

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUANNY TOMAZ BRITO

CORPO E FINITUDE NA ERA DA TÉCNICA: reflexões acerca da promessa da
superação da morte pela via da fabricação do homem à luz do pensamento heideggeriano

São Luís

2017

LUANNY TOMAZ BRITO

CORPO E FINITUDE NA ERA DA TÉCNICA: reflexões acerca da promessa da
superação da morte pela via da fabricação do homem à luz do pensamento heideggeriano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

São Luís

2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a). Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Brito, Luanny Tomaz.

CORPO E FINITUDE NA ERA DA TÉCNICA: reflexões acerca da promessa da superação da morte pela via da fabricação do homem à luz do pensamento heideggeriano / Luanny Tomaz Brito. - 2017.

118 f.

Orientador(a): Almir Ferreira da Silva Junior.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

1. Corpo. 2. Existência. 3. Martin Heidegger. 4. Morte. 5. Técnica. I. Silva Junior, Almir Ferreira da. II. Título.

LUANNY TOMAZ BRITO

CORPO E FINITUDE NA ERA DA TÉCNICA: reflexões acerca da promessa da
superação da morte pela via da fabricação do homem à luz do pensamento heideggeriano

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda

Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Ana Karina Silva Azevedo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Se eu pudesse trincar a terra toda
E sentir-lhe um paladar,
Seria mais feliz um momento...
Mas eu nem sempre quero ser feliz.
É preciso ser de vez em quando infeliz
Para se poder ser natural...
Nem tudo é dias de sol,
E a chuva, quando falta muito, pede-se.
Por isso tomo a infelicidade com a felicidade
Naturalmente, como quem não estranha
Que haja montanhas e planícies
E que haja rochedos e erva ...
O que é preciso é ser-se natural e calmo
Na felicidade ou na infelicidade,
Sentir como quem olha,
Pensar como quem anda,
E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre,
E que o poente é belo e é bela a noite que fica...
Assim é e assim seja ...

AGRADECIMENTOS

Temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos. Mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho.

Martin Heidegger, *Seminários de Zollikon*

Não há como iniciar meus agradecimentos se não pela pessoa que tornou possível que eu chegasse até aqui. Que seguiu comigo mesmo nas adversidades. Que acreditou em mim mais até do que eu fui capaz de acreditar. Ao meu orientador, Almir, agradeço não apenas pela orientação, mas, especialmente, pela paciência, pela insistência, pela compreensão, pelo apoio e cuidado nos momentos difíceis... A minha gratidão é incomensurável!

Aos meus pais, Solange e Luciano, por serem meu porto seguro. E aos meus irmãos, Lucian, Luiz Neto, Layssa e Luiza, pela presença constante, ainda que esta não seja física.

A Vinícius, meu companheiro querido, agradeço pelo amor e pela vida que estamos a construir juntos. Também agradeço pela correção do texto na fase da qualificação.

A todos os familiares distantes, paternos e maternos, que, apesar do pouco convívio, fazem parte da minha história e da formação do meu caráter.

À minha nova família: Iran, Ieda, Iara, Coubert, Andrea e Ingrid, que já se tornaram pessoas essenciais na minha vida. Em especial, agradeço a Dona Maria da Penha (*in memoriam*), que tanto me ensinou, mesmo sem saber. Ela segue comigo em meu pensamento.

A Ana Cláudia e Jodelma, respectivamente, minha antiga chefe e a atual, que ultrapassaram os espaços do âmbito profissional e se tornaram minhas amigas queridas. Agradeço por tudo, tudo mesmo. Devo a elas também o fato de ter conseguido chegar até aqui.

Aos professores Wandêilson Silva de Miranda e Ana Karina Silva Azevedo, que compuseram a banca de qualificação e de defesa. Ambos são referências para mim e ajudaram de uma maneira muito rica e especial na construção desse trabalho.

A todos os meus colegas de trabalho do IFMA Campus Viana. Aos diretores Fábio Lustosa e Anderson Reis. Especialmente, a Thati, Beth, Jéssica e Jô, que tanto me apoiaram nos momentos de tristeza e de desânimo.

Aos amigos e amigas, que eu tanto adoro e dos quais, infelizmente, precisei me distanciar nesse último ano. Espero que possam compreender as circunstâncias que me levaram a tal afastamento e que os laços afetivos que nos unem possam ser fortalecidos novamente.

Aos colegas da minha turma do mestrado, dos quais eu também acabei por me afastar. Em especial, agradeço a Thaís Carvalho, minha amiga querida de outrora, que foi parceira junto comigo no primeiro ano dessa caminhada.

A todos os professores do Mestrado com quem tive o prazer de aprender um pouco mais. Em Especial, agradeço às professoras Denise Bessa e Carla Vaz, por serem exemplos de compromisso e dedicação, mas também, por serem tão queridas. E também ao professor Jean Marlos, meu orientador na graduação, que muito influenciou o caminho que trilhei até aqui.

A Macdowell e Luciane, secretários do Mestrado, por serem sempre tão solícitos e terem me auxiliado, sempre que foi necessário.

Enfim... Obrigada a todos!

RESUMO

O presente estudo teve como objetivo investigar o fenômeno da tecnificação do corpo e as possíveis interlocuções desse fenômeno com a problemática da finitude, utilizando como caminho o referencial fenomenológico de Martin Heidegger e como metodologia de investigação a pesquisa teórica. Buscou-se refletir acerca das repercussões que a concepção moderna do corpo-máquina, especialmente em sua promessa de superação da morte pela via da tecnificação do corpo, impõe à existência humana, uma vez que, à luz do pensamento heideggeriano, a morte é a possibilidade extrema do homem que essencialmente fundamenta o seu existir. Para o filósofo, o corpo (*Leib*) é a inscrição de nossa existência temporal, lugar da linguagem, da fronteira, do entre o nascimento e a morte. Mas ao considerar o homem como uma dualidade de substâncias, um espírito conjugado a um corpo material (*Körper*), a tradição filosófica moderna opôs vida e morte, retirando do corpo o seu caráter originariamente existencial, tomando-o apenas como matéria que está fadada à deterioração. Associado à ideia de uma máquina, a correção ou substituição técnica do corpo se configura como uma tentativa de escapar de sua decadência. Do lugar da acontecência do ser no homem, o corpo passa ser considerado o lugar da precariedade, da morte e do envelhecimento, aquilo que é preciso combater no sentido de evitar a finitude e, quiçá, superá-la. De modo geral, Heidegger pensou a questão da técnica do mundo moderno como a incontornável transformação do destino historial da humanidade em que se inscreveu e se mantém o esquecimento do Ser pelo próprio Ser, cuja essência, em seu modo de desabrigar, repousa na Composição (*Gestell*). O domínio da composição ameaça o homem na sua possibilidade de um desabrigar mais originário que lhe retorne ao Ser em sua verdade originária. Entretanto, ainda que a técnica seja o cumprimento de um destino fixado do nosso pensar metafísico, esta não encerra a liberdade humana. Liberdade é justamente o fundamento, a possibilidade da verdade originária, que, no jogo da existência temporal em que se encontra o homem em seu ser, tem a possibilidade de, no acontecimento apropriativo (*Ereignis*), revelar o Ser em sua relação com o homem.

Palavras-Chave: Corpo; Técnica; Morte; Existência; Martin Heidegger.

ABSTRACT

This present study aimed to investigate the phenomenon of technification of the human body as well as its potential interlocution with the problematic of finitude, using Martin Heidegger's phenomenological reference as guide and as research methodology the theoretical research. We present the repercussions that the modern conception of the body-machine, especially in its promise of overcoming death through the technification of the body, imposes on human existence. In the light of Heidegger's thought, death is the extreme possibility of man who essentially grounds his existence. To the philosopher, the body (*Leib*) is the essence of our temporal existence, is the place of language, boundary, and the between birth and death. However, when considering the man as being composed of a duality, material body (*Körper*) hosting a spirit, the traditional modern philosophy opposes life and death and excludes the originary existential character of the body taking it into a simply material fated to deterioration. When associated to the concept of machine, the correction or replacement of the body brings a way of escaping from its degeneration. In the place of human being's happening the body becomes to be seen as a place of depreciation, death and aging. Therefore, it is perceived as something that needs to be prevented in order to avoid its finitude and, perhaps, overcome it. In general, Heidegger thought the modern world's question of technic like the uncontrollable transformation of the humanity's historical fate. Into this transformation the forget of the Being by itself is subscribed and maintained with its essence which rests into composition (*Gestell*) in Being's way of unwrap. The composition's domain threatens the human into his possibility of an more originary unwrap which returns it into Being in itself's originary truth. However, even the technic be the fulfillment of an destiny fixed on our metaphysical thought, it doesn't closes human liberty. Liberty is precisely the ground, the possibility of originary truth, which, into temporal existence game wherein human in his being finds itself (*Ereignis*), has the possibility of reveal the Being in its relation with human.

Keywords: Body; Technique; Death; Existence; Martin Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O “HOMEM-MÁQUINA”: A CONCEPÇÃO MODERNA DO CORPO	18
1.1 A emergência do <i>homo humanus</i> e o advento da modernidade.....	18
1.2 O desenho cartesiano do corpo-máquina e a consolidação da ciência moderna.....	25
1.3 Dos desdobramentos da concepção cartesiana à crise do paradigma científico	36
2 A CORPOREIDADE DO <i>DASEIN</i>: UMA POSSIBILIDADE DE PENSAR O CORPO SOB A ÓTICA HEIDEGGERIANA	46
2.1 Do sujeito cartesiano ao <i>Dasein</i>	46
2.1 A compreensão ontológico-existencial do corpo	74
3 A TECNIFICAÇÃO DO CORPO E O ESQUECIMENTO DO SER: REFLEXÕES SOBRE O DESTINO DO HOMEM MORTAL NA ERA DA TÉCNICA.....	85
3.1 A questão da técnica e o esquecimento do Ser	86
3.2 Entre o nascimento e a morte: a finitude como horizonte de sentido	101
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

Desde os primórdios, o corpo se configura uma fonte de experiência significativa na vida do ser humano, visto que é a marca máxima de sua expressão, o lugar onde se estabelece o seu mais íntimo liame com o mundo, ao mesmo tempo em que é também o âmbito onde o homem encontra seu fim. Certamente, as transformações sofridas pelo corpo ao longo da construção da sociedade, e as diversas maneiras de concebê-lo, indicam o caráter enigmático que o mesmo assume enquanto campo da experiência humana em sua existência no mundo, desde o nascimento até a morte.

Como reflete Le Breton (2013), a existência do homem é corporal. Sem o corpo, que lhe dá um rosto, o homem não existiria. O corpo se encontra no cerne da ação individual e coletiva, mas nem por isso deixa de ser um mistério aos olhos de quem está nele enraizado. Cada sociedade se esforça para encontrar respostas para tal mistério, conferindo-lhe determinados elementos constitutivos, sentidos, valores e correspondências, na medida em que as concepções de corpo se constituem de modo tributário às concepções de homem.

Vaz (1991) assinala que, ao percorrer a história das concepções de homem nas sociedades ocidentais, é possível observar que um dos fios contínuos que a orientam é a problemática do corpo. Esse fio interpretativo pode ser acompanhado desde as culturas mais primitivas, passando pelas representações religiosas, para finalmente alcançar o pensamento filosófico e científico já nos primórdios da antiguidade clássica.

No ocidente, a história do entendimento sobre o corpo é dominado pelo esquema ideal da existência de uma dualidade, de uma oposição entre corpo e alma. O mesmo autor descreve quatro grandes versões em que essa ideia foi desenvolvida, a religiosa, a bibliocristã, a filosófica e a científica. Todas elas convergiram em um ideário que assumiu caráter central no desenvolvimento de um novo modo de conceber cientificamente o corpo.

Porquanto, a relação entre ciência e corpo não é recente. Já era alvo das reflexões dos antigos e dos medievais, mas foi precisamente na Renascença que o corpo humano se tornou alvo do interesse científico. Como descreve Novaes (2003, p. 8): “primeiro foi a pele, em seguida outras camadas, chegando-se aos músculos e tendões. Por fim, o crânio é aberto, pondo a nu o chamado ‘órgão da alma’, regulador central desta máquina de ossos e músculos”. É essa formulação mecanicista da tradição filosófica moderna a matriz da concepção de corpo-máquina que se consolidou na época e que ainda hoje mantém sua

validade, mesmo tendo sofrido alterações. Essa concepção teve como consequência a reificação do corpo, que não cessou de se estender na práxis social e abriu o caminho para os procedimentos de tecnificação do corpo que prosperamente se desenvolvem hoje.

Enquanto corpo reificado, considerado unicamente em sua dimensão material, a figura que melhor o representa é a do corpo-objeto, símbolo adequado para descrever o corpo humano objetivamente, concepção que encontra no corpo-cadáver a sua prova cabal. Nesse contexto, não mais importa a experiência social e simbólica, “o corpo que eu sou”, mas sim, a realidade material e objetiva, o corpo-objeto, “o corpo que eu tenho” (ORTEGA, 2008, p.63).

A medicina, aliada à biologia, tornou-se a grande representante desse processo. É no seu escopo que repousa o saber científico oficial sobre o corpo, caracterizado principalmente pela perspectiva anatomofisiológica e mecanicista do mesmo. O modelo do corpo-máquina incluiu a ideia de que as partes individuais do corpo são como peças, que podem falhar ou parar de funcionar, exigindo reparação ou mesmo substituição. Assim, ciência e técnica, fiéis ao seu projeto de controle do mundo, buscam continuamente ultrapassar os limites do corpo, interferir em seus processos, reconstruí-lo. Le Breton (2013) afirma que de lugar da acontecência humana, o corpo passa ser considerado o lugar da precariedade, da morte e do envelhecimento, aquilo que é preciso combater em primeiro lugar para evitar a perda. E a ciência encontrou nas biotecnologias o caminho mais fértil para atingir este intento.

Depois de muitas experiências na área da anatomia, a medicina foi dominada pelas teorias celulares durante os séculos XIX e XX, e no século atual, com a decifração do código genético e as pesquisas na área das neurociências, entramos de maneira irreversível na era das biotecnologias, da artificialização da vida. “Tudo caminha – principalmente o corpo – para o artifício. Ou melhor, observamos o início de uma substituição do ser e de suas experiências de vida [...] por mecanismos implantados em nós” (NOVAES, 2003, p. 8).

Seguindo essa linha, faz-se interessante pontuar dois grandes feitos científico-tecnológicos marcos da transformação do corpo em artifício, ou seja, de sua tecnificação. O primeiro deles foi o desenvolvimento do Projeto Ser Humano Visível (*Visible Human Project, 1986*), que consistiu na criação e disponibilização de uma biblioteca *on-line* com imagens digitalizadas da anatomia de dois corpos literalmente fatiados, o de um homem e o de uma mulher. Trata-se de cadáveres computadorizados, os primeiros humanos virtualizados, modelo da anatomia do terceiro milênio (HELMAN, 2003; ORTEGA; 2008).

O segundo foi o Projeto Genoma Humano (*Human Genome Project, 1990*), que consistiu em um estudo internacional que tinha como principal objetivo mapear todo o material genético (genoma ou DNA) do organismo humano. O projeto foi concluído com sucesso em 2013 e foi o grande responsável pelo salto biotecnológico do século XX, pelo primeiro evento de clonagem de um organismo vivo, a ovelha Dolly, em 1996, pelo desenvolvimento de vegetais geneticamente modificados na agricultura, pelas pesquisas com células-tronco embrionárias, além de muitas outras realizações (HELMAN, 2003).

Atualmente, os interesses biotecnológicos são ainda mais revolucionários. Assim como as pesquisas acerca da virtualização do corpo, do material genético humano e da possibilidade da clonagem de seres humanos continuarem a todo vapor, despontam novos domínios do saber científico-tecnológico, como a criogenia e a cibernética, que no âmago de seu desenvolvimento transportam uma antiga ambição humana: a superação da morte.

Le Breton (2003), por exemplo, descreve a existência de uma comunidade virtual norte-americana denominada *Extropia* que estuda a possibilidade de superar a morte e prolongar ao infinito a vida humana através do aperfeiçoamento das tecnologias cibernéticas. Uma das ideias defendidas pelos extropianos refere-se à possibilidade futura de construir um programa de computador com cada neurônio e cada sinapse de um cérebro particular, para que se faça a transferência do espírito, com toda a sua memória e informações, para um computador, criando um ciberespaço onde o corpo já não seria mais necessário.

No que diz respeito à criogenia, realizando uma pesquisa acerca da temática na internet, encontramos informações sobre a existência de dois institutos norte-americanos, o *Cryonics Institute* e o *The Alcor Life Extension Foundation*, que já realizam e comercializam o procedimento de criônica. Ambos trabalham com a tecnologia de criopreservação, na qual uma pessoa pode pagar para ter seu corpo "vitrificado" após a ocorrência "legal" de sua morte, a fim de "esperar" que um dia a ciência encontre meios para que ela retorne à vida.

Percebemos, portanto, que o fenômeno contemporâneo da tecnificação do corpo revela aí uma interessante faceta acerca de seu mais íntimo propósito: a superação da morte. Como afirma Le Breton (2013), corrigir o corpo, fazer dele uma mecânica, associá-lo à ideia de máquina, é, em última instância, tentar escapar dessa decadência, é tentar apagar o corpo como o lugar da morte do homem. Acredita-se que se o corpo for realmente uma máquina, ele pode escapar do envelhecimento, da fragilidade e da morte. Todas as peças que o compõem – e até mesmo ele por inteiro – podem ser descartadas, modificadas e substituídas.

Por outro lado, o mesmo autor alerta para o fato de que nesse afã biotecnológico de tentar superar a morte a qualquer custo negligencia-se uma importante reflexão acerca desse processo: como suprimir o corpo, ou torná-lo mais eficiente pela substituição de alguns de seus elementos ou dele todo, sem ao mesmo tempo alterar a presença humana, a sua existência? Vivemos a mercê desse limite expresso no corpo, imposto pela condição humana, entre nascimento e morte. Então quais seriam as repercussões, os impactos da superação de nossa própria condição? Antes mesmo disso, se voltarmos nosso olhar para a conjuntura atual do mundo, veremos, por exemplo, que todo o desenvolvimento biotecnológico já conquistado não foi capaz de superar grandes problemas humanos como o processo de degradação do meio ambiente, os conflitos entre os povos, a situação da pobreza extrema de boa parte da população mundial. Esse contexto torna urgente e necessário nos perguntarmos se a preocupação com a superação da morte é, de fato, uma preocupação com o **ser** humano.

Nesse sentido, concordamos com Le Breton (2013), ao afirmar que o caminho das biotecnologias médicas é, em uma análise mais crítica, o caminho da fragmentação do homem. Implica seu isolamento em relação aos outros, em relação ao mundo e em relação a ele próprio. Desconsidera-se que a condição humana é corporal, que o homem é indiscernível do corpo, que ele lhe dá a espessura e a sensibilidade de ser no mundo. Pensar o corpo apenas como uma máquina é o mesmo que ver sem perceber. A máquina funciona, o homem vive, isto é, estrutura seu mundo, seus valores e seu corpo. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Como seria, então, um ser humano sem ser o seu corpo?

Certamente, a experiência nas práticas de saúde, quer seja como profissional que atua na área, ou como paciente que utiliza os serviços, configura-se um exemplo assaz pertinente para refletirmos sobre a representação do corpo na sociedade contemporânea, uma vez que são as ciências médicas que detém o saber oficial sobre o mesmo. A princípio, logo chama atenção a evidenciação que é dada ao corpo nos espaços hospitalares, e não é necessária uma análise mais aprofundada para se dar conta que, de fato, é o corpo material que conta, é a ele que a atenção da maioria dos profissionais está voltada, é ele que se apresenta a frente de seu “portador”. E por isso, é comum no cotidiano das práticas de saúde relatos de pessoas que não se sentiram escutadas pelo profissional, pessoas que afirmam se sentirem tratadas como se fossem “bonecos”, como se elas mesmas não existissem, mas apenas seu corpo.

Situações interessantes acontecem nos casos de pacientes que apresentam sintomas sem evidências orgânicas que os justifiquem, acabando por gerar um clima de inquietação e desconfiança vivenciadas pelos médicos e equipe de saúde em geral, ao se depararem com

situações que extrapolam o domínio de seu saber. Observa-se que, evidentemente, há uma primazia do campo biológico em detrimento dos demais âmbitos (psicológicos, sociais, culturais, etc.) que também dizem respeito à vida humana.

Ainda mais difíceis e delicadas são as situações de morte. De um fato que faz parte do ciclo da vida, sobre o qual às vezes nada se pode fazer para evitá-lo, a morte acaba por ser associada ao fracasso profissional da equipe e é vivenciado de maneira protocolar, seguindo um passo a passo de etapas que pouco deixam espaço para que se vivencie a experiência do luto, ou mesmo para que, ao menos a família do morto, possa ter seu espaço de acolhida.

É, portanto, a urgência e a necessidade de se refletir sobre as questões acima levantadas que nos levou ao desenvolvimento deste trabalho, não apenas no sentido de encontrar respostas conclusivas sobre o tema, mas de resgatar uma tarefa essencial que parece ter sido esquecida em meio ao afã do progresso tecnológico, qual seja, a tarefa de pensar nossa própria existência em sua íntima relação com o Ser em sua verdade (descoberta), que, tomada como ponto de partida, possibilite desvelar novos modos de habitar o mundo para além do modo da civilização técnico-científica. E sobre isso, Heidegger (2000b) nos diz que essa civilização certamente não conseguirá tal intento a partir e através dela mesma, mas, antes e primordialmente, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo o momento, quer ouvida quer não, fala no interior do seu destino ainda não decidido.

Destarte, este trabalho possui três eixos temáticos, o corpo, a técnica e a finitude, a partir dos quais vislumbramos como a nossa principal empreitada compreender o fenômeno da tecnificação do corpo e as possíveis interlocuções desse fenômeno com a problemática da finitude, utilizando como caminho o referencial fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger. Interessa-nos refletir acerca das repercussões que a doutrina moderna do corpo-máquina, em sua promessa da possibilidade futura de superação da morte, impõe à existência humana, uma vez que, à luz do pensamento heideggeriano, a morte é a possibilidade extrema do homem que essencialmente fundamenta e determina a sua existência. É realmente possível superarmos nossa própria condição de ser mortal? O que se coloca em jogo nessa promessa? De que modo o homem relaciona-se com o Ser em face desse horizonte?

No caminho desta reflexão, a pesquisa segue o seguinte desenvolvimento. Inicialmente, buscamos evidenciar a concepção paradigmática de corpo da tradição filosófica moderna, posto ser essa concepção o alicerce do discurso da nossa contemporaneidade biotecnológica. A seguir, apresentamos a possibilidade de uma compreensão do corpo para

além da concepção do corpo-máquina, a partir da constituição ontológico-existencial do homem (*Dasein*) proposta por Martin Heidegger, com base na desconstrução fenomenológico-hermenêutica da noção de sujeito da tradição moderna. Por fim, almejamos discutir a relação entre corpo e finitude no horizonte historial da técnica, considerando o fenômeno da tecnificação do corpo, que Heidegger chamou de “fabricação de humanos”.

Esse fenômeno, aliado à questão da técnica, tornaram-se temas de grande preocupação para o filósofo, aos quais ele dedicou a força de sua reflexão, principalmente nos seus últimos escritos, a partir nos anos da década de 1930 (LOPARIC, 2005). De modo geral, Heidegger viu na concepção científica moderna que o seu inevitável e incondicionado progresso teria como consequência a fabricação técnica do homem, e alerta que nesse fato repousa o indicativo do avançado grau de sua degradação.

“Se observamos que a ciência como tal é um agir e uma obra do homem, então se mostra um estranho cruzamento da questão de uma ciência do homem com a questão do homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 176). Desse cruzamento segue que o que seria questão central para homem confunde-se hoje com os desígnios da técnica. O perigo em que continuamente se coloca a humanidade não está na produção técnica em si, como por exemplo, na utilização de uma prótese que substitua um órgão perdido, mas na essencialização da técnica, no destino que se inscreve sob uma nova disposição histórica que não cessa de alterar os limites da natureza e do próprio homem, e com isso, manter esquecida a verdade do Ser.

É nesse horizonte que Heidegger pensa o perigo extremo do desabrigamento do ser humano, ao mesmo tempo em que é nesse perigo que reside a possibilidade de sua “salvação”. Queremos dizer com isso que a crítica elaborada por Heidegger, com a qual coadunamos neste trabalho, não se configura um discurso contrário à técnica: “a ciência como tal não é rejeitada (...), só a sua pretensão ao absoluto, a ser parâmetro de todas as verdades, é julgada pretensiosa” (HEIDEGGER, 2009, p. 148). Não se trata de ir contra nem mesmo de desconsiderá-la, uma vez que ela é considerada um modo possível de manifestação, de desvelamento do ser dos entes, mas trata-se de, pela via de um retorno ao pensar originário e fundamental, questionar o lugar, o papel e o modo como a técnica vem conduzido o mundo por meio do triunfo de seu método, cujo controle se faz presente em todos os âmbitos da vida.

Acreditamos, por isso, que a reflexão proposta neste trabalho torna-se cada vez mais fundamental para os debates acadêmicos e para a práxis social de nossa contemporaneidade,

haja vista que, mesmo prevalecendo na tradição ocidental a concepção dualista do corpo-máquina, uma das mais proeminentes marcas do controle exercido pelo paradigma científico tecnológico, também existem discursos e concepções que se contrapõem a essa perspectiva reducionista e objetificada, que exclui do foco de interesse o ser do homem. É assim que, na contramão da tradição, o pensamento de Martin Heidegger buscou justamente isso que foi negligenciado, as origens genuínas possibilitadoras de toda e qualquer obra humana.

Conforme nos diz Heidegger (2009), quando se trata de abrir caminho para âmbitos do ente inteiramente diferentes, tarefa que humildemente nos colocamos a executar nesta pesquisa, torna-se necessário construir uma compreensão da singularidade da ciência moderna, em seu modo específico de olhar para o mundo e intervir sobre ele, e manter incessantemente em vista o compreendido para que se possa pensar em sentido diferenciado da objetificação científico natural do mundo, em confronto com o mostrar-se de fenômenos inteiramente diferentes e opostos aos do primeiro âmbito.

Nosso filósofo resgata a conceituação originária de fenômeno, *φαινόμενον*, enquanto aquilo que se manifesta, que se faz ver a partir de si mesmo, configurando um método completamente diferente do científico, porque resguarda em seu sentido primordial o encontro, uma relação de envolvimento em que já sempre nos encontramos, um *commercium* entre homem lançado e mundo já sempre descoberto. Essa nova possibilidade de ser pode desenvolver-se autonomamente, tornando-se tarefa, e, como ciência, assumir a direção de um novo modo de estruturação do conhecimento, agora tomado na esteira histórica da constituição fundamental da relação homem-mundo (ser-no-mundo) (HEIDEGGER, 2012b).

Nesse sentido, o que a primeira vista, pode parecer nocivo ao conceito da ciência moderna e de seu método de pesquisa, como uma maneira meramente “subjetiva” de se abordar um determinado acontecimento histórico, situa-se, à luz da fenomenologia hermenêutica, como o primeiro plano de uma interrogação fundamental (GADAMER, 2003).

No método apresentado por Heidegger, enquanto um verdadeiro *μετά-οδός*, “caminho para...”, instaura-se a valorização ontológica do problema posto, que se pauta na estrutura da compreensão histórica fundada na essência própria do existir humano, orientada para o futuro (GADAMER, 2003). Somente porque somos históricos, porque nossa existência se dá em um movimento incessante de expectativa e esquecimento, é que podemos retomar o passado ao presente e nos orientarmos para o futuro. É esse movimento que permite a construção de qualquer compreensão acerca do homem e do mundo.

Por fim, considerando que o trabalho em questão se enquadra na esfera de uma pesquisa de cunho acadêmico, entendemos ser necessária uma descrição prévia de sua estrutura metodológica. Porquanto, este trabalho configura-se uma pesquisa teórica, que de acordo com Barros e Lehfeld (2000), tem como finalidade o aprofundamento e o aprimoramento de conhecimentos e discussões acerca de determinada temática. Orienta-se no sentido de reconstruir teorias, quadros de referência, condições explicativas da realidade, polêmicas e discussões pertinentes, não implicando imediata intervenção na realidade.

A pesquisa teórica, assim como qualquer outra, também deve seguir etapas. Em termos pragmáticos que concernem à sua produção, esta pesquisa corroborou as orientações sugeridas por Lakato (1992). Primeiramente, iniciamos com a escolha do tema, passando pela elaboração de um plano de trabalho e posterior coleta de dados (identificação do material bibliográfico a ser utilizado através do uso de diversas fontes). Chegamos, então, à fase da leitura, fichamento e compilação das informações coletadas. Por fim, conduzimos a fase de análise e interpretação, que se caracteriza pela crítica do material analisado, comprovação ou refutação de teorias e exposição da compreensão do pesquisador acerca do tema.

Na concepção Tachizawa e Mendes (2006), a pesquisa teórica é equivalente à pesquisa bibliográfica. Embora qualquer tipo de pesquisa exija do pesquisador a realização de um levantamento bibliográfico acerca da questão que se propõe analisar, no caso da pesquisa teórica, a pesquisa bibliográfica assume caráter central, visto que é somente através dessa que o pesquisador pode construir uma bagagem teórica sólida e variada, que contribua para ampliar conhecimentos e discussões, e fazer da sua pesquisa um material rico sobre o assunto.

Com relação ao levantamento bibliográfico, demos centralidade à obra de Martin Heidegger para o desenvolvimento das discussões aqui apresentadas, a partir da utilização de seus principais textos clássicos traduzidos para a língua portuguesa, tanto os que se referem à primeira fase como também à segunda fase de seu pensamento. Utilizamos também obras de comentadores reconhecidos como referência nos estudos da obra heideggeriana e alguns outros comentadores que, embora não possuam tal renome, seus textos impressionaram pelo vigor e originalidade das discussões, bem como por apresentarem pontos de convergência com a temática deste trabalho que enriqueceram de maneira especial a reflexão.

Outro filósofo ao qual recorreremos com mais afinco à obra foi René Descartes, visto ser ele o fundador da tradição filosófica moderna, da qual a contemporaneidade é herdeira, e porque escolhemos a concepção moderna do corpo-máquina e o princípio do dualismo

psicofísico, a ele tributárias, como o fio condutor, ou ainda, como o ponto de retorno, e ao mesmo tempo, de partida, para a condução da problemática deste trabalho.

Também nos valem de algumas obras que versam sobre a história da filosofia, no sentido de enriquecer a discussão e estabelecer o contexto no qual se erigiu a ciência moderna em seus principais fundamentos. Utilizamos ainda textos de autores contemporâneos que em seu escopo apresentaram a problemática do corpo na civilização tecnocientífica. Por fim, embora tenhamos dado preferência aos textos clássicos, utilizamos algumas monografias, dissertações, teses e artigos científicos publicados em língua portuguesa, selecionados após leitura e análise, de acordo com a familiaridade das discussões aqui empreendidas. Além da pesquisa bibliográfica em meio físico, realizamos um levantamento em bancos eletrônicos de universidades e em revistas eletrônicas indexadas em bancos de dados nacionais, utilizando na busca as seguintes palavras-chaves: corpo, ciência, técnica, morte, finitude e Heidegger.

Atestamos a importância da temática do corpo e das tecnociências na contemporaneidade pela quantidade de trabalhos acadêmicos dirigidos a elas, em diferentes campos do conhecimento e em diferentes direcionamentos teóricos, denotando uma heterogeneidade de compreensões e a necessidade de se refletir acerca dessa problemática.

Ressalvamos que, em decorrência do caráter histórico e conceitual deste trabalho, que se enquadra no âmbito das ciências humanas, não estabelecemos, a priori, limitação temporal das publicações das obras utilizadas, embora tenhamos tentado priorizar a utilização das obras em suas edições mais recentes e, com relação aos trabalhos acadêmicos, aqueles publicados nos últimos cinco anos. Nesse sentido, entendemos, à maneira de Gadamer (2003) em uma acepção heideggeriana, que uma pesquisa de cunho hermenêutico é sempre histórica, na medida em que a nossa compreensão de nós mesmos e do mundo é também essencialmente histórica. Assim, uma obra, um teoria, um texto ou mesmo um conceito, ainda que seja considerado ultrapassado para uma determinada época, resguarda o seu mérito por nos servir de fio condutor para uma reflexão mais aprofundada e crítica acerca dos fenômenos do nosso mundo e do curso de nossa história.

1 O “HOMEM-MÁQUINA”: A CONCEPÇÃO MODERNA DO CORPO

Partindo da ideia de que a concepção do corpo se assenta fundamentalmente na concepção de homem e de mundo determinada a partir de um dado momento histórico, este capítulo tem como principal objetivo apresentar a concepção do corpo-máquina instaurada no discurso científico da modernidade e que vem se desenvolvendo e se modificando ao longo da história da civilização ocidental, apresentando como sua máxima expressão na contemporaneidade o fenômeno da tecnificação do corpo através das biotecnologias. Buscamos, pois, descrever e analisar criticamente os principais fundamentos históricos e conceituais que balizam o paradigma do corpo-máquina, bem como refletir sobre o lugar que o mesmo vem ocupando no discurso social, uma vez que a manipulação tecnocientífica implica-se cada vez mais à promessa da superação de todos os seus limites.

1.1 A emergência do *homo humanus* e o advento da modernidade

Conforme assinala Vaz (1991), a concepção moderna do homem começou a ser desenvolvida de maneira gradual ainda no período medieval, emergindo com seus traços completos e integrados durante o século XVIII, quando o chamado homem moderno passou a ocupar o centro da cena da história, tornando-se a matriz das concepções contemporâneas que ainda hoje continuam em pleno desenvolvimento.

A modernidade se configurou um processo histórico complexo marcado por diversos acontecimentos de cunho social, econômico, filosófico e cultural, que culminaram em uma profunda transformação da representação do mundo, da natureza do conhecimento científico, da concepção de homem, e da relação desse homem com ele mesmo e, conseqüentemente, com seu corpo. Dentre os acontecimentos mais significativos dessa transformação, Marcondes (2001, p. 159) aponta que:

As grandes navegações, iniciadas já no séc. XV, e principalmente a descoberta da América vão alterar radicalmente a própria imagem que os homens faziam da Terra. As teorias científicas de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler vão revolucionar a maneira de considerar o mundo físico, dando origem a uma nova concepção de universo. A Reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da Igreja Católica no Ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. A decadência do sistema feudal e o surgimento do mercantilismo trazem uma nova ordem econômica baseada no comércio, com a defesa da livre iniciativa, e no individualismo.

Uma vez que evidenciaram a capacidade do homem de conhecer e transformar o mundo, o conjunto desses acontecimentos representou o início de uma nova fase na história da humanidade. O mesmo autor aponta duas noções que estão intimamente relacionadas a essa nova fase: *a ideia de progresso*, que fez com que o novo fosse considerado melhor ou mais avançado do que o antigo; e a *valorização do indivíduo* como fundamento da certeza, da verdade e da origem dos valores. Ambas apresentaram um novo ideal que aos poucos, foi enfraquecendo a tradição medieval cristã¹ vigente até então. O homem e a natureza física do mundo se tornaram os temas de interesse dos estudiosos da época, em detrimento do conhecimento religioso. Ao critério da fé e da revelação, o homem opôs a razão de discernir, distinguir e comparar, passando a tomar como referencial o antropocentrismo.

Figueiredo e Santi (2013) asseveram que a experiência medieval fazia com que o homem se sentisse parte de uma ordem superior que o amparava e constringia ao mesmo tempo. Então, se por um lado, o enfraquecimento desse sentimento de comunhão com uma ordem divina superior propiciou uma grande sensação de liberdade e a possibilidade de uma abertura sem limites para o mundo, por outro, deixou o homem perdido e inseguro, envolto em um grande dilema: como escolher o que é certo e errado sem um ponto seguro de apoio? O homem encontrou em si mesmo a resposta para essa questão e o prelúdio de um novo tempo.

Dos momentos históricos considerados por Marcondes (2001) como os pilares² do advento da modernidade, destacamos aqui o Humanismo Renascentista do século XV e a Revolução Científica do século XVII, na medida em que esses dois momentos contribuíram de maneira determinante no desenvolvimento da concepção moderna acerca do corpo.

O renascimento, que se estendeu até o século XVI, ficou conhecido como a idade do humanismo, posto que essa fase marcou o início de uma nova sensibilidade em face do homem e a redescoberta e exaltação da literatura clássica, sobretudo a latina, considerada a

¹A tradição medieval cristã, que tem a escolástica e sua interpretação religiosa do pensamento platônico-aristotélico como seu principal fundamento, apoiava-se, sobretudo, na narrativa da *Gênese*, que ensina que o homem foi criado à imagem (*eikona*) e semelhança (*homoiôsis*) de Deus. Desse modo, ele é metafísico, posto que mantém uma relação não apenas com a natureza, mas também com a sobrenatureza, com a transcendência. A teologia cristã acrescentou à animalidade racional – que retoma da tradição grega – a ideia da transcendência divina, segundo a qual o homem é, além disso, um ser dotado de razão (HAAR, 1990). Na modernidade, esta cisão conceitual na essência humana também foi retomada, mas o critério da transcendência divina foi sendo gradativamente substituído pelo da subjetividade, na medida em que o homem passou a ser ele o seu próprio fundamento, sob a égide da razão. Mas isso não quer dizer que a metafísica tenha sido superada, pelo contrário, o seu refinamento provocou mudanças decisivas quanto ao rumo que a sociedade ocidental tomou.

²Além do humanismo renascentista e da revolução científica, Marcondes (2001) também cita a reforma protestante do século XVI, bem como da descoberta da América, do desenvolvimento do mercantilismo como novo modelo econômico em detrimento do sistema feudal e da substituição do modelo político do feudalismo por meio do surgimento e consolidação dos Estados Nacionais.

mais alta expressão dos valores preconizados pelo humanismo e o mais apto instrumento para elevar o homem à altura de sua verdadeira humanidade: *homo humanus* (VAZ, 1991)

De acordo com Heidegger (1967), é no Renascimento Romano que, pela primeira vez e expressamente com seu nome próprio, *homo humanus*, se pensa e se aspira a determinar uma *humanitas*, uma essência universal e constante da humanidade do homem. Por isso, ao humanismo entendido historicamente sempre pertence um estudo da humanidade, que, a essa época, retomou princípios da antiguidade e se tornou cada vez mais um reviver da Grécia.

Assim, a proposta do Renascimento tinha duas premissas: uma renovação da antiguidade clássica grega e a tentativa de superação de alguns princípios medievais (WEBER, 2012). Seu lema “O homem é a medida de todas as coisas”, frase do sofista grego Protágoras, ao mesmo tempo em que indicou a valorização dos clássicos antigos, evidenciou também o principal compromisso renascentista rumo à superação do teocentrismo, a partir da substituição da imagem cristã-medieval do homem pela imagem do homem em si mesmo. Para Renaut (2004), o homem do humanismo passou a não mais aceitar como verdade absoluta que os valores, normas e as leis da natureza deveriam ser determinados exclusivamente por Deus, alimentando, a partir desse momento, a pretensão de fundá-la ele próprio, a partir da valorização da sua razão e da sua vontade.

Como um movimento predominantemente cultural e artístico – generalizando-se posteriormente para outras áreas além da arte, a centralidade do humano no Renascimento foi evidenciada nas obras de vários grandes artistas, dentre pintores, poetas, arquitetos, literários, etc. Ganharam destaques temas como o individualismo, a dignidade, a racionalidade e a liberdade humana, a propriedade privada, a política, etc. “Tratava-se, pois, de uma arte voltada para o homem, o homem comum florentino, artesão, artífice, cidadão, e não o senhor feudal ou o alto dignitário da Igreja” (MARCONDES, 2001, p. 143).

O corpo também se configurou tema de interesse dos renascentistas. Uma vez que a concepção que se constrói acerca dele é sempre tributária à concepção de homem, torna-se oportuno pensar como o avanço do individualismo como estrutura social, a emergência de um pensamento racional positivo e laico sobre a natureza, o recuo progressivo de tradições populares em prol do desenvolvimento de um conhecimento científico e universal, como todas essas condições sociais e culturais da época renascentista determinaram de modo significativo o estabelecimento de um novo estatuto para o corpo (LE BRETON, 2013).

E se na tradição medieval cristã³, o corpo era compreendido como algo sagrado e interdito, cujo estado era sempre resultado de um desígnio da vontade divina que deveria ser recebida com resignação, no Renascimento, ele passou a ser valorizado tal como ele é em sua materialidade, em sua proporção e linhas harmoniosas. Como fonte de experiência humana e fator de individuação, resultante do recuo das tradições populares, do advento do individualismo e do saber científico, o corpo moderno tornou-se alvo de intervenção específica, sendo a mais notável a pesquisa anatômica por meio de sua dissecação⁴ operada (LE BRETON, 2013). Sem dúvida, esse foi um marco importante da transformação que estava acontecendo, a difusão do interesse pela dissecação anatômica que, gradativamente, enfraqueceu a ideia religiosa do corpo sacralizado e o elevou a um novo patamar.

Cabe ressaltar que, embora a tradição medieval cristã não tivesse desaparecido por completo, preservando ainda uma determinante influência sobre o novo contexto sociocultural que se desenhava, o Humanismo Renascentista apontou o caminho para o surgimento de uma nova alternativa de pensamento e uma nova temática, assumindo, pois, caráter fundamental no desenvolvimento da concepção de homem e de corpo assumidas pela Modernidade.

A crença em Deus não desapareceu então, mas parece que Ele se distanciou e colocou-se "sobre" o mundo: ele foi o criador da ordem do mundo e cabe ao homem admirá-la, conhecendo e controlando a natureza. Assim, o mundo passou a ser considerado cada vez menos como sagrado e mais como objeto de uso - movido por forças mecânicas - a serviço dos homens. Essa transformação é parte essencial, a origem da ciência moderna (FIGUEIREDO e SANTI, 2013, pp. 25-26).

Esse enfraquecimento do poder divino sobre o mundo, à primazia da prática humana, marcou o aparecimento dos primeiros indicativos da Revolução Científica que se consolidou posteriormente no século XVII. Esta modificou substancialmente as ideias herdadas da antiguidade (como o conceito de cosmos, por exemplo) e construiu um novo modelo de ciência cujo paradigma epistemológico se estabeleceu utilizando como fundamentos a

³Na tradição medieval cristã, todo o âmbito material do mundo era atravessado pela transcendência divina. Tudo fazia parte de um mesmo cosmos hegemônico, fechado e ordenado de acordo com as leis divinas. Por outro lado, Barbosa, Matos e Costa (2011) apontam que já se delineava dentro desse cosmos uma dualidade alma e corpo, estabelecida uma relação hierárquica entre estes polos, prevalecendo a força da primeira sobre o segundo (BARBOSA, MATOS e COSTA, 2011). Lugar da alma humana na terra, o corpo era compreendido como algo sagrado e interdito, cujo estado era sempre resultado de um desígnio da vontade divina que deveria ser aceita com resignação. Qualquer atividade corporal, ou entendimento que se apresentava acerca do corpo, estava subjugado ao domínio cristão. E o discurso religioso reforçava muito bem esse poder em relação ao corpo, pautados em princípios com a imortalidade da alma e a garantia da vida eterna.

⁴De acordo com Silva (1999) e Le Breton (2013), as primeiras dissecações oficiais aconteceram ainda no período medieval, sob o controle das autoridades religiosas, tomando como objeto os cadáveres de pessoas condenadas à morte. Eram realizadas em intervalos de tempo regulares, restringindo-se a fins pedagógicos de uma classe determinada de profissionais e também na tentativa de solucionar assassinatos. A partir do século XVI, generalizam-se e transbordam sua intenção pedagógica ao se tornarem espetáculos abertos à apreciação pública.

objetividade, a matematização e a mecanização do mundo. A Revolução Científica do século XVII encontrou no modelo mecanicista seu paradigma epistemológico fundamental e atingiu todos os campos do saber e da cultura em geral, inclusive as concepções filosóficas sobre o homem, que obedeceram em larga medida a sua influência (VAZ, 1991).

Segundo Weber (2012), ainda no período renascentista, foram publicadas duas obras emblemáticas desse período de valorização científica: *Das Revoluções das orbes celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium*, 1543) de Nicolau Copérnico (1474-1543), e *Da estrutura do corpo humano* (*De humani corporis fabrica*, 1543) de Andreas Vesalius (1514-1564). A primeira foi o ponto de partida da revolução astronômica e física, e a segunda marcou a renovação do estudo da anatomia como uma ciência e a transformação da medicina.

Em sua obra, Copérnico propôs a reforma da astronomia pela via da modificação de dois importantes princípios cosmológicos medievais sob os quais ela repousava: o geocentrismo (a Terra como centro do universo) e a imobilidade da Terra. Baseados na física aristotélica cujo pensamento medieval se inspirou, esses princípios foram substituídos pelo heliocentrismo (o Sol como centro do universo) e pela mobilidade da Terra em torno do Sol, evidenciados por Copérnico através da utilização de cálculos matemáticos sobre os movimentos dos corpos celestes (MARCONDES, 2011). Embora tenha realizado essa transformação considerando ainda a ideia de um universo fechado e finito, mantendo conservados princípios da tradição medieval, a chamada revolução copérnica é apontada como o marco inicial da revolução científica, sendo sua maior contribuição o uso da linguagem matemática na transformação do entendimento do homem sobre o mundo.

Outro grande expoente da Revolução Científica foi Galileu Galilei (1564-1642), que conseguiu demonstrar o modelo Copérnico através da observação empírica alcançada pelo uso do telescópio. Esse feito marcou uma das principais transformações do ponto de vista da metodologia científica: a observação, a experimentação e a verificação de hipóteses se tornaram critérios decisivos no acesso às verdades do mundo. O ideal do método e a definição rigorosa das regras de acesso ao conhecimento caracterizaram o novo espírito científico e constituíram-se tema dominante da cultura intelectual da época (MARCONDES, 2011).

Mas o papel de Galileu na revolução científica superou largamente suas realizações no campo da astronomia. O matemático foi o primeiro a combinar a experimentação científica com o uso da linguagem matemática para formular as leis da natureza por ele descobertas. Os dois aspectos pioneiros do trabalho de Galileu – a abordagem empírica e o uso de uma

descrição matemática da natureza – tornaram-se as características fundamentais da ciência no século XVII e subsistiram como importantes critérios das teorias científicas até hoje (CAPRA, 2006). Basicamente, o empreendimento de Galileu foi o de submeter os fenômenos da natureza a uma suposição científico-natural baseada na linguagem físico-matemática, conforme Heidegger (2009, p. 61) exemplifica:

Para o observador científico natural Galilei, ao observar a queda de uma maçã, desaparece tanto a árvore como a maçã, como o chão. Ele apenas vê um ponto de massa que cai de um lugar no espaço para outro de acordo com uma lei. Subordina-se à natureza científico-natural a árvore, a maçã e a terra. Esta natureza, de acordo com esta suposição, consiste apenas de movimentos de pontos de massa regidos por uma lei enquanto mudanças de lugar num espaço homogêneo e numa sequência de um tempo homogêneo. Esta é a suposição científico-natural.

O desenvolvimento da ciência de nosso tempo é, pois, herdeira da suposição científico-natural galileiana, sob a qual está repousada a necessidade do princípio da causalidade e, conseqüentemente, o desejo de ordenar da natureza, de poder calcular antecipadamente, de encontrar para as coisas uma utilidade, de predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar de modo a garantir a segurança e a certeza perante ele. A utilidade é, então, definida diretamente para fins técnicos, para aquilo que causa algum efeito, algo que se possa administrar e que se possa produzir (HEIDEGGER, 2009).

Com a “passagem da *scientia contemplativa* para a *scientia activa*” (LE BRETON, 2013, p. 100), essa nova ciência foi gradativamente se diferenciando do que era considerada ciência dentre os antigos pensadores, na medida em que determinou um novo modo de conceber os conceitos de *episteme e technê*, configurando-se, na concepção de Gadamer (2011), como um grande acontecimento na história da humanidade, uma transformação no modo do homem se relacionar com o mundo, e a construção de um novo perfil social e político. Epistemologicamente, para os antigos, a *episteme* era considerada a ciência propriamente dita, o saber teórico universal, teorético e contemplativo que, embora guiasse o saber prático (*technê*), entendia a si mesma como uma pura *theoria*, isto é, como um saber procurado como valor em si mesmo e não pelo seu significado prático.

E se para os antigos, esses conceitos resguardavam o significado de um conhecimento essencial, contemplativo (*episteme*) e prático (*technê*) acerca do mundo e do ser humano, após o desenvolvimento da ciência moderna, o fundamento do conhecimento reduziu-se à experiência como aquilo que pôde ser controlado e submetido ao ideal científico de certeza, pautado no método. A ciência passou a constituir um saber de causas e efeitos, um saber direcionado especificamente a sua aplicabilidade técnica, a um domínio sabedor da

natureza, a uma capacidade de fazer, de produzir, de modificar (GADAMER, 2011). O novo paradigma epistemológico estabelecido com a Revolução Científica possibilitou que se concretizasse uma relação de complementaridade entre ciência e técnica, que se popularizou chamar de tecnologia ou mais recentemente, de tecnociência.

Mas é evidente que essa relação já havia apresentado seus primeiros indícios no Renascimento. Talvez um dos melhores exemplos do interesse pela ciência e pela técnica seja a obra de Leonardo da Vinci, como pontua Marcondes (2001). O artista foi responsável pela criação de diversos inventos e contribuiu significativamente para o desenvolvimento da ciência em várias áreas de conhecimento e, dentre elas, destacamos a Anatomia.

Segundo Silva (1999) é do renascentista Leonardo da Vinci (1452/1519) a primeira representação da anatomia corporal, através de seu desenho *Estudo sobre os músculos do pescoço e das costas*, da primeira década do século XVI, no qual o artista buscou demonstrar o interior de uma parte do corpo humano, conhecimento adquirido pelo artista por meio de inúmeras dissecações por ele realizadas. Embora pouco conhecido pela amplitude de seu trabalho na área da anatomia, que engloba variados desenhos e manuscritos, Da Vinci pode, justificadamente, ser considerado um precursor da ciência anatômica.

O grande pintor italiano foi um inventor de objetos mecânicos, desenhando modelos de máquinas e de objetos voadores, além de demonstrar um interesse profundo por anatomia e biologia. [...] Este interesse pela biologia e pelas artes médicas tem seu ponto alto no maior anatomista, Andreas Vesalius, cuja obra *The humanis corporis fabrica* (Da estrutura do corpo humano), devidamente ilustrada, foi publicada no mesmo ano do tratado de Copérnico (1543) (MARCONDES, 2001, p. 153).

Ortega (2008) também aponta o médico Andreas Vesalius como o grande anatomista do Renascimento, que influenciou os estudos acerca do corpo humano numa perspectiva biológica. Vesalius foi o primeiro médico a traçar paralelos sistemáticos entre as estruturas de animais e do homem. Considerava o corpo uma estrutura complexa, uma peça da divina obra produzida pelo grande artesão. As partes do corpo deveriam ser objetos de uma investigação minuciosa, como partes que contribuem para a existência da unidade que constitui o homem.

Sua obra *The humani corporis fabrica* constituiu uma verdadeira revolução na história da anatomia ao dar um estatuto novo à prática da dissecação humana, como ferramenta para verificação experimental do conhecimento científico anatômico, possibilitando o questionamento de alguns dos ensinamentos da antiguidade e incentivando novas pesquisas na área. Sobre esse ponto, Silva (1999, p. 29) comenta:

Essas aberturas de corpo realizadas pelas melhores escolas de medicinas italianas, numa demonstração do espírito científico que começa a ser desenvolvido, passam a ser toleradas pelas autoridades anualmente, como parte tanto do processo de formação de novos profissionais e como parte de um espetáculo que vai se tornando público e cada vez mais frequentado. A curiosidade inusitada despertada pelas dissecações vai gerando um aumento tanto da frequência da realização das mesmas, como anuncia e obriga à transformação nas representações de homem e de mundo.

O interesse de Vesalius era produzir uma descrição normativa da anatomia humana. As ilustrações por ele utilizadas tentavam apagar qualquer evocação de um corpo individual. Suas descrições correspondiam mais às representações normativas e gerais da estrutura anatômica humana do que à descrição de corpos particulares. O corpo médio dissecado publicamente não era um cadáver individual sendo profanado, mas a encarnação de uma lei física sendo demonstrada. Na tentativa de reduzir ainda mais a anatomia à sua dimensão científica e normatizadora, ocorreu, inclusive, o deslocamento das dissecações para dentro dos muros de hospitais, eliminando sua dimensão de publicidade e espetáculo (ORTEGA, 2008).

Assim sendo, observamos que, desde o Renascimento, vem sendo construída uma nova concepção de corpo, marcada principalmente pela redução do mesmo ao seu aspecto biológico, objetivo, mensurável e quantificável. Sob o olhar do cientista, o corpo se transformou em objeto de experimentação, visando à descoberta de todas as suas partes e ao controle de seu portador, qual seja, o homem. “A baliza posta por Vesalius é essencial para que o homem aprenda a fazer o luto de seu cosmos e de sua comunidade, e para que se descubra logo subsumido pelo *cogito*. O *cogito* que funda precisamente a individualidade do indivíduo do homem que se autoriza, antes de tudo, a si mesmo” (LE BRETON, 2013, p.88).

1.2 O desenho cartesiano do corpo-máquina e a consolidação da ciência moderna

O contexto de grandes transformações e de uma profunda crise dos princípios da tradição filosófica predominante foi o solo fértil para que a modernidade despontasse como a convergência de diferentes vertentes em uma nova concepção de homem e de mundo. Dentre essas vertentes, ganhou proeminência o racionalismo cartesiano, por ter conseguido reunir e sistematizar todos os ideais defendidos durante os acontecimentos do Renascimento.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) – animado pelas grandes descobertas científicas que se desenvolveram na época e seguindo o curso da história metafísica que já se desenhava desde o pensamento antigo – tornou-se o filósofo mais representativo do

pensamento moderno, sendo considerado, inclusive, seu fundador (MARCONDES, 2001). Isto porque foi ele o grande responsável por sistematizar os princípios do pensamento moderno e estabelecer um solo firme e constante para todo o conhecimento científico, a partir do desenvolvimento de um método de acesso a ele.

Heidegger (2009) destaca que essa posição de Descartes surgiu da necessidade do homem renascentista que, ao renunciar a receber a determinação de sua existência unicamente através da fé, da autoridade da Bíblia e do ensino religioso, passou a depender de si mesmo e, por isso, procurou apoiar-se em algo que lhe desse confiança e esperança, um *fundamentum absolutum inconcussum*, ou seja, um fundamento absoluto e indubitável.

Partindo, então, da ideia de que a ciência antiga havia adotado concepções errôneas e equivocadas acerca do mundo, Descartes propôs a reformulação de todo o conhecimento desenvolvido até então, tendo como ponto de partida a busca de uma verdade primeira, certeza básica e universal, que não pudesse ser posta em dúvida.

A filosofia de Descartes é dominada pelo projeto de ancorar firmemente a ciência num fundamento que poderia legitimar a pretensão de conhecer o mundo exterior em toda a sua verdade. Ele é defensor da nova ciência, que privilegia as matemáticas como instrumentos de conhecimento dos fenômenos naturais. Em concordância com Galileu, Descartes pretende que as matemáticas descrevam o mundo como ele é na realidade e não somente tal como ele se apresenta ao espírito humano ou como a ciência chega a interpretá-lo (SCRIBANO, 2012, p. 199).

Descartes teve como referência marcante as ideias de Galileu, principalmente no que se refere à concepção de um mundo físico-natural, de existência independente, e a utilização da razão como fundamento para o acesso à realidade. Sob essa influência, o filósofo propôs a noção de uma unidade das ciências e da harmonia essencial entre as leis naturais ou físicas e a leis matemáticas. Utiliza a árvore como modelo explicativo, conforme descrito abaixo:

Desde que haja adquirido o hábito de encontrar a verdade nestas questões, deve começar a aplicar-se à verdadeira Filosofia, cuja primeira parte é a Metafísica, que contém os princípios do conhecimento. Entre os quais se encontra a explicação dos principais atributos de Deus. Da imaterialidade das nossas almas e de todas as noções claras e simples que residem em nós. A seguinte é a Física, e depois de termos encontrado os verdadeiros princípios das coisas materiais, devemos examinar, na generalidade, como todo o universo é composto; seguidamente, e em particular, a natureza da Terra e de todos os corpos que se acham mais comumente à sua volta, tal como o ar, a água, o fogo, o íman e os minerais. No seu seguimento, é necessário investigar, também em particular; a natureza das plantas, dos animais e, sobretudo, do homem, a fim de encontrarmos as outras ciências que nos são úteis. Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria (DESCARTES, 1997, pp. 21-22).

Deste modo, embora viesse sendo constituída desde a Idade Média, que por sua vez, já era devedora dos gregos, é por meio de Descartes que a ciência moderna foi sistematizada enquanto uma unidade, cujos principais fundamentos se caracterizaram pelo princípio da universalidade da razão e o fato de que todos os domínios do saber, quer se tratassem da matéria ou de um ser vivo, da natureza ou dos astros, poderiam ser referidos ao mesmo método de acesso ao conhecimento, e submetido às mesmas leis fundamentais da física. Portanto, é decorrente desses princípios fundamentais que encontramos no racionalismo cartesiano o aperfeiçoamento da concepção de homem que já vinha sendo desenvolvida no Renascimento: aqui se desenharam os contornos finais da concepção do corpo-máquina.

Ainda analisando a metáfora da árvore, vale salientar que Descartes não se limitou apenas a construir uma metodologia complexa em favor das ciências, mas também se dedicou arduamente a dar a elas um fundamento metafísico muito elaborado: Deus, a alma e a relação da alma com o corpo constituem o objeto de uma ampla reflexão que também está presente na filosofia cartesiana, pelo menos tão profundamente quanto suas contribuições ao desenvolvimento do conhecimento científico (PINHEIRO, 2012).

Em sua obra *Meditações sobre a filosofia primeira* (*Meditationes de prima philosophia, 1641*), Descartes analisou minuciosamente os pressupostos metafísicos de sua filosofia. Utilizando a razão como caminho, colocou em dúvida todo e qualquer conhecimento passível de engano, universalizando-a ao ponto de duvidar até mesmo da existência de um verdadeiro Deus. Com isso, chegou à sua primeira grande certeza, o *cogito*: “e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou alguma coisa [...] cumpre concluir e ter por constante que esta posição ‘eu sou, eu existo’ é necessariamente verdadeira [...]” (DESCARTES (1973a, p. 125-126).

A formulação da dúvida metódica se configurou a etapa inicial da argumentação cartesiana, que, a partir dela, colocou em questão todo o conhecimento adquirido, toda a ciência clássica, todas as crenças e opiniões já estabelecidas da época. Para Descartes, a dúvida se mostrou um caminho necessário, posto que dentre esses conhecimentos e crenças, muitos se revelaram ser comprovadamente falsos e outros demonstraram necessitarem de maiores justificativas (MARCONDES, 2001).

Para o filósofo, somente as ideias claras e distintas, aquelas completamente isentas de dúvida, poderiam ser consideradas verdadeiras e servir de base para o conhecimento científico. Reé (2000) enfatiza que, por conta disso, o discurso metafísico cartesiano acabou

por agravar o estreitamento da questão do mundo reduzindo-o às coisas da natureza, ou seja, aqueles aspectos materiais da realidade do mundo que poderiam ser representados pelas ideias claras e distintas – em outras palavras, pelos conceitos e métricas da física matemática.

Em sua obra *O Discurso do Método* (*Discours de la méthode*, 1937), o filósofo francês descreveu os quatro preceitos fundamentais constituintes do seu método:

O primeiro era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...]. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas possíveis e que fossem necessárias para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer [...]. E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 2011, pp. 54-55).

Tal descrição aponta para o fato de que o método de Descartes é analítico, consistindo em decompor pensamentos e problemas em partes e dispô-las em sua ordem lógica. Segundo Capra (2006), esse método analítico de raciocínio é provavelmente a maior contribuição do filósofo à ciência, pois tornou-se uma característica essencial do moderno pensamento científico e provou ser extremamente útil no desenvolvimento de teorias científicas e na concretização de complexos projetos tecnológicos.

Conhecer através do método científico cartesiano significa, então, reduzir a complexidade das coisas: dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas, baseadas em leis de medição e quantificação, entre as partes do que se separou. As qualidades intrínsecas aos objetos são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades e as medidas em que eventualmente se podem traduzir. O que não é mensurável é cientificamente irrelevante (SANTOS, 2010).

Destarte, é através do método da dúvida que Descartes chegou à formulação do *cogito ergo sum* (penso, logo existo). No ato do duvidar, o filósofo considerou que existia ao menos a ação de duvidar e, para essa ação, teria de haver um sujeito, alguém que duvida. Assim, se um sujeito pensa, logo existe. A única certeza seria o pensamento do sujeito que pensa, pois o pensamento que duvida permaneceria o mesmo no ato de duvidar. Instaurou-se nesse ideal cartesiano a evidência primeira de uma alma, de uma subjetividade, de um sujeito fundamento de seus atos e de suas representações. Na análise de Renaut (2004), o reconhecimento da razão como a capacidade máxima humana convidou a modernidade filosófica a considerar o próprio homem como o fundamento da verdade.

Decerto, foi a partir da ideia de que seria possível a eliminação de toda e qualquer dúvida, que Descartes chegou ao fundamento inabalável do *cogito* como critério único e evidência da verdade. Heidegger (2009) adverte que o conceito cartesiano de verdade remete à verdade das coisas no sentido da objetividade dos objetos, de sua representação. Neste seguimento, a verdade se refere ao âmbito daquilo que pode ser verificado de modo claro, óbvio, seguro e indubitável para o “eu” que representa.

Heidegger (2012b) também aponta para o fato de que o conceito cartesiano de verdade é derivado do entendimento da tradição medieval que, por sua vez, encontra na filosofia aristotélica a sua raiz. A verdade medieval, *veritas*, é definida como *adaequatio intellectus ad rem*: adequação entre o intelecto e a coisa, derivada da definição aristotélica citada por Heidegger (2012b, p. 284-285): “as ‘vivências da alma’, as *noemata* (‘representações’) são adequações às coisas”. A construção de todo o conhecimento científico passou a ser balizado por esse ideal: o mundo como representação e a verdade como certeza de representação.

Para os medievais, o que garantia essa equivalência entre o intelecto humano e o conhecimento do mundo possível, era o princípio metafísico divino do homem como criação divina, “homem como imagem e semelhança de Deus”, animal dotado de alma, alma como lugar privilegiado do intelecto, detentor de certa cognoscibilidade sobre as coisas do mundo. Descartes também recorreu a Deus para fundamentar a possibilidade do conhecimento humano, o que instituiu outro pressuposto metafísico de sua filosofia.

Ao analisar as ideias claras e distintas em oposição às ideias confusas e enganosas, o filósofo definiu como ideias inatas, além do próprio cogito, a ideia de Deus, de perfeição e infinitude, de extensão e movimento. É através das ideias de perfeição e infinitude que Descartes encontrou a evidência para a existência de Deus, ao concluir que, posto que o homem é um ser finito e imperfeito, somente Deus, único ser perfeito e infinito, poderia ter inculcado na alma humana essas ideias e possibilitado, assim, que ele pudesse ser capaz de conhecer as verdades do mundo.

Portanto, resta tão-somente a ideia de Deus, na qual preciso considerar se há algo que não possa ter provido de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que as coisas existem) foram criadas e produzidas. [...] A existência de Deus é evidente e necessária, pois como teria eu a ideia de uma substância infinita, sendo eu uma substância finita, ou mesmo como teria eu a ideia de perfeição, não sendo eu perfeito, se essas ideias não tivessem sido colocadas em mim por alguma substância verdadeiramente infinita e perfeita? (DESCARTES, 1973a, pp. 149-150)

Conforme salienta Scribano (2012), Descartes estabeleceu três provas da existência de Deus: primeiramente, somente Deus poderia ter causado a ideia de Deus e, desde o momento em que o espírito humano possui verdadeiramente essa ideia, significa que Ele Existe; por conseguinte, somente porque é dotado da existência de Deus, que o espírito humano é capaz de conceber as ideias de infinito e de perfeição; e, finalmente, somente porque Deus é um ser infinitamente perfeito, que o espírito humano, mesmo sendo ele imperfeito, é capaz de conceber tais ideias.

Com isso, Descartes buscou alcançar a garantia de que o conhecimento humano poderia pretender à verdade, ainda que o espírito humano fosse desprovido da essência perfeita e infinita que somente Deus possui. Nesse sentido, seu racionalismo foi alicerçado na necessidade da existência divina para a realização de sua operação fundadora, uma vez que, para o filósofo francês, é somente Deus que garante e permite ao homem as verdades necessárias concernentes às leis da física e da matemática.

Finalmente, chegamos ao último pressuposto metafísico da filosofia cartesiana: o dualismo psicofísico que Descartes elaborou no sentido de indicar a existência de duas substâncias distintas no homem e independentes uma da outra: a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*). O homem, por um lado, é uma *res cogitans*, uma substância que pensa a si mesma e, por outro, uma *res extensa*, uma substância material.

Também me parece que este é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma enquanto substância completamente distinta do corpo. Porque, examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou *pensamento* precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos (DESCARTES, 1997, p. 29).

Desse modo, ficaram estabelecidos os traços fundamentais da concepção racionalista de homem: de um lado, a subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si; e por outro, a exterioridade do corpo, como *res extensa*, concebida mecanicamente (VAZ, 1991). A antropologia de Descartes cindiu-se, então, em uma metafísica do espírito e uma física do corpo, cuja ideia clara e distinta das substâncias as mostra como naturezas distintas que podem subsistir independentes, ou seja, uma sem a outra: o ser pensante cujo pensamento é seu fundamento; e o corpo, enquanto uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade, submete-se às leis do movimento e da mecânica (SCRIBANO, 2012).

Uma consequência fundamental da antropologia racionalista cartesiana é, pois, o progressivo abrandamento da distinção entre natural e artificial, associada à separação entre o sujeito racional e a natureza, decorrente principalmente da consolidação do paradigma mecanicista na explicação de todo fenômeno que possui a extensão como propriedade. “A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismos cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que os impeça de desvendar os seus mistérios” (SANTOS, 2010, p. 49). No caso do corpo humano, ele também foi reduzido ao seu mecanismo maquinal, o que abriu caminho para a sua apreensão experimental e objetiva pela ciência.

Os seres vivos, inclusive o homem, tornam-se, nesta concepção, comparáveis aos autômatos. Ou seja, para Descartes, o corpo é semelhante a uma máquina, que se opera automaticamente, com seus fluidos e mecanismos. Há uma passagem do *Discurso do Método* em que Descartes discorre sobre os autômatos em uma clara analogia ao corpo humano:

Isso não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos autômatos, ou máquinas moventes, a indústria dos homens pode criar, utilizando poucas peças em comparação com a grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, hão de considerar esse corpo como uma máquina, a qual, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e possui em si movimentos mais admiráveis do que nenhuma das que podem ser inventadas pelos homens (DESCARTES, 2011, p. 95).

O corpo humano é comparado a uma organização de peças que funcionam de acordo com as leis da física e da mecânica. É pela compreensão da máquina que se deve explicar o funcionamento do corpo. A diferença entre o corpo humano e uma máquina seria apenas o aperfeiçoamento e o grau de complexidade que o primeiro apresenta, dado o fato de que fora criado pelas mãos de Deus, o grande e perfeito criador do universo.

Ainda no *Discurso do Método*, Descartes (2011) expôs seus estudos na área da fisiologia, a partir da descrição de alguns fenômenos explicados pelos mecanismos corporais. Sobre isso, Ortega (2008) ressalta o fascínio de Descartes pelo estudo da anatomia, sobre o qual o filósofo se ocupou intensamente durante uma década, chegando a visitar diariamente açougues durante um inverno à procura de carcaças para os seus estudos anatômicos.

A partir desses estudos, além do modelo mecânico do corpo, Descartes também esboçou um segundo modelo do corpo objetivado, o corpo cadáver da tradição anatômica: “Me considero, em primeiro lugar, como tendo um rosto, mãos, braços, e toda esta máquina composta de carne e ossos, tal como aparece em um cadáver, à qual designo com o nome

corpo” (DESCARTES, 1973a, p. 127). Nota-se nessa passagem a analogia clara que o filósofo faz entre corpo e máquina, bem como a equivalência colocada entre o corpo humano de maneira geral e o cadáver desprovido de vida, o que indica a radicalidade da *res extensa* cartesiana, destituída de qualquer outra dimensão que não seja a da materialidade e da extensão. “A imagem do cadáver vem naturalmente sob a pena de Descartes, denotando assim a reificação, a ausência de valor de que o corpo é objeto” (LE BRETON, 2013, p. 95).

O ideal do corpo-máquina também aparece em diversos outros momentos da obra cartesiana. Em *Meditações*, há uma passagem em que o corpo humano é comparado a um relógio composto de rodas e contrapesos (DESCARTES, 1973a). Já na obra *O Homem (L’Homme, 1664)*, o corpo é concebido como uma estátua ou máquina de terra que Deus forma de maneira a tornar-lhe o mais semelhante a Ele possível (DESCARTES, 2009).

Nessa última obra, especialmente, Descartes expôs seus estudos acerca da composição anatomofisiológica humana, na qual a mecânica é adotada como seu modelo explicativo. Ao apresentar o corpo humano como recurso comparativo à máquina artificial, esse texto pode ser considerado um estudo preliminar e fundamento da ciência médica.

Por outro lado, é importante ressaltar que, a despeito da visão mecanicista e reducionista do corpo na filosofia cartesiana, existe também outra noção pouco conhecida em que Descartes propôs a união entre a alma e o corpo (ORTEGA, 2008), embora não tenha sido um ponto amplamente desenvolvido por ele. Em *Meditações*, por exemplo, é possível encontrar uma indicação dessa união, quando o filósofo utiliza a metáfora de um piloto em seu navio para apontar que a conjugação entre corpo e alma não se dá apenas sob o modo de um acoplamento ou alojamento de um dentro do outro, mas que se trata mesmo de uma mistura que compõe um todo único.

A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc, que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio (...) Pois, com efeito, todo esses sentimentos de fome, sede, de dor, etc. nada são exceto maneiras confusas de pensar que provem e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (DESCARTES, 1973a, pp. 189-190).

Mas apesar de considerar a possibilidade de uma “mistura”, de uma conjugação⁵ entre corpo e alma, Descartes não abriu mão do dualismo, continuando a afirmar as diferenças essenciais entre as substâncias pensante e extensa. O homem permanece como uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, que não necessita de um local e nem depende de coisa material alguma para existir, e que não deixaria de ser o que é mesmo se o corpo não existisse (DESCARTES, 2011).

Nesse sentido, o corpo não é necessário à existência do sujeito pensante, uma vez que a sua essência é o pensamento e este independe do corpo para existir. De modo mais radical, o filósofo chega a afirmar que, embora reconheça a existência no homem de uma certa faculdade passiva de sentir, de conhecer as ideias das coisas sensíveis do mundo, qual seja, um corpo ou alguma substância de natureza corpórea, essa faculdade existe em alguma substância diferente do homem, ou seja, ela não faz parte do homem (DESCARTES, 1973b).

Considerando essa dualidade, parece-nos inconciliável e contraditório pensar a possibilidade de uma união entre corpo e alma dentro da teorização cartesiana. Isso porque fica difícil compreender como se dá essa união quando se leva em consideração que se trata de duas substâncias completamente distintas e independentes uma da outra. Como é possível que essas substâncias possam, então, misturar-se e convergir-se em um todo único?

De acordo com Pinheiro (2012), Descartes precisou se esforçar para elaborar coerentemente uma tese sobre tal união. Ao atestar a existência de sentimentos involuntários, como dor, fome e sede, por exemplo, que não se enquadrariam no rol das ideias claras e distintas, mas seriam maneiras confusas de pensamento provenientes da ação de certa faculdade sensível presente no corpo e que afetariam a alma, o filósofo desenvolveu a noção de união substancial, através da qual o homem sente e percebe ter um corpo. Trata-se de uma união de caráter substancial, e não accidental, uma vez que se não houvesse tal união, o homem não produziria sentimentos, apenas conheceria seu corpo por ideias claras e distintas.

⁵A ideia do ser humano composto de corpo e alma não é originária de Descartes, pois já estava presente na filosofia de Platão e Aristóteles. Apesar da influência dos dois modelos, o platônico (que já apresentava uma noção prévia do dualismo) e do aristotélico (reivindicador da união substancial, na qual não é possível pensar a alma separada do corpo), o dualismo cartesiano não é o mesmo de seus predecessores. Com ele, essa noção é levada a último cabo, no sentido da adoção de uma posição clara, por meio da qual corpo e alma são substâncias metafisicamente distintas e compreendidas separadamente, mas ao mesmo tempo, o filósofo se preocupa em atestar também a existência de uma conjugação entre as mesmas (PINHEIRO, 2011). Considerando o seu projeto maior de encontrar as verdades do mundo e estabelecer a partir delas um conhecimento universal, o ponto chave do interesse de Descartes não é apenas o de apontar a evidência metafísica da distinção de natureza entre alma e corpo apenas, mas de encontrar um método que consiga explicar a relação ou interação entre essas substâncias sem ferir a harmonia de sua “árvore do conhecimento” (Cf. p. 27). Desse modo, sendo a Metafísica a raiz e a Física o tronco, o ramo que delas brotam e que pode ser responsável por explicar essa relação é a Medicina.

Em *Os Princípios da filosofia (Principia Philosophia, 1644)*, Descartes descreve a forma como a alma está unida ao corpo:

Devemos concluir também que determinado corpo está mais estreitamente unido à nossa alma do que os outros [que estão no mundo], porque percebemos claramente que a dor e outras sensações nos advém sem as termos previsto, e que a nossa alma, através de um conhecimento que lhe é natural, julga que estas sensações não procedem só dela, enquanto coisa que pensa e só enquanto está unida a uma coisa extensa [que se move devido à disposição dos seus órgãos], e a qual propriamente se chama o corpo do homem. Mas não cabe aqui explicar isto com mais cuidado (DESCARTES, 1997, p. 29).

Em *O Homem*, o filósofo utiliza da fisiologia para localizar a alma no corpo:

Quando Deus unir uma alma racional a essa máquina, sobre o que eu pretendo discorrer mais adiante, ele lhe dará sua sede principal no cérebro e a fará de tal natureza que, de acordo com as diversas maneiras pelas quais serão abertas as entradas dos poros que estão na superfície interna desse cérebro por intermédio dos nervos, ela terá diversos sentimentos (DESCARTES, 2009, p. 297).

Em ambos os casos, Descartes prometeu, mas não chegou a retomar esses temas com vistas a elucidar a questão, deixando vários pontos inexplorados e aparentes contradições. Foi somente em sua última obra, *As Paixões da Alma*⁶ (*Les Passions de l'âme, 1649*), que Descartes dedicou-se com afinco à questão, por meio da elaboração do conceito de paixão.

De modo geral, as paixões nada mais são que pensamentos que Descartes (1973b) especifica como sendo aqueles relacionados às percepções, diferenciando-se dos outros gêneros de pensamento. As paixões são definidas, então, como percepções, ou sentimentos, ou emoções que são causadas, mantidas e fortalecidas não pela alma, mas por algum movimento do corpo. Isto quer dizer que as paixões, enquanto eventos da mente, são pensamentos imateriais, porém possuem sua gênese na matéria, ou seja, no corpo.

Também por sua imaterialidade, a alma é una e indivisível. Na mesma obra, o filósofo afirma que ela não está localizada em apenas uma parte do corpo, mas está unida a todo ele. Apesar disso, alega que há no corpo um lugar que se constitui a sua sede principal, onde a alma exerce suas funções de modo mais particular do que em outras partes. Esse lugar não é o cérebro, nem o coração, como se costumava considerar, mas a chamada glândula

⁶Interessante pontuar que foi uma troca de correspondências com a princesa Elisabeth da Boêmia, ocorrida durante os anos de 1643 a 1649, que impulsionou Descartes em aprofundar sua investigação acerca da relação entre o corpo e a alma. A princesa buscava orientações a respeito de como tratar certos padecimentos que a acometiam frente aos revezes de sua vida; ela buscava uma forma de “curar o corpo com a alma”. Dentre as inúmeras questões levantadas, Elisabeth insistiu na insuficiência da explicação cartesiana para a compreensão da união substancial, em como a alma poderia mover o corpo e o corpo causar paixões na alma considerando o contexto radical da concepção dualista, o que levou Descartes a escrever seu tratado sobre as paixões da alma. (PINHEIRO, 2012).

pineal, que se localiza no centro do cérebro (DESCARTES, 1973b). É ela que vai estabelecer o ponto de contato entre os movimentos do corpo e as percepções da alma.

Não obstante a dificuldade teórica enfrentada pela noção de união substancial, é neste contexto que as paixões deverão ser entendidas, porque, embora sejam pensamentos, elas são causadas pelo corpo. O que a doutrina cartesiana sustenta é que as paixões humanas não são funções orgânicas. Elas têm o corpo como origem, mas são eventos da alma, na medida em que são sentidas por ela, visto que as sensações, apetites e emoções são experiências que não têm existência fora da mente. É a alma que sente, não o corpo. Para que aconteça uma paixão humana é necessário, portanto, além de uma alma, um corpo que a cause, pois a paixão não é uma produção da alma, mas algo que a afeta (PINHEIRO, 2012, p. 87).

A despeito do desenvolvimento da perspectiva de uma união substancial e do empenho dedicado por Descartes no esclarecimento dessa ideia, continuou carecendo de argumentos mais sólidos a explicação encontrada pelo filósofo para fundamentar a união entre corpo e alma. Um dos pontos que chama a atenção refere-se ao fato do filósofo ter afirmado que sua intenção era explicar as paixões não como filósofo ou orador, mas como físico (DESCARTES, 1973b; PINHEIRO, 2012). Nesse sentido, impõe-se a questão: se as paixões, por serem uma categoria do pensamento, são incorpóreas, ou seja, são experiências subjetivas que acontecem na alma, embora sejam causadas no corpo, como e por que explicá-las apenas do ponto de vista orgânico e mecanicista? Como movimentos da extensão podem ser transferidos para qualidades na alma?

Segundo Pinheiro (2012), para compreender as paixões em sua gênese, seria necessário considerar a sua etiologia somática. O foco de interesse é voltado para as bases fisiológicas das emoções, o que acarreta uma ciência também preocupada com o físico, perdendo o caráter preponderantemente metafísico. Na concepção cartesiana, enquanto o processo que desencadeia as paixões é mecânico, podendo ser explicado à luz das leis físicas, a vivência da paixão trata-se de uma experiência intrinsecamente obscura e confusa. Estabelece-se uma fisiologia pensada em termos mecanicistas que não pode ser estendida à compreensão das paixões como um todo, a não ser às suas bases orgânicas. A experiência subjetiva das paixões, colocada de lado, não se torna alvo do interesse científico.

Adotando a concepção de um sistema dualista pelo qual se estabelece uma distinção e uma relação de causalidade entre os processos corpóreos mecânicos e as sensações mentais resultantes, Descartes buscou estabelecer uma regularidade e previsibilidade dessas sensações mentais, reduzindo o foco do interesse justamente à sua constituição material e mecânica, visto que considerou que somente essa constituição poderia ser explicada e quantificada.

Percebemos, assim, que o desenvolvimento da noção das paixões por Descartes está intimamente vinculado ao seu projeto maior de estabelecer um conhecimento científico universal, fundamentado na submissão de todos os fenômenos mundanos e humanos, inclusive os subjetivos, à apreciação do método científico e às interpretações por meio das leis físicas. Não sendo possível mensurar quantitativamente o efeito ou a experiência subjetiva das paixões humanas, restringiu-se o foco da análise à sua gênese fisiológica, sendo esta a base na qual se desenvolveu a Medicina Moderna, e também a Psicologia.

A medicina pode ser considerada um apêndice da física, na medida em que se fundamenta nos princípios gerais da mesma para explicar a anatomia e a fisiologia. É na medida em que a medicina se fundamenta na física, isto é, que a visão do corpo humano empregado na medicina é uma extensão da teoria sobre os corpos físicos, que a psicologia cartesiana poderá ser compreendida em vinculação com a ciência natural (PINHEIRO, 2012, p. 66).

Tendo reduzido o corpo ao seu aspecto material (sendo desconsiderada qualquer outra dimensão que o constitua), e estabelecido o princípio de causalidade entre os mecanismos corpóreos e as sensações da alma, a concepção do corpo-máquina, em última instância, tornou-se uma ferramenta metodológica e um ideal regulador no desenvolvimento das ciências médicas e, conseqüentemente, serviu de alicerce para o vertiginoso crescimento das tecnologias de manipulação desse corpo.

1.3 Dos desdobramentos da concepção cartesiana à crise do paradigma científico

A ideia cartesiana do corpo-máquina foi ainda mais radicalizada durante o Iluminismo do século XVIII através do médico Julien Ofray de La Mettrie (1709-1751) e a publicação de sua principal obra *O homem-máquina (L'Homme machine, 1748)*. La Mettrie levou a concepção mecanicista de Descartes ao seu extremo materialista, encobrando ainda mais o aspecto metafísico. Para o médico, os homens eram em tudo próximos dos animais e também não tinham alma, eram meras máquinas, conjuntos de engrenagens puramente materiais, sem nenhuma substância espiritual, como pretendia Descartes (ROUANET, 2003).

La Mettrie considerou a concepção da *res cogitans* cartesiana uma complicação desnecessária e exaltou a *res extensa* como o único fundamento humano. O que se chamou de alma nada mais é que um princípio material localizado no cérebro. O pensamento constitui uma simples função da matéria orgânica que se autorregula e que tudo comanda. É ela que

garante a liberdade humana, princípio iluminista também defendido pelo médico: o homem é uma máquina programada para o exercício de sua autonomia (ROUANET, 2003).

Esse pensamento revolucionário de refletir o homem destituindo-o do fundamento da *res cogitans* opôs-se ao referencial vigente de seu tempo, pois a ideia dominante da época era a da alma racional, da alma pensante como a responsável pelos fenômenos psíquicos e privilegiada em relação ao corpo. Também na esfera religiosa, a alma mantinha o seu *status quo*: sagrada e imortal, ela era considerada a expressão máxima de Deus no homem e no mundo, o liame entre o terreno e o divino.

Por outro lado, embora La Mettrie tenha sido duramente criticado e perseguido por conta de seu posicionamento, torna-se válido ressaltar que o mesmo, deixando-se animar pelo espírito de sua época, apenas seguiu o rumo que a ciência galileiana-cartesiana já havia encaminhado no sentido da matematização e mecanização do mundo e do homem. Serviu de inspiração para o médico francês não apenas o dualismo cartesiano, como também a grande revolução física e matemática empreendida pelo seu contemporâneo, Isaac Newton (1643-1727). Com o surgimento da física newtoniana, finalmente, ocorreu a concretização do projeto galileiano-cartesiano e da revolução científica no sentido de tornar a natureza comprovadamente um sistema mecânico que poderia ser manipulado e controlado.

Santos (2010) salienta que na mecânica newtoniana, a grande hipótese moderna seiscentista do mundo-máquina, passível de ser determinado, conhecido e controlado, tornou-se um dos pilares da ideia de progresso que ganhou corpo no pensamento europeu iluminista do século XVIII, bem como lançou as bases para a transformação tecnológica do real, da qual a contemporaneidade ainda é testemunha.

A física newtoniana, a realização culminante da ciência seiscentista, forneceu uma consistente teoria matemática do mundo, que permaneceu como sólido alicerce do pensamento científico até boa parte do século XX. A apreensão matemática de Newton era bem mais poderosa do que a de seus contemporâneos. Ele criou um método completamente novo - hoje conhecido como cálculo diferencial - para descrever o movimento de corpos sólidos, um método que foi muito além das técnicas matemáticas de Galileu e Descartes (CAPRA, 2006, p. 58).

Assim, foi uma consequência inevitável da visão de homem e de mundo que vinha se desenvolvendo que as ciências dos séculos XVIII e XIX tomassem como seu modelo a física newtoniana. A convergência desse processo, da eclosão do renascimento à consolidação da ciência como a única via de acesso à verdade, não apenas deu origem a uma nova concepção do homem e do mundo, como transformou profundamente a vida prática humana em seu

âmbito social, político, cultural, dentre outros. Esses campos essencialmente humanos, por sua vez, também cederam ao domínio científico, configurando o espaço epistemológico no qual se constituíram as chamadas ciências humanas e sociais. Miranda (2015) enfatiza que, frente à pretensão de ser ciência, o método científico acabou por se tornar a força e prisão dessas ciências: história, psicologia, psiquiatria, sociologia, antropologia, filosofia, entre outras. Todas elas se deparam com aquele aspecto do ser homem que a ciência não consegue apreender em sua totalidade, todas elas se deparam continuamente com o incontornável que rege e reina na essência da ciência.

Dentre elas, como um exemplo de especial interesse dentro da proposta do presente trabalho, a Psicologia surgiu tardiamente no século XIX com objetivo de tentar resgatar a subjetividade, em seu âmbito não material, ao domínio da ciência natural, não apenas para conhecer e explicá-la, mas principalmente, para seu controle e normatização, no sentido de eliminar as individualidades e qualquer interferência subjetiva que pudesse prejudicar a neutralidade necessária ao progresso científico. A Psicologia é, pois, mais uma prova de como o homem deixou de ser apenas um possível pesquisador, sujeito do conhecimento, para vir a se tornar também um possível objeto da ciência.

De acordo com Figueiredo e Santi (2013), o alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) costuma ser reconhecido como o pioneiro na formulação de um projeto de psicologia como ciência independente baseada no entendimento físico-fisiológico do psiquismo humano, embora ele também tenha se preocupado em estudá-lo em seu âmbito social. No entanto, a despeito de Wundt ter conferido à Psicologia uma posição intermediária, entre o campo experimental fisiológico e o sociocultural (dualidade esta que também alude a possível uma herança cartesiana), foi o primeiro que ganhou maior notoriedade e permitiu que a Psicologia fosse reconhecida como uma ciência natural independente.

Wundt foi o primeiro a criar um laboratório para o desenvolvimento de pesquisas psicológicas. Com o método experimental e em situações controladas, o psicólogo buscou analisar os elementos da experiência imediata e as formas mais simples de combinação desses elementos; com método comparativo da sociologia e filologia, por meio na análise de fenômenos culturais, investigou categorias específicas da subjetividade, como o pensamento e imaginação (FIGUEIREDO e SANTI, 2013).

Wundt defendeu a ideia da existência de uma causalidade física ao lado da ideia de uma causalidade psíquica. Encontrando dificuldade em explicar a ligação entre elas, acabou

por criar duas psicologias, a Psicologia fisiológica experimental e a Psicologia dos povos (FIGUEIREDO e SANTI, 2013). E na esteira de seu precursor, outros psicólogos tentaram garantir o lugar desse infante campo do conhecimento no rol das ciências legítimas.

Psique e Psicologia surgiram, conforme conclui Heidegger (2009), como tentativas equivocadas de objetificação do homem. E o equívoco, por sua vez, reside na inadequação da utilização do método científico-natural no estudo de algo que não possui materialidade passível de ser evidenciada e comprovada.

A justificativa da psicologia consiste no fato de que ela reconheceu algo não-material, e sua limitação é que ela queira determinar isso pelo método da pesquisa material das ciências naturais. A justificativa da psicologia consiste apenas em seu ponto de partida e no fato de levar a sério o não-material, mas aí sua justificativa já termina, porque ela estuda este não-material com métodos inadequados. É uma justificativa para algo injustificado (HEIDEGGER, 2009, p. 256).

Se a Psicologia nasceu enquanto ciência já no bojo de uma crise, não se pode dizer o mesmo das outras ciências naturais que tem como objeto exclusivamente o humano em sua organicidade/materialidade. A convergência das concepções modernas acerca do corpo com o método científico-natural, no projeto de alcançar uma ciência universal, impulsionou descomunalmente as pesquisas em biologia, fisiologia, anatomia, e na medicina de uma forma geral, e influenciou decisivamente a ascensão do modelo biomédico emergente ao representante do saber oficial e verdadeiro sobre o corpo. Com o empreendimento anatomo-fisiológico, abriu-se o caminho que depreciou os saberes e tradições populares e, em contrapartida, legitimou as práticas biomédicas. O saber sobre o corpo se tornou o apanágio oficial de um grupo de especialistas protegidos pelas condições de racionalidade de seus discursos e pela calculabilidade de suas práticas (LE BRETON, 2013).

Para Capra (2006), a abordagem cartesiana do corpo-máquina foi coroada com êxito, especialmente na biologia e medicina, ao mesmo tempo em que também limitou as direções da pesquisa científica. O problema é que os cientistas, encorajados por seu êxito em tratar os organismos vivos como máquinas, passaram a considerar como critério de validade científica apenas esse âmbito do corpo. Sobre esse ponto, Le Breton (2013) afirma que o saber biomédico centrado apenas na anatomofisiologia apostou no corpo e não no homem, levando a uma fragmentação e reificação do fenômeno humano. O mesmo autor descreve uma situação em que fica perceptível essa reificação, na qual dois médicos contemporâneos de Vesalius, ao inclinarem-se sobre o corpo morto de um jovem homem, afirmaram que este cadáver já não era mais nem o filho, nem o amigo, mas apenas um belo exemplar da máquina

humana. Vê-se, que na constituição do seu saber, a medicina ocidental colocou o homem entre parênteses e voltou-se apenas para seu corpo. “O saber médico é anatômico e fisiológico. Ele oculta o sujeito, sua história pessoal, sua relação íntima com o desejo, a angústia ou a morte; ela negligencia a trama relacional na qual se insere, para considerar apenas mecanismo corporal” (LE BRETON, 2013, pp. 340-341).

Queremos apontar que o grande problema que se coloca não é necessariamente o progresso científico em si, mas o fato de que ele terminou por se transformar em um modelo totalitário, no qual o único conhecimento considerado como certo e verdadeiro é aquele que se submete ao seu domínio, à sua abordagem teórico-metodológica. “A crença na certeza do conhecimento científico está na própria base da filosofia cartesiana e na visão de mundo dela derivada, e foi aí, nessa premissa essencial, que Descartes errou” (CAPRA, 2006, p. 53).

Um dos equívocos centrais do paradigma científico moderno é registrado por Santos (2010), ao afirmar que o comportamento humano, enquanto fenômeno subjetivo, ao contrário dos fenômenos naturais, não pode ser descrito e explicado com base apenas nas suas características exteriores e objetificáveis, uma vez que um mesmo ato externo pode corresponder a sentidos de ação muito diferentes. Podemos inferir que Descartes já havia chegado a essa conclusão em seus estudos sobre as paixões, e talvez por essa razão, tenha reduzido o campo do interesse científico à etiologia fisiológica das emoções, uma vez que não seria possível encontrar uma regularidade previsível e universal se levasse em consideração na sua análise a experiência subjetiva e singular humana.

Por outro lado, a despeito do avanço científico tecnológico e da grandiosidade de sua obra, entre o final do século XIX e início do século XX, deu-se o começo de grandes transformações no campo do conhecimento científico, configurando-se um período de crise em que emergiu a necessidade de uma reavaliação do conceito de ciência, dos critérios de certeza e da relação entre a ciência e a realidade. Isso porque, passado o momento mais eufórico do entusiasmo da modernidade e da ascensão do homem a “mestre e possuidor da natureza”, como Descartes (2011, p. 102) assim almejou, as contradições do descomedido progresso científico elevaram-se ao estado de conflitos, incertezas e dissoluções que caracterizaram o período de transição entre os séculos XIX e XX, e que continuam a marcar decisivamente, já no século XXI, a nossa contemporaneidade: “chegamos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios” (SANTOS, 2010, p. 50).

O que Nunes (2004, p. 38) enfatiza ao afirmar que os “momentos de crise são períodos críticos de revolução científica, nos quais se abandona uma perspectiva dominante de conhecimento – que chamamos de paradigma – e procede-se a uma revisão de conceitos”. Santos (2010) complementa essa ideia, pois considera a crise do paradigma científico dominante o resultado interativo de uma pluralidade de condições teóricas e sociais, que apontam para o fato de que a difusão do conhecimento científico em todos os âmbitos da vida humana permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se fundou.

O autor menciona quatro condições de caráter teórico – aos quais volta a sua atenção, não tratando das condições sociais –, que correspondem aos novos paradigmas que surgiram e colocaram em cheque verdades científicas já estabelecidas: a teoria da relatividade; a mecânica quântica; a crítica ao rigorismo matemático e o avanço nas áreas da microfísica, química e biologia. Essas novas concepções teóricas carregam o mérito de perfurar alguns dos princípios fundantes da ciência moderna tradicional, como por exemplo, o conceito de lei e de causalidade e o rigor matemático.

Tais condições também são assinaladas por Heidegger (2012b) como novas tendências que surgiram em quase todas as disciplinas no sentido de colocar suas pesquisas em novos fundamentos. A matemática, por exemplo, a despeito de que era aparentemente a mais rigorosa e sólida, considerada inclusive a base de todas as outras ciências, não escapou de ter seus fundamentos abalados, através do conflito que se deu entre o formalismo e intuicionismo. Além da matemática, o filósofo cita também:

A teoria da relatividade na *física* nasceu da tendência de apresentar o nexó próprio da natureza tal como ela se institui “em si” mesma. [...] Na *biologia*, surge a tendência de questionar o organismo e a vida independentemente das determinações do mecanicismo e vitalismo para, assim, definir, de maneira nova, o modo de ser do vivo como tal. Nas *ciências históricas do espírito*, acentuou-se o empenho pela própria história através da tradição e de sua transmissão. A *teologia* procura uma interpretação mais originária do ser do homem para Deus, já prelineada e restrita pelo sentido da própria fé [...] (HEIDEGGER, 2012b, pp. 45-46).

Figueiredo e Santi (2013), bem como por Marcondes (2001) denunciam que a crise do paradigma científico acompanhou também uma crise na própria noção do sujeito moderno. As novas descobertas acabaram por colocar em xeque a soberania do "eu racional". A atitude de confiança otimista e de exaltação cega das ciências deu lugar a um sereno ceticismo e a uma crítica ao lugar da racionalidade humana como saber soberano, uma vez que a ciência deu e continua dando sinais de seus limites no que diz respeito ao homem enquanto tal.

É fato que o desenvolvimento dessas novas teorias apontaram certos limites à racionalidade do sujeito moderno. Apesar disso, notamos que a ciência continuou a prosperar, apresentando-se como um instrumento neutro e inabalável, posta a serviço de fins que a ultrapassam e a partir dos quais ela estabelece seu valor; tudo se torna meio para a realização do projeto cartesiano de tornar o homem senhor e possuidor da natureza (RENAUT, 2004).

No mesmo sentido, Miranda (2015) também sinaliza que, a despeito da crítica à concepção de cientificidade durante o século XX, a objetividade e a calculabilidade continuam a reger o lugar mesmo que define o comportamento da ciência. Heidegger (2008d) chega a afirmar que, na verdade, a crise que até hoje se ouve falar, não é exatamente uma crise dos fundamentos, mas uma crise somente de alguns conceitos de determinadas ciências.

Mas nesse fato se estabelece uma contradição característica do dualismo cartesiano corpo-alma, sujeito-objeto, uma vez que observamos que a soberania do sujeito racional moderno é continuamente abalada pelo fato de que ele próprio tornou-se também objeto, tomado como ente simplesmente dado, como máquina biológica. Assim, ao mesmo tempo em que o homem acredita dominar a natureza pela via da ciência e da técnica, ele próprio acaba sendo por ela dominado. Submete e está ele mesmo submetido ao seu domínio.

A reificação do humano e da natureza à concepção mecanicista talvez tenha levado justamente, além das condições teóricas, às condições sociais da crise do paradigma da ciência moderna referidas por Santos (2010). Isso porque é no contexto social que se evidenciaram conflitos nas mais diversas esferas da vida humana: na qualidade do meio ambiente e das relações sociais, na saúde, na economia, na cultura e na política.

Capra (2006) situa inúmeros aspectos da crise que se traduzem em fenômenos geradores de grande preocupação na sociedade contemporânea, como por exemplo, o acontecimento das grandes guerras e os ataques nucleares; a deterioração do meio ambiente; as altas taxas de mortalidade por doenças nutricionais e infecciosas nos países subdesenvolvidos em contraposição as altas taxas de morbidade de doenças crônicas e degenerativas nos países industrializados, como as cardiopatias e o câncer; situações de pobreza extrema, desemprego e inflação; o crescimento desenfreado nos números de casos de transtornos psicológicos, como a depressão e a esquizofrenia; sinais de desintegração social, incluindo o recrudescimento de crimes violentos, acidentes e suicídios, do alcoolismo e do consumo de drogas. Dentre esses fenômenos, podemos o incluir também o da tecnificação do corpo e da vida humana, âmbito de interesse deste trabalho.

Neste sentido, Santos (2010) alerta para o fato de que o que a ciência ganhou em rigor das últimas décadas do século passado, perdeu em capacidade de autorregulamentação, gerando o clima de insegurança e de incerteza característico de nossa contemporaneidade.

O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objetivar os fenômenos, os objetualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza [...]. A retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites da nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta pelo valor humano do afã científico assim concebido. Esta pergunta está, no entanto, inscrita na própria relação sujeito/objeto que preside à ciência moderna, uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis (SANTOS, 2010, p. 54).

Diante do exposto acima, percebemos que a referida crise do paradigma científico parece se referir muito mais a uma crise de seu sentido, de seus fundamentos, do que propriamente de sua cientificidade. Não há como duvidar dos grandes feitos tecnológicos da civilização ocidental propiciados por um método que se fundamentou na concepção mecanicista do mundo e do homem. Entretanto, a aceitação de que o método científico é o único meio válido de compreensão do mundo e a única via de acesso à verdade desempenhou um importante papel na instauração de nosso atual desequilíbrio (CAPRA, 2006).

Nesse contexto de incertezas e inseguranças, muitos movimentos surgiram como reações contrárias ao projeto cientificista, principalmente no âmbito das ciências humanas, das ciências sociais e da filosofia, produzindo assim, novos modelos de conhecimento e novas possibilidades de interpretação da realidade. E conforme sinaliza Nunes (2004), concerne justamente a esse período de crise a elaboração de *Ser e tempo* (*Sein Und Zeit*, 1927) pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), um dos maiores pensadores do século XX.

Mas Heidegger não foi o precursor da crítica filosófica que empreendeu (embora tenha dado a ela contornos próprios). A Edmund Husserl, seu mestre (1859-1938), é dado o mérito de ter iniciado um movimento filosófico, a Fenomenologia, que, a nosso ver, se configura a principal corrente de pensamento a fazer frente às ciências naturais, não apenas por ter se empenhado em denunciar as contradições inerentes aos fundamentos da primeira, mas também por ter proposto um novo modo de pensar a construção do conhecimento.

Husserl define a fenomenologia como uma ciência que visa analisar a consciência humana de forma rigorosa, investigando o que a ela aparece em absoluto, enquanto fenômenos puros. Trata-se também de um “método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico” (HUSSERL,

1986, p. 46). O filósofo propõe, então, um recomeço radical na ordem do saber por via da atitude fenomenológica: o voltar o nosso olhar diretamente para a experiência (ou vivência), buscando apreender reflexivamente o sentido dessa vivência para uma consciência que está em relação direta com a realidade concreta (mundo).

Partindo do lema “retorno às coisas mesmas” e do conceito de intencionalidade, Husserl promove uma reformulação da ideia de consciência, ao tirá-la do lugar de coisa física e naturalizada, compreendendo-a agora como movimento, não fechada em si mesma, mas em relação direta com o mundo, em constante atitude intencional, o que o leva a reformular a ideia de sujeito do conhecimento e a repensar a relação sujeito-objeto (BRITO, 2011).

Destacamos também a importância da fenomenologia husserliana para a Psicologia que, desde o início, foi tematizada nas obras de Husserl, desde a crítica ao psicologismo da época até o desenvolvimento de uma Psicologia fenomenológica, despojada do método científico-natural em favor da atitude fenomenológica, devendo orientar-se exclusivamente para as experiências internas individuais constituídas pelas vivências intencionais do homem em sua relação constante e direta com o mundo (BRITO, 2011).

Amadurecida a fenomenologia, Husserl, por fim, inclinou-se a refletir acerca da transformação que ele próprio testemunhava, infligida pelo espírito científico da época, que culminou no domínio desmedido da técnica sobre o mundo e sobre os homens e encaminhou a sociedade europeia a uma crise sem precedentes, levando à supervalorização da atitude natural, ao agir irrefletido e vazio de sentido das práticas científicas e principalmente, ao distanciamento entre o homem e o seu mundo-da-vida.

Martin Heidegger, prodigioso aluno de Husserl, embora tenha se mantido na esteira de um discurso contrário ao das ciências, e no âmbito de uma pensar fenomenológico (em sua compreensão própria da mesma), acabou por se distanciar da fenomenologia husserliana, por negar-se a concordar com o primado ontológico da consciência transcendental estabelecida por Husserl. Seu pensar foi mais além, assim como também foram o seu questionamento e a sua crítica à tradição metafísica, ganhando a forma de uma destruição. Sua ambição consistiu, pois, em retomar, ou mesmo perseguir a questão que ele considerou como sendo a mais fundamental e originária, todavia, esquecida pela tradição: o sentido do Ser.

O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras. Na verdade, essa frase foi a fâsca que provocou a pergunta: qual a unidade desses significados múltiplos de ser; na verdade o que significa ser? (HEIDEGGER, 2009, p. 158).

Animado por uma vontade de “destruição e subversão”, como enfatiza Nunes (2004), o filósofo alemão promoveu uma verdadeira revolução conceitual a partir da elaboração de uma ontologia fundamental acerca do sentido do Ser. Seu fio condutor partiu tanto da desconstrução da história da metafísica em suas estações mais decisivas, como do método da fenomenologia hermenêutica. Especialmente em *Ser e Tempo*, inaugurou uma compreensão mais ampla de homem, diferente da concepção do sujeito moderno, considerando ser fundamental para essa compreensão a analítica de sua existência em relação com o mundo, ou seja, de seu ser-no-mundo. Seu desafio consistiu, de modo geral, em um relembrar, um desocultar o lugar originário em que toda experiência é possível. É isso que importa ser pensado, pois se mantém velado por toda a história da tradição metafísica (STEIN, 2003).

A questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. *Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental* (HEIDDEGER, 2012b, p. 47).

Por tudo que ontologia de Martin Heidegger representou e pela possibilidade que a mesma introduziu de pensar o homem e o mundo para além do âmbito científico, optamos por apresentar, a partir de seus pensamentos, uma possibilidade de compreensão acerca do corpo, que não o restringiu ao domínio de sua materialidade, mas, principalmente, o considerou enquanto fenômeno, âmbito da experiência singular do homem em sua relação com o mundo.

2 A CORPOREIDADE DO *DASEIN*: UMA POSSIBILIDADE DE PENSAR O CORPO SOB A ÓTICA HEIDEGGERIANA

Este capítulo tem como principal intento apresentar a possibilidade de pensar uma concepção do corpo para além da concepção moderna do “corpo máquina”, que o abreviou ao seu aspecto meramente orgânico ou fisiológico. Para tanto, utilizamos o viés da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, tomando como ponto de partida a analítica existencial do *Dasein*, posto que entendemos que nessa analítica repousa uma concepção de homem e de mundo contraposta à da tradição filosófica moderna.

Por outro lado, é sabido que, à época da elaboração de *Ser e Tempo*, Heidegger não se deteve à questão do corpo, chegando mesmo a negligenciá-la quase que completamente. A esse propósito, há uma passagem em *Seminários de Zollikon (Zollikon Seminare, 1987)*, na qual, ao ser duramente questionado sobre esse “descaso”, o filósofo responde que o corpo evidenciou-se como uma das questões mais difíceis para ele e que no período do desenvolvimento de *Ser e Tempo*, não conseguiu esclarecer muito a respeito.

Foi, portanto, durante palestras proferidas a médicos e estudantes de medicina durante os anos de 1959 a 1969, sob a organização de Medard Boss – que culminaram no desenvolvimento da obra em discussão, que Martin Heidegger pode dar atenção privilegiada à reflexão acerca do corpo. Como fizera em todo seu pensamento, iniciou sua investigação desconstruindo a concepção de corpo da tradição – que, como já situamos, perpassa pela questão da noção de sujeito – para posteriormente, elaborar uma concepção mais fundamental e originária, inserindo, finalmente, a corporeidade (*Leiblichkeit*) à sua analítica existencial.

2.1 Do sujeito cartesiano ao *Dasein*

Conforme situado no primeiro capítulo, a separação mente-corpo que pressupôs o dualismo cartesiano possibilitou ao ser humano ser interpretado sob a ótica desta dualidade: como um organismo biológico assim como os outros organismos, e também como um animal racional. O homem, enquanto *res cogitans*, é um sujeito dotado de alma, cuja essência reside no ato de pensar. Já seu corpo é mero acessório e não possui a mesma natureza de sua alma,

pois é uma *res extensa*, uma substância material, passível de ser conhecida e desvelada, assim como as demais coisas do mundo, pelas leis da física e da mecânica.

Nesse contexto, o corpo humano, assim como toda a realidade material do mundo, tornou-se o objeto próprio do âmbito da investigação científica na medida em que pode ser concretamente investigado, controlado, explicado e representado sob os moldes do novo método, este delimitado pela cognitividade de um sujeito racional. A relação sujeito e objeto e o ideal mecanicista/materialista adotado a partir de então deu impulso à consolidação do paradigma científico moderno como única via de acesso à verdade do mundo considerada segura e capaz de possibilitar ao homem o controle sobre a natureza.

Por outro lado, mediante a crise desse paradigma, conceitos e fundamentos foram revisados, ao passo que novas formas de conhecimento foram desenvolvidas. Na esfera da filosofia, damos destaque neste trabalho à ontologia fundamental de Heidegger, cuja proposta de destruição da tradição metafísica moderna contribuiu profundamente para a renovação do campo filosófico e inaugurou uma nova compreensão do homem e do mundo, a partir daquela que se constituiu a principal tarefa do filósofo no decorrer de toda sua obra: a questão sobre o sentido de Ser. No tocante à obra *Ser e tempo*, diz o fenomenólogo:

O presente tratado visa, em princípio, elaborar a questão do ser. Dentro desse quadro, a destruição da história da ontologia, essencialmente ligada à colocação da questão e apenas possível dentro desta história, só poderá ser conduzida no que diz respeito às estações decisivas e fundamentais da sua história (HEIDEGGER, 2012b, p. 61).

Isso quer dizer que, embora a intenção final de Heidegger fosse afastar-se da tradição e desenvolver uma nova ontologia fundamental, tendo como fio condutor a questão do Ser em geral, antes de tudo, ele se voltou à história da tradição pelo caminho de uma destruição da mesma, buscando abalar sua enrijecida estrutura e remover os seus entulhos.

[...] é necessário, então, que se abale rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se *o fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 2012b, p. 60-61).

Importante ressaltar que a vontade de destruição dessa antiga ontologia, cuja metafísica é seu alicerce, não carrega em si o significado de uma aniquilação, mas sim, de uma desconstrução. Até mesmo porque, como pontua Vattimo (1996), o seu desenvolvimento não consistiu um mero acidente de percurso que pode ser desconsiderado como um passo

teórico em falso, nem mesmo um acaso ou um lapso, como o próprio Heidegger pondera. O discurso metafísico fundou um modo de ser essencial ao homem, enraizou-se em sua existência e tem modulado a história da humanidade desde os seus primórdios até os dias atuais, sendo a tecnociência sua expressão máxima na contemporaneidade.

A teoria cartesiana é o grande salto da metafísica ocidental que encaminha o homem para o desenvolvimento científico-tecnológico sem precedentes, mas, no caminho até aqui percorrido, é possível notar que não se trata simplesmente de meras deliberações arbitrárias de um pensador solitário que escolheu a matemática como método de acesso aos entes, mas do desenvolvimento daquilo que já vinha se desenhando na própria história da metafísica (BRAGA, 2013, p 46).

Não sendo possível desfazer a metafísica ou mesmo dispensá-la, o compromisso assumido por Heidegger foi o de tornar transparente os equívocos dos seus fundamentos e, a partir daí, apresentar a proposta de uma nova reflexão, mais fundamental e originária, que recolocasse em voga a questão do Ser. A desconstrução que propôs o filósofo não foi uma espécie de ruptura com a história metafísica, mas um reposicionamento da mesma.

Durante o desenvolvimento de seu pensamento, uma das principais críticas de Heidegger foi dirigida aos fundamentos da tradição filosófica moderna, ordenados em uma metafísica da subjetividade que moldou a concepção de homem vigente na época – e até hoje. Dentre esses fundamentos, destacamos a noção de sujeito desenvolvida pelo cartesianismo e tematizada em seus principais fundamentos no primeiro capítulo deste trabalho.

O filósofo concluiu que interpretações humanistas do ser humano como sujeito composto por uma subjetividade não indicaram o que há de mais central e fundamental no que concerne ao homem, uma vez que tais visões se respaldaram em teorias essencialistas que privilegiaram a razão em detrimento do ser, ou seja, focalizaram-se em regiões privilegiadas do ser que passaram a guiar toda a problemática a partir de então, “(o *ego cogito* do Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao Ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do Ser” (HEIDEGGER, 2012b, p. 60).

A desconstrução heideggeriana começou por um dos pontos centrais do pensamento cartesiano, e fundamento absoluto do pensamento moderno: o “*cogito ergo sum*”, “penso, logo, sou”. Para tanto, Heidegger afirmou ser necessário elucidar esse ponto que permaneceu obscuro, tendo em vista que o sentido do *sum* foi negligenciado por Descartes.

Com o “cogito sum”, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido de ser do “sum”. [...] A interpretação comprova porque Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do cogito por ter descoberto sua certeza absoluta (HEIDEGGER, 2012b, p.63).

A reflexão sobre o sentido do *cogito sum* dada por Descartes levou a interpretar o *sum* (ser, existência) como uma consequência lógica do *cogito* (pensamento), colocando o primeiro numa relação de dependência ao segundo, ou seja, só existo porque penso. Todavia, Descartes “só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 90). Logo, a questão fundamental e originária sobre o ser do homem foi deixada de lado pela primazia do eu pensante cartesiano.

Descartes chega à sua posição a partir da vontade de construir algo absolutamente certo e seguro, e não a partir de uma relação fundamental direta daquilo que é, ou da questão do ser. Que algo é e pode ser, ao contrário, é determinado de acordo com o parâmetro da evidência matemática (HEIDEGGER, 2009, p.147).

É, pois, a vontade de subversão e de destruição dessa ordem filosófica, conforme aponta Nunes (2004), que animou Heidegger na direção da questão sobre o sentido do Ser. Guiado por essa questão, o filósofo voltou-se para o único ente que tem a possibilidade de questionar o Ser, que é capaz de interrogar e de relacionar-se com seu ser, designado por ele como *Dasein*⁷, que nada mais é que o ente que nós mesmos sempre somos, o ente que, sendo, coloca em jogo seu próprio ser. O ser, que está em jogo no ser deste ente é sempre meu, no sentido da singularidade (HEIDEGGER, 2012b). A partir daí, a proposta de uma ontologia fundamental torna-se também uma analítica existencial do *Dasein* em sua relação com o Ser, que precede toda psicologia, antropologia ou biologia.

Rée (2000) afirma que a peculiaridade dessa interrogação sobre o Ser, própria do ente que nós somos, dá-se no fato de que estamos envolvidos com ela o tempo todo, mesmo sem perceber. “Sempre que nos orientamos no mundo e lhe damos, ou falhamos em dar-lhe algum sentido, relacionamo-nos de algum modo com a questão do significado do ser: a formulação dessa questão coincide com o âmbito de nossa existência” (RÉE, 2000, p.15).

⁷*Dasein* é um termo corriqueiro da língua alemã, que, para o português, traduz-se de diversas formas: presença, ser-aí, ser-no-mundo, existência. Neste trabalho, optaremos por manter o termo original, inclusive, nas citações utilizadas em que constar uma tradução, esta será substituída pelo termo original. Ainda sobre a utilização do termo *Dasein*, Rée (2000, p.16) afirma: “se nos sentirmos desconfortáveis diante desse estrangeirismo, devemos simplesmente nos lembrar de que a palavra alemã *Dasein* é absolutamente coloquial. Não é um termo técnico, e como *Daseins* somos simplesmente entidades com atitude ontológica”.

“Existir é ontologizar”, ainda que não estejamos conscientes disso ou que não saibamos do que isso se trata. Ou seja, o *Dasein* é essencialmente determinado em Ser o seu ser, enquanto existente, enquanto estar-lançado para esta ou aquela possibilidade, e, de todo modo, isso significa que ele se compreende em seu ser, que ele já nasce em uma compreensão de ser.

Heidegger nos mostra que o caminho acontece por duas vidas: o ser é, pela compreensão, a possibilidade de acesso ao ente. Concomitantemente, o acesso aos entes só é possível porque o *Dasein* compreende o ser (e não porque ele dispõe de um fundamento outro, como a razão, para conhecer os entes). Essa questão é central no pensamento heideggeriano e dela se ramificam dois princípios primordiais, que conduzem do início ao fim toda a sua elaboração teórica (STEIN, 2003). O primeiro trata-se da circularidade hermenêutica que é própria dessa relação e que de modo algum equivale a uma questão lógica, mas de que todo compreender se dá num movimento circular entre ser e ente.

O segundo é que, em contraponto à equivalência entre ser e ente subjacente ao *cogito* cartesiano, Heidegger afirma a diferença ontológica entre Ser e ente. Esclarece Leão (1969): ente é tudo o que é, em seu modo específico de ser. Ser é a diferença ontológica, fundamento de possibilidade do ser do ente. E continua: o esquecimento do Ser não é outra coisa senão o esquecimento da diferença ontológica e esta é o que é mais digno de ser posto em questão, o alvo de uma investigação fundamental, cuja metafísica da tradição não consegue dar conta.

No que se refere ao conceito de *Dasein*, Haar (1990) considera que a sua elaboração levou a um descentramento da posição do homem, na medida em que o objetivo da analítica heideggeriana não foi o de constituir uma nova antropologia, mas liberar uma via que permitisse colocar em voga a questão do Ser. Porquanto, durante o desenvolvimento de *Ser e Tempo*, Heidegger evitou o uso de termos como homem, sujeito, vida, para não remeter aos preconceitos epistemológicos aos quais os mesmos se vinculavam, isso porque o *Dasein* é diferente do homem-sujeito da metafísica moderna cartesiana.

Se Heidegger não estava interessado em desenvolver uma antropologia geral do *Dasein* é porque sua proposta nunca teve a pretensão de ser uma ontologia completa do *Dasein*, esgotando toda a sua investigação a partir do estabelecimento de propriedades que engessassem o homem a um modo único de ser. Ao contrário, a investigação heideggeriana sempre esteve preocupada menos com a realidade concreta ou substancial do homem e mais com a questão do ser e o seu modo especial de manifestar-se e, nesse manifestar, colocar em jogo a existência do *Dasein*. Sobre isso, diz ainda Heidegger (2012b, p. 54):

Com vistas a uma possível antropologia e igualmente a uma fundamentação ontológica da antropologia, a interpretação que se segue só poderá fornecer alguns ‘fragmentos’, embora não sem importância. A análise do *Dasein*, porém, não é somente incompleta, mas também provisória. Ela começa explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações de ser. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória do *Dasein* exige uma retomada com bases ontológicas mais elevadas e autênticas.

Conforme sinaliza Nunes (2004) e Braga (2013), a analítica do *Dasein* é, na realidade, um momento constitutivo, um caminho provisório para o desenvolvimento da questão sobre o sentido do ser. Não era o *Dasein* o fim último de *Ser e tempo* – embora praticamente toda a obra seja dedicada à sua analítica, mas o sentido do ser em geral, ao qual Heidegger acabou por se dedicar com maior tenacidade nos seus escritos dos anos de 1930 em diante, que demarcou a denominada segunda fase⁸ de seu pensamento.

Em *Ser e tempo*, a investigação acerca da questão do sentido do ser recebeu o aporte do método fenomenológico, nesse caso, reinterpretado por Heidegger em íntima relação com a hermenêutica (NUNES, 2004). O filósofo toma emprestado o conceito clássico da fenomenologia husserliana, reinterpretando-a como “um deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 74).

Na sua releitura, o fenômeno que realmente interessa e que se deixa ver a partir de si mesmo é justamente o ser dos entes. E o mostrar-se aqui não é um mostrar qualquer, no sentido da aparência ou da manifestação, mas o desvelar daquilo que, na maioria das vezes, não é evidente, posto que se mantém oculto ou distorcido numa primeira aproximação e na maioria das vezes. Mas ao que se mostra, mostra-se enquanto *logos*⁹ (linguagem).

Logos, em seu sentido originário é o que diz e faz ver a partir daquilo sobre o que se fala, como um revelar aquilo de que trata a fala para quem fala e para todos que falam uns com os outros. Por ser um deixar e fazer ver, ele pode ser falso ou verdadeiro, mas não no sentido da tradição metafísica, cuja a verdade e a falsidade são categoria definidas a partir do

⁸Sobre essa divisão do pensamento heideggeriano em duas fases, Nunes (2004) afirma que não existe um Heidegger diferente em cada uma delas, como muitas vezes se sugere, mas dois momentos distintos de um mesmo pensamento que mutuamente se esclarecem e se complementam. É somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, mas é também somente pelo segundo que o primeiro foi possível. E é principalmente a questão sobre a essência da verdade que costura essa virada (*Kehre*) (Cf. HEIDEGGER, 2000c).

⁹O conceito de *logos*, na tradição filosófica moderna, é reduzido ao âmbito da razão, juízo, intelecto. Se o conceito de veritas é concordância entre o juízo e o objeto, a atestação de sua verdade ou falsidade dá-se no *logos* como o enunciado do juízo, que diz o que é verdadeiro ou falso (HEIDEGGER, 2012). Nosso filósofo, de maneira clara, resume a transformação do mundo ocorrida na esteira da filosofia metafísica do seguinte modo: a *physis* se converte em ideia, a verdade em correção, o *logos* se faz enunciado, origem das categorias. “‘Ideia’ e ‘categoria’ serão no futuro os dois títulos a que se submeterá o pensar, o fazer e o julgar, toda a existência do Ocidente” (HEIDEGGER, 1969, p. 208).

princípio de concordância entre juízo e intelecto. O “ser verdadeiro” é retirar o ente de seu velamento, é descobrir o ente em seu ser, bem como o “ser falso” é o encobrimento, é o velar-se do ser do ente. Por isso é que se trata em Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica, porque sua investigação exige o desvendar, o desencobrir o sentido do ser dos entes.

Essa questão se torna central na investigação fundamental e, por sua vez, encaminha Heidegger à reflexão sobre a verdade, mas não no sentido da *veritas*¹⁰ da tradição metafísica, e sim, a verdade em seu sentido originário, que remonta aos gregos antigos, verdade enquanto *aletheia*, que quer dizer revelação, desvelamento, desocultamento (HEIDEGGER, 1969; 2012b). Nosso filósofo chega ao conceito originário de verdade justamente a partir da reinterpretação dos conceitos de *phainomenon* e *logos*. Verdade, em seu sentido originário, quer dizer poder descobrir e fazer ver o ente em seu ser como algo desvelado pela e na linguagem (HEIDEGGER, 2012b).

Essa nova noção de verdade permite a Heidegger superar a oposição entre sujeito e objeto e a relação de objetividade que fundamenta o conhecimento, já que não se trata mais da verdade como adequação entre a coisa (objeto) e o intelecto (sujeito), mas do puro e simples desvelar-se do ente cujo compreender do *Dasein* se dá antes de qualquer conceituação ou predicação do ente enunciada em uma proposição pela via de uma linguagem formal.

Como método de desvelamento do ser dos entes enquanto fenômeno e a partir do *logos* originário, no pensamento heideggeriano, a fenomenologia se torna ontológica. E como ontologia, é uma hermenêutica, na medida em que “a descritividade fenomenológica tem o alcance de um trabalho de interpretação aplicado ao *Dasein* – não de fora para dentro, mas de dentro para fora, uma vez que parte do *Dasein* e é pelo *Dasein* mesmo conduzida” (NUNES, 2004, p. 12), indicando uma circularidade compreensiva e interpretativa que é própria do modo de ser do ente que somos, ou seja, sua existência já é, desde sempre, hermenêutica.

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício do interpretar. [...] A hermenêutica do *Dasein* torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que o *Dasein*, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do *Dasein* como interpretação ontológica de si mesmo adquire um terceiro sentido específico – embora primário do ponto de vista filosófico -, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica da história fatural (HEIDEGGER, 2012b, pp. 77-78).

¹⁰Cf. p.30.

Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009) aponta para uma diferenciação entre os fenômenos ônticos – aqueles que são percebidos sensorialmente e tematizados empiricamente pelas ciências – e os fenômenos ontológicos, não percebidos sensorialmente. Considera os segundos como hierarquicamente anteriores aos primeiros, ou seja, para perceber, por exemplo, uma mesa enquanto a mesa que ela é, é preciso já estar, de antemão, disposto e envolvido junto aos entes que se lhe vem ao encontro.

O *Dasein* já sempre se encontra numa certa interpretação do ser, por isso, possui o primado ôntico-ontológico frente aos demais entes. Heidegger (2012b), então, parte da analítica existencial do *Dasein* enquanto ente existente para então chegar à elaboração de uma ontologia fundamental sobre o sentido do Ser.

Onticamente, o *Dasein* distingue-se dos outros entes por ser determinado em seu ser pela existência. Sendo determinado pela existência, é em si mesmo também ontológico, pois existindo, compreende o seu ser e o ser do outros entes que se lhe vem ao encontro, sejam eles outros *Daseins* ou entes que não possuem seu mesmo modo de ser, tornando-se, portanto, a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias (HEIDEGGER, 2012b).

Tal análise levou o pensamento heideggeriano a considerar a essência (*Wesen*)¹¹ desse ente que somos como sendo concebida a partir mesmo de seu existir, ou seja, que a essência do *Dasein* está fundada em sua existência (*Existenz*) (HEIDEGGER, 2012b). Por quanto, a existência nada tem a ver com o termo tradicional *existentia*, que remete ao ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*) como mera substância, como simples-presença. O filósofo utilizou a palavra existência aludindo-a a uma derivação do termo *ek-sistere* (aglutinação da preposição *ek* e do verbo *sistere*), que significa “mostrar-se”, “estar fora”, ou seja, ultrapassar a realidade presente na direção da possibilidade, da abertura¹² ao ser em cujo ente que somos se constitui.

Nessa reflexão de Heidegger encontra-se outro ponto de desconstrução, dessa vez, direcionado à própria concepção de essência do homem da tradição moderna, que é herdeira de preconceitos presentes nos gregos e nos medievais: a concepção aristotélica do homem pensado como *zôon lógon échon* (animal dotado de fala), posteriormente interpretada pelos medievais no âmbito metafísico como *animal rationale* (animal racional, animal acrescido de

¹¹No pensamento heideggeriano, essência (*Wesen*) é um termo muito utilizado e não corresponde à essência no sentido de natureza ou quiddidade, no sentido de uma substancialidade. Antes, designa a estrutura em que vigora, que desenvolve a força de seu vigor, o agir (Nota de Emanuel Carneio Leão, Cf. HEIDEGGER, 1967, p.23); ou ainda, o perdurar, enquanto presente, a presença e a ausência (HEIDEGGER, 1969).

¹²Heidegger (2012b) denomina a abertura também como clareira (*Lichtung*).

alma, de uma transcendência divina). Conforme aponta Braga (2013) em sua leitura de Heidegger (1967), essa concepção sucede primeiramente da concepção biológica do homem como um animal, que se baseia na interpretação latina das ideias gregas de *zoe* e *physis*¹³, e a ela acrescenta-se o aspecto da *anima*, do homem como sujeito, como pessoa, como possuidor da razão. Na metafísica, a essência do homem está vinculada, pois, à sua *animalitas*.

Ao se apropriar desses preconceitos, Descartes os radicalizou reduzindo o homem ao seu aspecto de ser simplesmente dado, negligenciando completamente a questão do Ser, que subjaz e (ao mesmo tempo) sobrepõe o ente. O homem pensado a partir de um dualismo – uma *res cogitans*, que o diferencia pela sua razão e o transforma em sujeito do conhecimento, e uma *res extensa*, que o iguala a qualquer matéria passível de ser objetificada – se tornou o alicerce para a estruturação do modelo científico em todas as suas disciplinas, da física à biologia ou até mesmo da psicologia, e que, apesar dos enormes resultados alcançados, continuou a evidenciar sua deficiência posto que não se propôs a questionar ontologicamente a vida humana em sua relação com o Ser.

Assim, ao reposicionar a essência do ente que somos para a existência (*Existenz*), Heidegger evidenciou o equívoco da reificação do homem em uma dualidade de substâncias, reduzido ora a sujeito cujo pensamento é ponto de partida para a elaboração do conhecimento, ora à matéria que se torna o objeto desse conhecimento. A relação desse sujeito com o mundo, e até consigo mesmo foi encerrada às regras de um método universal, levando as ciências a tematizá-los, homem e mundo, dentro de certas categorias/propriedades.

Uma vez tendo que recorrer a uma fundamentação mais originária para a constituição do ente que somos no caminho para uma abertura para a questão sobre o sentido do ser, isso afetará também a relação do homem com o mundo tal como estava determinada desde o cartesianismo, ou seja, separada em dualidade de substâncias, entre dois modos de ser não esclarecidos, homem e mundo, *res extensa* e *res cogitans*, subjetividade e objetividade. É a partir do seu retorno destrutivo sobre a tradição que poderá recolocar novamente essa relação partindo de estruturas¹⁴ mais fundamentais (BRAGA, 2013, p. 28).

¹³Heidegger viu no termo *physis* o modo grego do antigo Ser: o vigor reinante que brota; o aparecer das coisas; o perdurar, regido e impregnado por ele. *Physis* significava ainda todos os entes: o céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e ainda os deuses. “*Physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável” (HEIDEGGER, 1969, p. 45). Posteriormente, o termo passou a ser concebido apenas como natureza física, perdendo seu sentido essencial.

¹⁴Heidegger (2012b) denominou as estruturas fundamentais que constituem ontologicamente o *Dasein* em sua relação com o ser de “existenciais” (*Existenzial*). Sobre esse ponto, na obra *Seminários de Zollikon*, o filósofo afirma que o termo existencial é usado à diferença de categorial. Categoria no uso moderno significa uma classe ou grupo a que pertencem determinadas coisas (HEIDEGGER, 2009). O filósofo também as diferencia da análise que se dá ao nível ôntico, concreto e individual, utilizando para esta o termo existenciário (*Existenziell*).

Partindo da desconstrução do sujeito cartesiano, Heidegger cunhou uma nova concepção de homem, o *Dasein*, cuja estrutura mais originária e fundamental é a sua existência, no sentido da *ek-sistência*. “O homem não é homem pelo fato de ser presente e verificável como tal, mas é por ek-sistir o *Dasein*, por suportá-lo, por assumir e conservar a abertura do ente e, sujeitando-se a ela, formá-la” (HEIDEGGER, 2009, p. 340).

Assumir e conservar a abertura é, pois, assumir a responsabilidade de poder-ser, ou não, deste ou daquele modo. É, pois, no estar-lançado (*Geworfftheit*) numa facticidade (*Faktizität*), em que se estabelecem as contingências ao mesmo tempo de possibilidades e de limitações no mundo em que se encontra que o *Dasein* exerce seu poder-ser. Destarte, sendo a existência determinada pela facticidade, Heidegger (2012b, p. 204) nos diz que se não se deve considerar a possibilidade do existir como um “poder-ser solto no ar” no sentido da “indiferença do arbítrio”, na medida em que, sendo essencialmente aberto no mundo:

O *Dasein* já caiu em determinadas possibilidades, e sendo o poder-ser que ele é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesmo o *Dasein* é a possibilidade de ser que está entregue a sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada (HEIDEGGER, 2012b, p. 204).

Nesse sentido, entende-se que o poder-ser desse ente que somos não se dá livre e aleatoriamente, porque está, desde sempre, condicionado às circunstâncias que o mundo fático impõe e as quais não controlamos nem determinamos, mas apenas e somente nos vemos lançados e entregues a nossa responsabilidade de assumir, ou não, nosso poder-ser.

Logo, o estar-lançado na facticidade implica ao *Dasein* uma relação com o mundo, que, conforme alerta Nunes (2004), não significa um nexos de continuidade entre um e outro, nem mesmo uma relação de encaixe, ou ainda, como diz o próprio Heidegger (2012b), uma relação de acréscimo, como se pudesse o *Dasein* ser igualmente com ela ou sem ela.

Pelo seu caráter essencial de estar-lançado, o *Dasein* já sempre se encontra junto aos outros entes que se lhe vem ao encontro, sejam eles dotados ou não do seu mesmo modo de ser. Esses outros entes somente tem a possibilidade de serem des-velados pelo *Dasein* quando mostram-se em si mesmos, dentro do mundo que o circunda. A esta relação de co-pertinência originária entre os entes Heidegger (2012b) chamou de ser-no-mundo (*in der Welt sein*).

O ser-em (*In-sein*) que constitui o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, abre ao ente a sua espacialidade¹⁵ (*Räumlichkeit*) na cotidianidade mediana do mundo circundante que a ele lhe é familiar. Espacializar não significa, aqui, ocupar geometricamente um espaço físico delimitado. Ao contrário, o mundo é espacial à medida que o ser-no-mundo constitutivo desse ente que somos já sempre descobriu um espaço e o tornou familiar. Do mesmo modo, o espaço não se encontra no ente, mas é o ente que é espacial em sentido originário. Espacializar é o habitar de modo familiar um lugar, o arrumar uma morada.

Acerca desse ponto, Rée (2000, p. 24), afirma que:

Seja enquanto crianças abraçadas a nossas mães, ou motoristas planejando um roteiro em campo aberto, ou cientistas conduzindo um experimento, estamos sempre “já em um mundo”. A “espacialidade” do *Dasein*, como Heidegger a chama, é uma localização humana finita compreendendo lugares qualitativamente diferenciados, e não um espaço geométrico homogêneo permeando um cosmos infinito. Lugares jazem acima ou abaixo de nós, à nossa direita ou esquerda, no nosso caminho ou fora dele, e são definidos pelas várias atividades ou amenidades – cozinhar ou dormir, escovar os dentes ou telefonar – que nele estão “à mão” (*zuhanden*).

Isso significa que, nas suas atividades cotidianas, antes de conhecer os entes enquanto simplesmente dados, como objetos físicos geometricamente determinados e teoricamente tematizados, o *Dasein* já está-junto a esses entes que se apresentam à mão (*Zuhanden*) como instrumentos (*Zeug*), sob os modos de uma relação mais primordial e originária que Heidegger (2012b) denominou ocupação (*Besorge*).

Na ocupação, os instrumentos que vem ao encontro do *Dasein* designam o seu para-que no sentido da finalidade e do manuseio, cujo modo de ser no qual se revelam é o da manualidade (*Zuhandenheit*) (HEIDEGGER, 2012b). Ao mesmo tempo, os instrumentos remetem a outros constituindo uma totalidade conjuntural sobre a qual o *Dasein*, envolvido nela no lidar cotidiano do trato e do uso, produz a obra e confere-lhe significância. Esse modo de envolvimento é tão originário que, na maioria das vezes, passa despercebido.

Por isso, os instrumentos são originários aos entes simplesmente dados e a relação de ocupação é anterior àquela que se estabelece como fundamento das ciências, a relação unidirecional e isenta de mundo, na qual um sujeito indiferente se dirige a um objeto simplesmente dado com a finalidade da apreensão, da previsibilidade, do controle e da aplicabilidade técnica. Por exemplo, o homem não descobriu o fogo ou a roda e as suas

¹⁵Nesse ponto, ao tratar da espacialidade, Heidegger (2012b) fez referência à corporeidade (*Leiblichkeit*), ao considerar que nela acha-se também presente o caráter de direcionamento que é próprio do ser-em em seu espacializar. Chegou a afirmar que se se trata de uma problemática especial, mas que não seria desenvolvida no decorrer da obra em questão, *Ser e Tempo*, como de fato, não foi.

possibilidades de uso através do emprego de procedimentos metodológicos, porque àquela época não existia o conhecimento científico sistematizado sob os moldes de um método. O desvelamento originário do ente enquanto instrumento de uso precede as conjecturas de um sujeito que representa os entes enquanto objetos do conhecimento científico.

Ademais, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* também se relaciona com outros entes que não são algo simplesmente dado e nem algo à mão, mas entes dotados do seu mesmo caráter de abertura, outros *Daseins* que lhe vem ao encontro. Todavia, não se trata de um ente isolado que vai ao encontro de outros entes. Ser-com (*Mitsen*) é um existencial que determina o *Dasein* como co-existente a outros *Daseins* em um mundo compartilhado (*Mitwelt*).

Segundo Spanoudis (1981), ser-com é uma característica fundamental e genuína do *Dasein*, mais especificamente, o como ele se relaciona, atua, sente, pense, vive com os seus semelhantes. Trata-se, pois, de um envolvimento que não se dá voluntariamente, no sentido de algo que é dado ou percebido quando um outro está ao seu lado ou próximo a ele, como se o ser-com fosse uma propriedade que, na ocorrência da presença física do outro, ela introduzir-se-ia a cada vez. Também não se trata de um envolvimento do qual o *Dasein* possa prescindir, pois mesmo que se mostre fechado ou ausente, o outro nunca pode lhe faltar, uma vez que mesmo a sua ausência está sempre referida ao ser-com.

Para Heidegger (2012, p.177), o *Dasein* já sempre é no mundo junto aos outros *Daseins*, mesmo no modo da falta e da ausência, posto que estas:

São modos da co-existência¹⁶ apenas possível porque o *Dasein*, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo. Ser-com é sempre uma determinação do próprio *Dasein*; ser co-existente caracteriza o *Dasein* de outros na medida em que, pelo mundo do *Dasein*, libera-se a possibilidade para um ser-com. O próprio *Dasein* só é possuindo a estrutura do ser-com, enquanto co-existência que vem ao encontro de outros.

Nesse caso, o envolvimento do ente que somos juntos aos outros entes que também existem na abertura dá-se sob os modos de uma relação que Heidegger (2012b) chamou de preocupação (*Fürsorge*), existencial que se funda na constituição de ser do *Dasein* enquanto ser-com. O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o sentir-se tocado pelos outros, são exemplos de preocupação, guiada pelas características básicas do ter consideração (*Rücksicht*) e do ter tolerância (*Nachsicht*) que, de acordo com

¹⁶A tradução desse termo na obra é presença. Neste trabalho, optamos por substituir pelo termo existência, de modo a remeter à essência própria do *Dasein*, mas sem prejuízo à compreensão da ideia apresentada na citação.

Spanoudis (1981), não devem ser consideradas enquanto princípios morais, pois encarnam a maneira como se vive com os outros de uma forma mais originária e primordial.

Tanto o ser tolerante como o ter consideração estão imbricados nos mais diversos modos da preocupação, sejam esses modos deficientes ou não. No entanto, Heidegger (2012b) afirma, o que é ratificado na leitura de Spanoudis (1981), que são os modos deficientes – desconsideração, indiferença, apatia, falta, competição, que caracterizam a nossa convivência (*Miteinandersein*) cotidiana e mediana no mundo das ocupações.

Os modos da preocupação, assim como os da ocupação, imbricam-se também em uma totalidade referencial de significância, uma vez que, enquanto ser-com, o *Dasein* é essencialmente em virtude dos outros, e nessa co-existência simultânea, dá-se a compreensão de si e do outro de um modo mais originário. Não se trata de uma tomada de conhecimento dos outros, mas que a compreensão do outros já subsiste na compreensão do ser do *Dasein*.

A preocupação pode expressar o autêntico modo de ser-com-os-outros do *Dasein*, e se configura um dado essencial na sua constituição enquanto si-mesmo. Todavia, na maior parte das vezes, é sob os modos deficientes de uma preocupação inautêntica que nos encontramos. Ocorre que na convivência cotidiana e mediana no mundo das ocupações, conforme assinala Heidegger (2012b), sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar essas diferenças, ou mesmo, para alcançar os outros que estejam em situação de superioridade, ou ainda, para subjugar aqueles que estão abaixo, dando à preocupação um caráter de afastamento (*Abständigkeit*), de modo que as relações se tornem banais e não causem surpresa. Mesmo sem perceber, o *Dasein* é inquietado pelo cuidado em estabelecer esse intervalo e, nessa inquietação, torna-se dependente, submete-se à tutela do outro – não no sentido de alguém em particular, mas do outro geral, do “a gente”, do “todo mundo”, do impessoal (*das Man*). O *Dasein* deixa de ser ele mesmo, posto que o outro lhe tira o encargo do seu ser. Assim, o todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.

Esse movimento constitutivo da existência, tão característico de nossa época, que Heidegger chamou de “ditadura do impessoal”, se dá nos modos da convivência mediana que aplaina todas as possibilidades de ser ao que é determinado no âmbito do público, ditando e prescrevendo as normas do como viver, do como agir, do como fazer, e vigiando qualquer exceção que venha a impor-se. Nessa convivência, evita-se a possibilidade da diferença e da surpresa, em prol da evidência e da constatação indiferente e tranquila.

A decadência (*Verfallen*) na tranquilidade do impessoal é, ao mesmo tempo, tentadora e alienante, primeiro por possibilitar a familiaridade e a segurança da convivência cotidiana, segundo porque leva ao aprisionamento do *Dasein* em um dado si-mesmo. Ou como diz Braga (2013, p. 29): “a tentação de se manter decadente, a tranquilidade que faz crer que tudo está em ordem, a alienação de a tudo se comparar para garantir-se a si mesmo, e, ao mesmo tempo, o aprisionamento em um si-mesmo que encobre seu caráter de possibilidade”.

Acerca do impessoal, Heidegger (2012b, p.184) exemplifica:

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. [...] Assim, nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos, julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se considera revoltante; achamos revoltante o que impessoalmente se considera revoltante.

No entanto, por mais banal que seja o impessoal, não se trata de algo simplesmente dado, do qual tomamos conhecimento a respeito. Também não é um “sujeito universal” que paira sobre todos os outros ou uma propriedade do *Dasein* enquanto preocupação na vivência cotidiana. O impessoal não deve ser considerado algo negativo, ou mesmo vinculado a uma moral, posto que é um existencial e, sendo um fenômeno originário do *Dasein*, pertence positivamente à sua constituição. A isso corresponde que o *Dasein* se encontra, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, envolvido sob os modos do ser do impessoal que possui várias possibilidades de se concretizar, dentre as quais, as imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente (HEIDEGGER, 2012b).

Sob os modos do impessoal na cotidianidade mediana, o *Dasein* se constitui enquanto impessoalmente-si-mesmo, que é diferente do propriamente-si-mesmo. Mas ambos fazem parte do mesmo movimento de nossa existência enquanto entes lançados no mundo. O ser do que é propriamente si-mesmo não se funda em um estado excepcional que se separou do impessoal, ele é uma modificação existenciária do impessoal enquanto existencial constitutivo. Também não se trata de uma evolução no sentido da passagem de um estado para outro, mas de um movimento que é próprio de nosso existir, em que a todo instante, nos coloca em jogo o nosso ser (HEIDEGGER, 2012b).

O *Dasein*, antes de tudo, se envolve e se dispersa no impessoal, e assim permanece na maioria das vezes, precisando encontrar-se ele mesmo a cada vez, que é o caminho autêntico para o exercício do seu poder-ser mais próprio.

Numa primeira aproximação, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. [...] Quando o *Dasein* descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do *Dasein* se cumprem e se realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimientos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que *Dasein* se tranca contra si mesmo (HEIDEGGER, 2012b, p. 187).

É, portanto, e justamente pela sua condição básica de estar-lançado no mundo, de poder-ser, que o *Dasein* pode constituir propriamente o seu si-mesmo. Mas é também pelo mesmo caminho que ele está fadado a continuamente esquivar-se dessas possibilidades autênticas, decaindo na impropriedade. Em toda e qualquer circunstância, o *Dasein* é na abertura, em que, a todo instante, está em jogo o seu ser. Não se trata de um feito pronto ou de um fato acabado, pois pertence à facticidade da existência do *Dasein* o ter de permanecer em lance enquanto for o que é propriamente e, ao mesmo tempo, o ter de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal (HEIDEGGER, 2012b).

Essa abertura tanto só é possível como exclusiva do *Dasein* porque inevitavelmente estamos inseridos na linguagem (*Sprache*), na medida em que os dois modos originários de abertura, a compreensão (*Verständnis*) e a disposição (*Befindlichkeit*), são ambos determinados pela fala¹⁷ (*Rede*). O modo de ser da abertura forma-se, como nos diz Heidegger (2012b), de maneira igualmente originária, na disposição, no compreender e na fala. Tais estruturas são indissociáveis e co-pertinentes.

Na concepção de Nunes (1991), o *Dasein* abre-se ao mundo e o investe compreendendo-o, e o mundo investe-o, dispondo-o a sentir. Isso significa que, em seu movimento de abertura enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* se apresenta já e desde sempre como disposição, cotidianamente conhecida como humor¹⁸ (*Stimmung*). Quer seja na serenidade, no medo, na euforia, na tristeza ou mesmo na indiferença, e “que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente que o *Dasein* já está sempre sintonizado e afinado em um humor” (HEIDEGGER, 2012b, p.193). A variação do humor, ou

¹⁷Aqui, fala não significa apenas a articulação verbal enquanto mero processo de comunicar. Conforme Heidegger (2009) nos aponta em *Seminários de Zollikon*, falar é dizer, mostrar (*Zeigen*), deixar ver, corresponder (responder a solicitação, de acordo com ela), ou mesmo, dialogar. Na mesma obra, que é posterior a *Ser e Tempo*, o filósofo chega ainda a diferenciar o falar, que é sempre sonoro, do dizer (*Sagen*), dimensão mais fundamental da linguagem e cuja acontecência é silenciosa. “O homem é o ser que fala mesmo quando não fala e cala, recolhendo-se no silêncio do sentido” (...) (LEÃO, 2012). Aqui a linguagem não é compreendida a partir de sua estrutura lógica, semântica e sintaxe, nem apenas como comunicação, mas antes, como a abertura originária que possibilita o estar-lançado em um modo de disposição e de compreender, articulando-se em uma totalidade de significância e de sentido que se pronuncia na palavra ou mesmo na ausência desta.

¹⁸Tradução de Márcia Schuback presente em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012b). Ernildo Stein traduz o termo como disposição de humor (HEIDEGGER, 2000c) e Marco Casanova como tonalidade afetiva (HEIDEGGER, 2006).

mesmo a falta dele, não é um nada, não é a simples constatação racional de um estado psíquico, nem mesmo e apenas uma mudança fisiológica. Antes, o humor irrompe enquanto disposição e cresce a partir de si mesmo conduzindo o *Dasein* à abertura em que já sempre se encontra em jogo o seu ser.

O humor revela “como alguém está e se torna” e é nesse relevar-se que ele conduz o ser do *Dasein* para o seu “Da”, ou seja, para o existir, para o estar-lançado, para a *facticidade da responsabilidade* de ter de ser a sua possibilidade, o que se lhe impõe como um “enigma inexorável¹⁹”. Ao mesmo tempo e justamente por isso, o humor também revela ao *Dasein* a dependência do mundo já descoberto em seu ser, em que ele permanentemente se deixa tocar, abandonando-se e esquivando-se de si mesmo, de ter de ser a sua possibilidade.

Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, o *Dasein* também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado – encontro que não é tanto fruto de uma procura direta, mas de uma fuga. O humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se (HEIDEGGER, 2012b, pp. 194-195).

Novamente, devemos ressaltar que esse desvio de si mesmo, cujo efeito é a decadência do *Dasein* ao impessoal, denota um caráter essencialmente positivo próprio de sua constituição enquanto ser-no-mundo. “Estamos constantemente em um estado de ‘queda’ porque enquanto vivermos jamais poderemos alcançar um equilíbrio estável, e menos ainda um estado de repouso. No máximo, nos manteremos suspensos entre movimentos opostos mas incomensuráveis”, afirma Rée (2000, p. 34).

A disposição é um existencial que abre o *Dasein* em seu estar-lançado, tornando possível o “ser tocado” pelas coisas do mundo e o “direcionar-se para” elas e, a partir daí, projetar-se em uma compreensão. O liame entre disposição e compreensão nos mostra como pode ser equivocada a concepção da tradição moderna da qual somos herdeiros, uma vez que um humor não se trata da manifestação “subjéctiva” isolada e paralela, mas, como afirma Heidegger (2006), é justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá à medida que o *Dasein* já sempre se encontra disposto em um humor, atravessado pelo humor, na qual sempre e a cada vez emerge do mundo da lida cotidiana.

¹⁹Ao afirmar que no humor, o ser do *Dasein* pode evidenciar-se na nudez do “que é e ter de ser”, permanecendo obscuro o “de onde” e o “para onde”, Heidegger (2012b) está se referindo à disposição fundamental Angústia (*Angst*). Esta abre (clareia) o implacável enigma onde repousa o *Dasein*, em seus caracteres fundamentais de existencialidade, facticidade e decadência que, segundo Stein (2003), caracterizam o ser para o fim e são constitutivos do conceito existencial de morte. No segundo momento de seu pensamento, Heidegger retoma essa questão, desta vez utilizando o termo mistério (*Geheimnis*), e é ponto central na discussão da relação ontológica entre verdade e ser e da diferença ontológica entre ser e ente (Cf. Heidegger, 2000a; 2000c).

Nessa cotidianidade mediana, envoltos em um discurso comum cujo fundamento está na evidência concreta do sujeito racional, acreditamos ser possível separar “razão” de “emoção”, “corpo” de “espírito”, acreditamos que o conhecimento científico é puramente produto de um processo que envolve dois polos distintos, sujeito e objeto, em uma relação que é isolada das contingências (mundo) sob o pretexto de uma pretensa neutralidade. Para Heidegger, a compreensão possibilitada pela disposição são ambas co-originárias e constituem a sustentação fundamentalmente ontológica de qualquer conhecimento.

Nosso “estar lançados” (*Geworfenheit*) – movimento que sempre nos faz aterrisar, quiséssemos ou não, em algum humor que não podemos compreender completamente – é contrabalançado por um movimento pelo qual nos “lançamos” para fora, tornando-nos “mais” do que já somos à medida que tentamos compreender o mundo. Cada compreensão é projetada a partir de um humor no qual somos lançados, e cada humor lança para fora uma compreensão que ele projeta no mundo: existimos, essencialmente, como “projeção lançada” (*Geworfener Entwurf*) (RÉE, 2000, p. 35).

Co-originariamente, assinala Nunes (1991), a disposição aponta ao *Dasein* o seu ser-lançado à facticidade do mundo, e a compreensão aponta ao mesmo tempo o seu projetar-se enquanto possibilidade. Isso implica que o *Dasein* já é sempre em compreendendo o seu ser a partir de uma disposição na qual já está existencialmente lançado. O ser-lançado na facticidade mundana é, pois, o solo que oferece o compreender enquanto projetar-se. O projeto (*Entwurf*) indica a estrutura existencial na qual a compreensão do ser do *Dasein* projeta-se para o seu “em virtude de”, remetendo-o à mundanidade do mundo enquanto uma conjuntura de significância em que se desenrola o jogo do seu poder-ser.

Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado “é” junto com o ser do *Dasein*, no sentido de existência. O *Dasein* é de tal maneira que ele sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ele “sabe” a *quantas* ele mesmo anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser (HEIDEGGER, 2012b, p. 204)

Como já exposto, tanto a disposição como a compreensão, enquanto modos de ser co-originários e constituintes da abertura do ser-no-mundo, são ambos determinados pela linguagem, existencial que é igualmente originário aos dois primeiros e cujo seu fundamento ontológico-existencial é a fala. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como fala. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra”, diz Heidegger (HEIDEGGER, 2012b, p.224).

O pronunciamento da compreensibilidade pela fala é, segundo o filósofo, anterior a qualquer enunciação de palavras, no sentido da mera articulação verbal. Dizer que a fala pronuncia-se, ou que o *Dasein* se pronuncia na fala, quer dizer que ao estar-lançado numa disposição e em compreendendo-se a si e aos outros entes em seu projeto, ele já abriu a compreensibilidade em sua totalidade significativa. Levando isso em consideração, entende-se a amplitude do fenômeno em seu âmbito originário, de modo que não somente a fala ou o dizer, mas também a escuta e o silêncio, pertencem à linguagem como possibilidades intrínsecas à constituição existencial da abertura do *Dasein*.

Na comunicação, como um fenômeno igualmente da linguagem, constitui-se a articulação da convivência que compreende, não se tratando, pois, de uma transposição de vivências do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito, mas de que o ser-com é partilhado expressamente na fala (HEIDEGGER, 2012b). A comunicação exerce a partilha da disposição e da compreensão comuns do ser-com, a partir do falar e do escutar.

A escuta é constitutiva da fala. E, assim como a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica funda-se na escuta. Escutar é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com os outros. [...] Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, o *Dasein* obedece na escuta à coexistência e a si próprio como pertencente a essa obediência (HEIDEGGER, 2012b, p. 226).

Assim, o escutar denota a reciprocidade do ser-com, onde ele se forma e se elabora. Escutando, um *Dasein* compreende e corresponde ao outro, subordina-se à coexistência e se faz pertencer, seja nos modos da possibilidade (seguir, acompanhar...) ou nos modos da privação e decadência (não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se...). Deste ou daquele modo, é na escuta que o *Dasein* abre-se ao seu ser, da mesma forma que abre-se ao outro, não como simples-presença, mas como outro *Dasein* que ele também é. Além da compreensão e da disposição, a linguagem também se configura como possibilidade constitutiva da abertura do ser do *Dasein*, que se manifesta sempre enquanto um desvelar-se e um retrair-se ao mesmo tempo, movimento que continuamente coloca em jogo o Ser em sua verdade.

Sendo a fala constitutiva da disposição e do compreender, enquanto modos fundamentais de abertura do ser do *Dasein*, e a essência mais primordial desse ente a sua existência enquanto ser-lançado no mundo, conclui-se que, como ser-no-mundo, o *Dasein* se pronuncia e se constitui pela via da linguagem. Nesse sentido, a linguagem toma um lugar central para Heidegger, estando intimamente ligada à questão do ser propriamente. Aqui ela

não é pensada apenas como um instrumento que o homem possui para fins de se comunicar, ou como um mero sistema linguístico de signos com a função de transmitir informações.

O pensador alemão radicaliza a ideia aristotélica do homem como *zôon lógon échon*, animal que tem linguagem, afirmando em seus escritos tardios que ele é linguagem: “O homem não é apenas um ser vivo, que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. Muito mais que isso. A linguagem é a casa do ser. Nela morando, o homem ek-siste na medida em que pertence à verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a” (HEIDEGGER, 1967, p. 55). Não é a linguagem que pertence ao homem, mas o contrário, o homem é por meio dela, sendo o modo pelo qual se manifesta a sua própria existência.

Ainda no que diz respeito à linguagem, o silêncio insere-se como outra possibilidade constitutiva da linguagem e é assaz importante por ser a forma de expressão mais autêntica do *Dasein* em seu poder-ser mais próprio. Justamente por isso Heidegger enfatiza que não compreende o silêncio como o ato de ficar mudo simplesmente. Na verdade, só é possível o silenciar pela via de um dizer autêntico, quando o *Dasein* se abre ao seu ser e o suporta ali, no momento da descoberta. Ou seja, o silêncio articula tão e mais originariamente a compreensibilidade do *Dasein* que dele provém o verdadeiro poder escutar, o escutar atencioso necessário à convivência transparente e compartilhada (HEIDEGGER, 2012b).

Também sob o modo do dizer silencioso é que se expressa a Angústia (*Angst*), que é a disposição mais originária e fundamental da existência, sob a qual o *Dasein* coloca-se diante de si mesmo e abre-se para si a sua existência fática e a responsabilidade de assumir autenticamente seu poder-ser mais próprio, para além da impessoalidade da convivência mediana. É na angústia que se esposa a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein* e o desvelamento do seu ser como Cura (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2012b).

A cura é o existencial primordial que denota a totalidade estrutural do *Dasein* descrito por Heidegger (2012b, p. 259-260) como um “anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vem ao encontro dentro do mundo)”. Significa que no existencial da cura funda-se toda a estrutura constitutiva do *Dasein* como ser-no-mundo juntos aos entes sob os modos da ocupação (*Fusorge*) e da preocupação (*Besorge*), atravessado, pois, pelos eixos ontológicos da existência (projeto), da facticidade (estar-lançado), da decadência, da temporalidade e da morte: nesse todo estrutural que dá-se a cura.

Para Vattimo (1996), na maneira como se apresenta na cotidianidade mediana, a cura se mostra como caminho para o desvelamento das estruturas autênticas da existência. No

mesmo sentido, Rée (2000), que traduz *Sorge* como cuidado, aponta que todas as peculiaridades da existência como abertura e desvelamento do ser, podem ser remetidas a esse único existencial. O mesmo autor continua seu entendimento, afirmando que:

O mundo pode ser definido como aquilo a que dedicamos nosso cuidado, e nós podemos ser definidos como aquilo que dedica cuidado ao mundo. Enquanto cuidado, estamos fendidos em dois, de uma maneira que recorda os movimentos irreconciliáveis da “projeção lançada” [...]. Não somos, enquanto cuidado, um objeto fixo no interior do mundo, mas uma extensa rede de atenções para com ele. Contrário ao que imaginaria o próprio-impessoal, não podemos nos aproximar da autenticidade tentando ausentar-nos do mundo, mas apenas nos identificamos escrupulosamente com as tramas de cuidado que amarram o mundo (RÉE, 2000, p. 37).

O anteceder-se-a-si-mesmo do fenômeno da cura remete à condição do *Dasein* de estar-lançado no mundo e de jamais poder ausentar-se dele. É na antecipação que subsiste a sua condição de liberdade, de poder-ser na facticidade do mundo. Ou seja, o *Dasein* só “é” e “não é” já tendo sido a partir de suas possibilidades. E é justamente por seu caráter de possibilidade que o *Dasein* pode se relacionar impropriamente confinando-se à impessoalidade da cotidianidade mediana. Mesmo essa condição resguarda, ainda que de modo privado, a abertura antecipadora em que se coloca em jogo, a cada instante, o seu ser.

Esse modo de ser do impessoal se constitui essencialmente pela falação, curiosidade e ambiguidade, características que denotam a mobilidade da decadência em seus caracteres fundamentais de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (HEIDEGGER, 2012b). O filósofo descreve cada uma delas e, acerca disso, Braga (2013, p. 32) resume: “a falação que de tudo fala, a curiosidade que é ávida pelas novidades cada vez mais novas, e a ambiguidade em que se confunde o que já foi debatido e não carece de maiores discussões e aquilo que ainda não foi esclarecido e continua carecendo de investigação, são os três modos em que o *Dasein* já sempre decaiu”.

Sobre a decadência na impessoalidade, Heidegger (2012b, p. 251) afirma que “somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, o *Dasein* se coloca essencialmente diante de si mesmo é que ele pode fugir de si mesmo”. Chama-se fuga (*Flucht*) a decadência do *Dasein* no impessoal e no mundo das ocupações cotidianas, na qual seus modos de abertura fundamentais, compreensão, disposição e linguagem, dão-se de uma maneira deficiente, não permitindo o questionamento e a surpresa em virtude da familiaridade que se estabelece com o mundo, amparada numa suposta evidência e obviedade.

Como já situamos anteriormente, é justamente a disposição da angústia que possibilita as condições necessárias para o desencobrimento da abertura do *Dasein* para si mesmo. Isso porque angústia o retira de seu empenho decadente no mundo, rompendo com a familiaridade cotidiana. Concernido, então, à sua própria existência, ele é convocado a assumir o seu poder-ser mais próprio, o seu si mesmo autêntico e singular.

A disposição da angústia, a princípio, pode assemelhar-se à sensação do temor, posto que ambas são provocadas por uma ameaça. No entanto, são disposições essencialmente diferentes e Heidegger (2000c) trata de esclarecer essa diferença. O “temor de...” sempre teme por um ente determinado, e ao temer, o *Dasein* se limita e se retém, tornando-se inseguro em relação às outras coisas do mundo. Já a angústia também é “angústia de...”, mas não é possível determinar especificamente o que lhe causa. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que o *Dasein* se angustia, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação.

Enquanto que no medo a ameaça vem de um ente intramundano determinado, a angústia eleva-se ao ser-no-mundo como tal, pois a ameaça não é identificável com qualquer ente possível de determinar. Isso porque diante dela, o mundo cotidiano adquire o caráter de um total estranhamento. A existência se torna despida, voltada à inquietante estranheza do estar-lançado, arrancada a qualquer projeto, a qualquer preocupação baseada no mundo, do qual ressalta a insignificância (HAAR, 1990). Não é, portanto, com um ente intramundano que o *Dasein* se angustia, mas com a própria mundanidade fática descoberta sem o encobrimento usual do mundo cotidiano familiar, em cuja compreensão ele se vê entregue na maior parte das vezes, que às vezes lhe escapa, mas que a ele regressa.

Heidegger (2000c, p. 57) afirma que “a angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’”. E se, na estranheza da angústia, procuramos muitas vezes romper o silêncio com palavras sem nexos, este fato também aponta para nossa tentativa de fuga frente ao envolvimento do nada. A angústia se impõe como disposição privilegiada por resguardar essa íntima relação com o nada: este se torna manifesto nela e por ela.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos *significa que a angústia se angustia com o mundo como tal*. A total insignificância que se anuncia no nada e no em lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 253).

Essa negatividade do *Dasein* em sua relação com o nada, que expressa de maneira mais próxima a indeterminação da situação em que a angústia o insere, não significa a sua retirada do mundo, mas sim, uma descoberta e reapropriação dele (RÉE, 2000). Ao retirar o *Dasein* da envolvimento decadente em que ele se compreende mediante a interpretação pública e impessoal, a angústia o remete para o seu próprio poder-ser-no-mundo. O *Dasein* se individualiza como ser-no-mundo. Trata-se de algo que se desenrola numa co-pertinência essencial e originária. O *Dasein* só se angustia porque é ser-no-mundo.

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade do seu imperar corresponde paradoxalmente à insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (HEIDEGGER, 2000c, p. 60).

Podendo presentificar-se a qualquer tempo e lugar, nas situações mais inofensivas e inesperadas, Blanc (2016) descreve que a experiência da angústia assinala o momento em que o mundo familiar abruptamente se desmorona, torna-se estranho, perde sentido, tudo arrastando consigo e o indivíduo, em consequência, se experimenta como que sem rede, desamparado, destituído de finalidade e fundamento.

O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o *Dasein* desabrigado. O incômodo do desabrigo é a fática possibilidade a que nos entrega como *solus ipse*. É afinal o *Dasein* mesmo que nos angustia, porque já sem a proteção do cotidiano, revelando-se então neste sentimento; o poder-ser livre, a possibilidade de escolha, desapossado da familiaridade com o mundo, tornado inóspito. Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda [...] (NUNES, 2004, pp. 19-20).

É, portanto, dessa condição de desabrigamento e desamparo que o *Dasein* foge. E ainda que sintam-se infligido pelo estranhamento da angústia, na maioria das vezes, ela não é compreendida no seu sentido próprio. A julgar pelo predomínio da decadência e do público, a experiência da angústia propriamente dita é rara, sendo frequentemente condicionada a um sentido ôntico, como uma náusea, uma febre, uma vertigem cuja origem é fisiológica. Isso diz do distanciamento ontológico em que *Dasein* se mantém na maioria das vezes.

O que quer dizer: esta angústia originária somente acontece em raros momentos? Não outra coisa que: o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí (HEIDEGGER, 2000c, p. 59).

Assim, a angústia apresenta-se como esse nada indeterminado que constantemente ameaça, desapossa o *Dasein* de sua familiaridade envolvente, mas que é fundamental para a sua constituição ontológico-existencial como ser-no-mundo, pois é ela que, mediante um apelo²⁰ (*Ruf*) da consciência (*Gewissen*), o impele à urgência da decisão (*Entschlossenheit*). “Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (HEIDEGGER, 2012b, p.256).

O apelo da consciência se revela na angústia como um modo silencioso da fala, em cujo *Dasein* é interpelado à decisão de sair da decadência no impessoal e apropriar-se de seu si-mesmo mais próprio. Abrindo-se autenticamente e compreendendo o apelo da consciência, o *Dasein* pode escolher a si mesmo, assumindo e suportando a responsabilidade pelo seu ser. Esse apelo é silencioso porque dispensa qualquer verbalização vocal, no sentido de algo que é comunicado e percebido. Ao mesmo tempo também em que nunca pode ser algo planejado ou voluntariamente preparado, mas irrompe contra toda espera e contra toda vontade.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012b) afirma que o apelo não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O apelo provém de mim e sobre mim, mas não de maneira explícita, pois é algo como uma voz estranha, que nada oferece ao ouvido curioso das ocupações que se possa discutir publicamente. O fundo dessa estranha voz remete ao si-mesmo singularizado e lançado no nada em cujo seio encontra-se o fundamento próprio de sua existência.

Esse duplo movimento ontológico próprio da existência, de escutar o apelo para vir-a-ser propriamente si mesmo, e de fugir para longe dessa responsabilidade decaindo no impessoal, o *Dasein* sempre realiza porque, na disposição da angústia que impele à consciência o seu apelo silencioso, estabelece-se a compreensão de que o seu poder-ser mais próprio é a morte. Em última instância, a angústia resguarda íntima relação com a finitude do *Dasein*, posto que o alcance ontológico da sua integralidade como cura cumpre-se na morte.

²⁰Posteriormente, no texto intitulado *Que é metafísica? (Was ist Metaphysik?, 1929)*, Heidegger estreitou ainda mais o liame entre a angústia e o nada, onde já se apontou o indicativo de uma virada (*Kehre*). Aqui, o apelo deixa de ser da consciência - termo que se encontra ainda condicionado a uma linguagem assente no discurso metafísico da subjetividade, para advir do próprio ser. Conforme aponta Haar (1990), ao laço entre a angústia e a auto-possibilitação autêntica do *Dasein*, se substitui o laço entre a angústia e a auto-manifestação do ser no homem. Heidegger buscou, assim, retornar ao ponto originário de sua partida, a questão sobre o Ser. Mas não é mais sobre o sentido do ser que o filósofo buscou refletir, e sim, sobre a sua verdade originária.

A cura é ser-para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade do *Dasein*. Nesse ser-para-o-fim, o *Dasein* existe, total e propriamente, como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ele não possui um fim em que ele simplesmente cessaria. Ele existe finitamente (HEIDEGGER, 2012b, p. 414).

Desse modo, a morte assume o derradeiro lugar quanto à constituição da integralidade do *Dasein* como cura. De acordo com Vattimo (1996), ao questionar se as estruturas ontológicas do *Dasein* – a facticidade, a compreensão, a linguagem, a disposição, a decadência, etc. – poderiam ser recolhidas em uma unidade, impôs-se à reflexão heideggeriana a impossibilidade da apreensão do *Dasein* como um todo estrutural, na medida em que ele é um poder-ser que tem o caráter do não ainda, ou seja, da incompletude. Enquanto o *Dasein* é, não alcança a própria integralidade, e quando a alcança, perde seu ser. Sua existência fática enquanto ser-lançado está condicionada ao entre o nascimento e a morte. O alcance da integralidade por parte do *Dasein* através da morte é, ao mesmo tempo, a perda do seu ser, do seu existir. Ser-para-morte (*Sein zum Ende*) é como Heidegger (2012b) denomina esse caráter inextricável da existência.

O ser-para-morte e o estar pendente são, portanto, co-pertinentes e co-originários, e este diz de uma dívida (*Schuld*) a ser saldada. O termo alemão utilizado por Heidegger (2012b) é polissêmico, podendo significar, além de dívida, falta, responsabilidade e culpa. É incorporado à analítica para indicar, nas palavras de Blanc (2016), o estar-em-dívida, o ser-responsável por, o não-cumprir ou não-transgredir. A culpa por algo não cumprido constitui um traço constitutivo do ser fundamento (*Grund*) de negação do ser do *Dasein*. “Estar-em-dívida é ser responsável de um não, de uma negatividade (*Nichtigkeit*) [...] é ser fundamento de um não, é sobretudo ser fundamento afetado de não” (HAAR, 1990, p. 50). Ou seja, fundamento que só é fundamento (*Grund*) enquanto ausência de fundamento (*Ab-grund*), onde o nada constituinte se apresenta como abismo sem fundo (VATTIMO, 1996).

Ser-fundamento não significar dizer que o *Dasein* é seu fundamento. Ao contrário, existindo como ser-lançado, o *Dasein* não é levado por si mesmo para o seu ser, mas apenas está entregue à responsabilidade de ter de ser o que é, a saber, aquele ente em cujo ser encaminha-se para o fim. Significa dizer que, existindo como ser-lançado e carregando o peso do estar-em-dívida, o *Dasein* permanece constantemente aquém de assumir suas possibilidades próprias, posto que, estando sempre numa ou noutra possibilidade, ele não é uma ou outra. Enquanto projeto, ele é em si mesmo essencialmente um *nada*, que se revela, ainda que de forma dissimulada, na possibilidade do não. O nada remete, então, à liberdade,

mas essa liberdade apenas se dá na escolha de uma possibilidade em detrimento de outra, ou seja, implica responsabilidade, implica suportar tanto a escolha como a não escolha.

Nesse sentido, é porque o *Dasein* constantemente “é e está” em dívida que ele sempre se mantém no ser, existindo própria ou imprópria. No âmbito da propriedade, a decisão projeta-se para o poder-ser e nele se compreende. Mas a decisão só compreende o poder-ser e o estar em dívida quando o *Dasein* se compreende enquanto ser-para-a-morte.

A compreensão do apelo da consciência desvela a perdição no impessoal. A decisão recupera o *Dasein* para o seu poder-ser si-mesmo mais próprio. É na compreensão do ser-para-a-morte enquanto possibilidade mais própria que o poder-se próprio torna-se totalmente transparente em sua propriedade (HEIDEGGER, 2012b, 389-390).

Assim, no âmbito ontológico, a morte não deve ser tomada como um acontecimento fatural e sobre o qual podemos pensar ou mesmo nos preparar, esperando-o de alguma forma, ou mesmo como um fato biológico que acontece quando um organismo completou seu ciclo. No morrer, que Heidegger (2012b) denomina também de findar (*Enden*), o *Dasein* nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba, nem pode estar disponível à mão.

O findar implicado à morte constitui o seu ser-para-o-fim: o *Dasein* é, ao mesmo tempo em que também não é, em que é o seu ainda-não. Ele não vivencia a morte como um fato, mas como um antecipar-se à mesma pela via do reconhecimento de que ela é a sua possibilidade última. E antecipar a morte não significa pensar nela como realização, mas atingir uma proximidade distante, que quer dizer simplesmente não fixar um sentido, mas compreendê-la como seu poder-ser mais próprio.

Resgatando a ideia da relação íntima entre angústia e morte, entendemos que como um modo de ser autêntico, o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. É no acontecimento da angústia que o *Dasein* se dispõe frente ao nada e se compreende como ser finito. A angústia e o ser-para-a-morte morte interpenetram-se e fundam-se como cura.

Em última instância, nas estruturas constitutivas do ser do *Dasein* na cura, aparece a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como outro fundamento ontológico originário do seu existir: todo poder-ser para com algo é um determinado confronto com o que já foi (passado) com vista a algo que vem ao meu encontro (presente), para o que eu me decido (futuro), afirma Heidegger (2009). Isto significa que a temporalidade é o que possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, originando assim, a totalidade da estrutura de cura.

Nessa compreensão heideggeriana do tempo, desaparecem passado, presente e futuro como categorias ônticas que dividem o tempo arbitrariamente, como uma sucessão de momentos distintos que se somam e que tem o presente como sua fase axial: o passado ficando para trás, ao passo que futuro passaria para frente, ainda por suceder. De acordo com Nunes (2004, p.26), enquanto tempo ontológico, “o passado ainda está presente [...]. O *Dasein* ainda é o passado sem deixar de ser presente. E no presente está comprimido o passado; como no passado antecipa-se o futuro”.

Heidegger (2012b, p. 410-411) indica a temporalidade do *Dasein* como um fenômeno unificador: “vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de *ter sido* surge do *porvir* e isso de tal maneira que o porvir do ter sido [...] deixa vir-a-si a *atualidade*” (grifo nosso). Em vez da divisão tradicional, derivada de uma compreensão imprópria de tempo, o filósofo opta por introduzir à sua analítica uma noção de tempo mais originária, que ele concebe como ek-stática e que remete ao sentido próprio da existência.

Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do “para si mesma”, “de volta para”, “deixar vir ao encontro de”. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *ekstatikón*. *Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário*. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade de *ekstases* da temporalidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 413).

Ekstatikón denota o sentido de “para fora”, situando a temporalidade como co-pertencente ao *Dasein* que ek-siste. Em razão disso, compreende-se que a temporalidade não é, no sentido de um ente simplesmente dado, mas ela se temporaliza. E temporalizar não significa “sucessão”, mas o envolvimento recíproco, permanente e contínuo de cada um dos *ekstases* com os outros dois. Assim, o todo estrutural da cura, existência, facticidade e decadência, funda-se na unidade *ekstática* de cada temporalização plena da temporalidade.

Através das fases de suas realidades momentâneas, o *Dasein* não preenche um trajeto ou um trecho “da vida” simplesmente dado. Ao contrário, ele se estende a *si mesmo* de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como ex-tensão. *No ser do Dasein*, já subsiste um “entre” que remete a nascimento e morte [...]. Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu, mas que está pendente e em advento. (HEIDEGGER, 2012b, pp. 465-466).

Só enquanto determinado pela temporalidade é que o *Dasein* torna possível também esse autêntico poder-ser-um-todo que resulta justamente da decisão antecipadora. O antecipar-se no tempo o coloca diante dessa possibilidade de ser ele próprio, o poder-ser último e

inabalável da morte. Como expõe Rée (2000), o *Dasein* não existe como a soma das realidades momentâneas de experiências que se sucedem umas às outras e desaparecem. Ele existe temporalizando-se enquanto *ekstases*, do nascimento até a morte.

Em face do exposto até aqui, torna-se evidente o caráter revolucionário do pensamento heideggeriano. De acordo com Nunes (2004), essa revolução provocada pela ontologia fundamental presente em *Ser e Tempo* resultou em diversas consequências e deslocamentos no que concerne aos fundamentos da metafísica da tradição moderna, implicando o seu reposicionamento. Em nenhum momento, contudo, Heidegger pretendeu retirar da ciência moderna a sua validade. Ao contrário, pela via do reconhecimento da “verdade ôntica” do conhecimento científico, o filósofo buscou traçar por meio dela “a questão ontológica”, mais fundamental e originária. Para Leão (2012), *Ser e Tempo* configura-se um marco na caminhada do pensamento pela história do Ocidente, posto que retorna à questão sobre o sentido do ser, outrora encoberta por toda a tradição filosófica moderna.

Por outro lado, essa obra também fora alvo de muitas críticas, além de conter insuficiências teóricas apontadas posteriormente pelo próprio Heidegger. Tais críticas indicaram limites com relação ao real alcance da superação da metafísica proposta pela ontologia fundamental, uma vez que a nossa própria linguagem cotidiana, enraizada na metafísica, mostra-se insuficiente em pensar o ser para além da tradição vigente. Vattimo (1996) afirma que o próprio Heidegger apontou para essa insuficiência posteriormente e esclarece um dos pontos centrais do problema em *Ser e Tempo*:

Que o estar-aí disponha originariamente de uma certa compreensão de ser verifica-se pelo fato de não obter do ente intramundano a noção de ser, já que este ente vem ao ser na medida em que entra no projeto que o *Dasein* abre e funda, o que implica haver um transcender do ente por parte do *Dasein*, uma relação deste com o ser. Mas, como é que na base desta transcendência se pode constituir o discurso filosófico que fala do ser? (VATTIMO, 1996, p. 63).

O equívoco da linguagem de *Ser e Tempo* fica claro pela tentativa de Heidegger de resgatar a questão sobre o sentido do ser tomando como ponto de partida a analítica existencial do *Dasein*, o que se mostrou insuficiente para a realização de seu projeto principal, já que o acontecimento do ser acabou por ficar dependente da subjetividade de um ato humano, da ação do *Dasein*, responsável por abrir e fundar seu projeto, a partir de sua “busca” pelo ser. Todavia, Vattimo (1996, p. 64) conclui que dessa dificuldade abrem-se as principais problemáticas ulteriores do pensamento heideggeriano: “significado e história da metafísica; compreensão do ser e linguagem apropriada”.

Destacamos também, de modo especial, a crítica empreendida por Haar (1990) no que diz respeito à desatenção do filósofo com relação ao problema do corpo. O autor analisa que, afastando-se da tradição científica moderna, que pensou o homem reduzindo-o a uma dualidade substancial, corpo e alma, a analítica do *Dasein* como ser-no-mundo introduziu a inovadora e fecunda possibilidade de pensar uma essência unitária do homem, que se assentou no seu existir fático. Por outro lado, na concepção de Haar, Heidegger não foi capaz de reunir ao aspecto existencial do homem o seu aspecto biológico, fato que se traduziu na negligência com relação à questão do corpo durante todo o desenrolar de *Ser e Tempo*.

Tal desinteresse pelo corpo, principalmente no que diz respeito ao âmbito biológico do mesmo, rendeu acusações que apontaram para um antibiologismo presente no pensamento heideggeriano. Acerca disso, Haar (1990, p. 22) questiona: “Mesmo que a pertença à natureza não defina o homem na sua essência, ela confere-lhe uma certa *essência minimal*, uma individualidade biológica, uma pertença física, olhos, cabelos, uma pele de uma certa cor, uma especificação sexual, uma idade. Esses dados [...] podem ser deixados em silêncio na descrição do *Dasein* sobre o pretexto de que eles são empíricos e sem alcance essencial?”

Reconhecendo a procedência na crítica apontada por Haar (1990), é importante ressaltar também que, à época da elaboração de *Ser e Tempo*, não apenas o corpo em seu âmbito biológico não foi tematizado na analítica existencial, mas também o próprio corpo enquanto corporeidade, em seu fundamento originário, não obteve a devida importância. Gadamer (2011) é outro autor que também assinala essa falta, ao afirmar que o próprio Heidegger chegou a reconhecer não ter desenvolvido a temática do corpo de maneira mais aprofundada, não ter lhe dedicado tanto sua força de reflexão, como o fez em relação a tantos outros temas importantes concernentes ao homem como ser-no-mundo.

Somente em *Seminários de Zollikon*, como já indicamos no início deste capítulo, é possível encontrar uma reflexão mais atenta e minuciosa acerca da questão do corpo em sua dimensão ontológico-existencial. Enquanto *corporeidade*, o corpo assume, a partir daí, caráter central para constituição do *Dasein*, incorporando-se à analítica como um existencial tão originário como é também a disposição, a compreensão e a linguagem. A reflexão ganhou força, vigor e crítica porque ocorrera em seminários que Heidegger proferiu a médicos e psiquiatras da época, o que tornou mais rica a discussão sobre o corpo.

Nesse sentido, por mais que Heidegger tenha mantido um distanciamento da questão do corpo e seja acusado de um antibiologismo, sua reflexão sobre a corporeidade torna-se

indispensável na medida em que resguarda a essência de uma problemática que se coloca como mais fundamental e originária e, considerando que a analítica existencial refletiu sobre o homem em sua integralidade, do nascimento à morte, é possível inferir a presença do biológico de certa forma, ainda que esse ponto específico não seja tematizado enquanto tal.

Não podemos esquecer que a investigação heideggeriana tinha como encargo a investigação fundamental de uma questão originária, anterior a qualquer construção epistemológica de mundo, de homem, ou mesmo de corpo; essa é a dificuldade que se coloca, mas que, ao mesmo tempo, torna especial o seu caminho. Desse modo, talvez possamos afirmar que a crítica que considera a filosofia de Heidegger como uma anticiência ou uma antibiologia, é uma crítica que toma partido da ciência e da biologia, uma vez que é a elas que está referida, e pensar somente nesses termos é justamente um pensar que não considera que há algo além (ou aquém?) da ciência e da biologia, ao passo que foi justamente essa a tarefa primordial do pensamento heideggeriano, a sua incansável missão.

2.1 A compreensão ontológico-existencial do corpo

Conforme assevera Ferreira (2010), Heidegger afirmou em *Ser e Tempo* que não abordaria a problemática do corpo, embora reconhecesse a sua importância, pois trataria antes da analítica existencial, com objetivo de estruturar a existência do *Dasein* e a mundanidade do mundo, visto que a existência é mais primordial do que o ser corpóreo. Entretanto, na obra *Seminários de Zollikon*, parece claro que a corporeidade não é algo que vem depois, mas, antes e sempre, é um modo fundamental de ser do *Dasein*, co-originária e co-pertencente aos outros existenciais que fundam sua existência enquanto ser-no-mundo.

Creemos que a impossibilidade colocada pelo filósofo de desenvolver a questão do corpo mais propriamente em sua obra original deve-se, principalmente, ao fato de que esta problemática já era tema central da tradição metafísica moderna, enquanto uma das substâncias que compunha a dualidade da natureza humana. Como é sabido, um de seus principais objetivos era a desconstrução do discurso metafísico e, por isso, talvez tenha sido esse ponto a maior dificuldade de Heidegger em esclarecer a questão do corpo.

Embora a temática da corporeidade tenha sido desenvolvida de maneira mais aprofundada somente em *Seminários de Zollikon*, é possível observar nas obras anteriores, mesmo em *Ser e Tempo*, que já existia uma preocupação do filósofo em evidenciar a

insuficiência de pensar a essência do homem a partir da ideia de uma dualidade de substâncias, e ainda, para o equívoco de reduzir o corpo humano unicamente ao seu aspecto material de coisa corpórea, já apontando para o fato do corpo ser algo mais fundamental.

Em *Ser e Tempo*, ao abordar a espacialidade do ser-em do *Dasein* que constitui seu ser-no-mundo, Heidegger (2012b) afirma que esse modo de ser não indica que uma coisa corpórea simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra”, por não se tratar de uma relação de ordem física ou material. O ente, ao qual pertence o ser-em, “é o ente que sempre eu mesmo sou”. Ser, neste caso, significa “morar junto a...”, “familiarizar-se com...”.

O *Dasein* toma, em sentido literal, espaço. “Ele não é, em absoluto, apenas simplesmente dado no pedaço de espaço que um corpo físico preenche. Existindo, ele já sempre arrumou para si um espaço” (HEIDEGGER, 2012b, p. 457.). É à espacialidade que o filósofo relaciona a corporeidade nesse primeiro momento, ideia que será posteriormente ratificada em *Seminários de Zollikon*: ao espacializar, o *Dasein* já também corpora.

[...] nessa interpelação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal direcionamento [*Ausichtung*] essencial do nosso *Da-sein* podemos diferenciar a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Graças ao mesmo ser orientado para algo que se nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. (HEIDEGGER, 2009, p. 272).

Nota-se que a especialidade do *Dasein*, em suas características essenciais de direcionamento, distanciamento e proximidade, se dá à medida que ele mesmo já está corporalmente envolvido ao mundo que o circunda. Porém, Ferreira (2010) alerta que a espacialidade não determina a corporeidade nem esta determina aquela, mas desde sempre já está estabelecida uma relação recíproca de co-pertença. Isto significa que os existenciais da espacialidade, corporeidade, ser-em, ser-com, ser-junto, mundanidade do mundo, disposição e compreensão, co-pertencem em uma unidade estrutural, que fundamenta ontológica e existencialmente o *Dasein* em seu modo de ser junto à clareira do Ser.

Em *Sobre o Humanismo* (*Über den Humanismus*, 1959), Heidegger retoma a problemática em questão, ao afirmar que o corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo de um animal, e que não se supera o equívoco do biologismo, ajustando-se o corpo do homem a alma, ao espírito, para logo a seguir, reduzir tudo à vivência da vida.

Que a fisiologia e a química fisiológica possam investigar o homem, como organismo, à maneira das ciências naturais, ainda não prova que a essência do homem, esteja nesse orgânico, isto é, no corpo explicado cientificamente [...]. *Pois pode muito bem ser que a natureza esconda sua essência precisamente no lado em que se presta ao controle técnico do homem.* Assim como a essência do homem não

consiste em ter ele um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem, dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão ou do caráter de pessoa [grifo nosso] (HEIDEGGER, 1967, p. 42).

Corpo, alma, espírito podem designar regiões de fenômenos que se distinguem categoricamente entre si com vistas a investigações determinadas pautadas na concepção dualista da tradição filosófica moderna, e, dentro desses limites, a sua indeterminação ontológica pode ser desconsiderada (HEIDEGGER, 2012b). Entretanto, quando se coloca a questão do ser do homem, que é, de fato, a questão mais fundamental e originária, não é possível calculá-lo como uma soma de partes, como corpo e alma, concebidas como “evidências” simplesmente dadas, sob as quais se esquece a questão do ser, uma vez que o seu questionamento fica reduzido a determinados critérios delimitados a partir de um único modo de ser, de procedimentos operacionais definidos por um método.

Nesse ponto consiste à crítica heideggeriana ao fato de que a metafísica reduziu a *humanitas* do homem pensando-o a partir de sua *animalitas*, a partir do *animale rationale*, animal racional dotado de fala. E, para Heidegger, pensar o homem em sua *humanitas* de fato, em seu modo humano de “ser”, é pensá-lo enquanto um ente que *ek-siste*, isto é, que existe lançado na clareira do ser e que se compreende em seu ser: o homem é no ser-lançado. Assim refletido, o seu corpo não pode ser tomado como algo exclusivamente biológico, no sentido de uma coisa meramente corpórea acrescida de uma alma. Esta concepção metafísica não é de todo falsa, mas demasiadamente curta e insuficiente quando se coloca em questão o ser do homem. Sobre esse aspecto, conforme assevera Haar (1990), o corpo deve ser compreendido na direção da abertura, ou seja, ele é atravessado pela abertura ao mundo; transcendente, ele ultrapassa a si mesmo posto que é lugar do ser-lançado, lugar da acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser.

É na obra *Os conceitos fundamentais de Metafísica (Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, 1983)*, resultante de um curso ministrado entre 1929 e 1930, que Heidegger estabelece uma discussão aprofundada sobre a diferença entre o homem e o animal, que não se reduz simplesmente ao fato do homem ser dotado de espírito, de uma racionalidade. Para o filósofo alemão, ontologicamente, a diferença se dá com relação ao modo de ser do homem no mundo, no sentido da abertura. Em termos gerais, o animal é pobre de mundo, enquanto que o homem é formador de mundo.

Na obra *Sobre o humanismo*, Heidegger (1967, p.47-48) reafirma a tese de que o animal é pobre de mundo. Em seu compreender, “os animais estão mergulhados, cada qual no

seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só essa clareira é “mundo” –, por isso, falta-lhes linguagem. E não, ao contrário, porque lhes ser negada a linguagem, encontram-se suspensos sem mundo no seu ambiente”.

Tal distinção, entretanto, não possui o caráter de depreciar o animal, ou mesmo de subjugá-lo ao homem, mas de apontar para algo mais fundamental, que diz respeito ao esclarecimento da essência da animalidade e da essência da humanidade. O animal é pobre de mundo e isso não remete ao “menos” em face do “mais”, ao “menor” em face do “maior”. Pobreza não indica uma total ausência de mundo; significa antes, uma situação de carência, de não suficiência. O animal não é um ente encerrado em si mesmo, como uma pedra. O mundo é a ele acessível, mas o animal não é dotado do caráter de ser-no-mundo. Por isso, o animal tem seu mundo enquanto meio ambiente e movimenta-se nele como em um “tubo que não se amplia nem se estreita”. O mundo, para o animal, se torna restrito tanto em sua abrangência como na capacidade que o animal tem de penetrá-lo (HEIDEGGER, 2006).

Já para o homem, que é dotado do caráter de ser-no-mundo, o mundo é rico e expansível. Os entes não apenas encontram-se acessíveis e vem ao encontro do homem como faz parte da essência do homem o deixar ser-tocado, ser-penetrado, ser-tomado-por. “Essa possibilidade essencial do ser-tomado-por pertence à essência humana, conquanto seu ser-aí signifique ser-afinado” (HEIDEGGER, 2006, p. 224). Ou seja, é no estar-afinado em um humor que o homem sempre já se encontra e pode compreender o mundo a partir de seu ser e assim, formá-lo pela linguagem. Por isso, diz-se que o homem é formador de mundo.

Também nessa obra, Heidegger (2006) discorre sobre a questão do organismo no que diz respeito à constituição dos entes viventes e, surge daí, um importante questionamento sobre a concepção moderna do corpo-máquina que está na base do conhecimento científico sobre o corpo. Como já discutimos, ao investigar esses entes, homem e animal, considerando certa equivalência entre eles, e mais ainda, ao tomá-los a partir de suas semelhanças com os sistemas mecânicos, em analogia às máquinas, a ciência moderna reduziu os organismos desses entes à condição de um sistema de engrenagens. Não é a toa que as pesquisas experimentais sobre o organismo humano até hoje se utilizem antes de animais.

Pois sobre isso, Heidegger esclarece que, muito embora o organismo seja constituído por órgãos, e este termo signifique, em sua etimologia grega, instrumentos, é equivocada a interpretação do organismo como uma mera máquina, uma vez que os órgãos que o formam

também não são meros instrumentos. A distinção desses termos foi pautada na elucidação ontológica do caráter fundamental do modo de ser próprio de cada um deles.

Em resumo, embora numa primeira aproximação possa parecer que existe uma proximidade entre o órgão e o instrumento no sentido de uma funcionalidade, de uma serventia, há diferenças essenciais. Por exemplo, a caneta serve para escrever, ao passo que o olho serve para ver. Entretanto, a caneta, enquanto instrumento, é algo que é por si, que só é o que é enquanto fabricado pelo homem e possui o caráter de prontidão, de estar à mão para uso que qualquer um possa fazer dela. O olho, enquanto órgão, é para aquele que dele necessita e o usa, jamais está assim simplesmente dado, pois é dotado sempre e a cada vez de uma aptidão; os olhos, juntos aos outros órgãos, constituem uma unidade, o organismo, que é parte inerente de um quem específico que os usam e, por isso, carregam em si o modo de ser próprio do que é chamado vida. Sobre isso, Heidegger (2006, p. 259) esclarece ainda: “enquanto tal, a coisa fabricada pronta é *útil-para...* O órgão que surge na e a partir da aptidão está *a serviço de...* Ser-útil-para e estar-a-serviço-de não são o mesmo. O órgão sempre é pertencente a e serve à aptidão que o forma, ele nunca é apenas útil para esta aptidão”.

É nesse esclarecimento, portanto, que reside a diferença entre a relação do instrumento e da máquina com aquilo para quem eles têm serventia, e a relação que o órgão tem para com o organismo do qual ele é fundamentalmente intrínseco. Toda coisa do gênero da utilidade, como a máquina, diz Heidegger (2006), só é o que é enquanto fabricado pelo homem. E ao homem somente é possível o fabricar porque ele é, enquanto ser-no-mundo, essencialmente e antes de tudo, formador de mundo.

A discussão empreendida pelo filósofo em 1929/30 segue o seu projeto de desconstrução metafísica e de retorno à questão do sentido do ser, que, em um primeiro momento, centrou-se na analítica existencial do *Dasein*, por ser ele o único capaz de interrogar o seu ser e, por conseqüente, no esclarecimento dos caracteres que constituem a sua essência, a sua existencialidade. Entretanto, passados alguns anos, o desenvolvimento científico no rumo das biotecnologias se direcionou – e ainda se direciona – cada vez mais para um aniquilamento das diferenças entre o homem e máquina, entre o natural e o artificial (conforme tematizamos no primeiro capítulo deste trabalho), ao ponto de se tornar possível pensar, e até mesmo desejar, a superação dessas diferenças. O homem já é capaz de substituir órgãos danificados de um corpo humano e até fabricá-los artificialmente. Também já foi capaz de reproduzir um organismo pela via da clonagem, caso da ovelha Dolly, e caminha rumo à tentativa de fabricação do organismo humano, iniciado com a decifração do genoma.

Embora a analítica existencial ainda resguarde sua importância e imperativo, ela tornou-se também insuficiente para pensar esse fenômeno da tecnificação do mundo e do homem. Heidegger não foi alheio a esta problemática e a partir de 1930, evidencia-se em seus textos que o desenvolvimento de seu pensamento passou a caminhar no sentido de refletir a questão da essência da técnica como a incontornável transformação do destino histórico da humanidade em que se prolonga o esquecimento do ser pelo próprio ser, caminho que o levou a tematizar também sobre o fenômeno da fabricação de humanos²¹.

Na obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, levando em considerando os pontos aqui apresentados, é possível inferir que o fundamento orgânico, que determina o modo de ser daquilo que se denomina vida, resguarda certa familiaridade entre o homem e o animal, ambos entes vivos, mas isso é interpretado pela concepção da tradição moderna a partir de uma perspectiva exclusivamente biológica, cujo enfoque é material e mecanicista. Por outro lado, resguardadas as semelhanças, há que se considerar que, sendo o homem formador de mundo e o animal pobre de mundo, aí residem modos de ser essencialmente diferentes. Já sabemos que essa essência humana, para Heidegger, não se reduz à racionalidade, mas é a sua existência enquanto ser-lançado. Resta-nos, então, buscar compreender qual o lugar do corpo do homem levando em consideração que sua verdadeira essência é *ek-sistir*.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012b) afirma que a essência do *Dasein* está em sua existência: o ser do *Dasein* é sempre e em cada caso seu – ou seja, como ente deste ser, ele está lançado à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Já em *Seminários de Zollikon*, ele insere a problemática do corpo relacionando-o justamente a essa essência:

O corpo está no “eu” ou o “eu” no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim cada corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* (*Leiben des Leibes*) determina-se a partir do meu modo de ser [...]. O corporar é co-determinado pelo meu ser homem no sentido da permanência ekstática em meio aos entes na clareira. O limite do corpo (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu [espacialmente] permaneço. Por isso o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada (HEIDEGGER, 2009, p.123).

Nesse ponto, fica evidente que Heidegger não nega o corpo em sua filosofia, pelo contrário, confere ao mesmo um caráter mais originário e co-determinante do modo-de-ser do *Dasein*, não devendo, por isso, ser confundido com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente dado ou do corpo apenas em seu âmbito biológico. “O corporal do

²¹Cf. Capítulo seguinte.

homem nunca pode, fundamentalmente nunca, ser considerado como apenas simplesmente presente [*körper*], se quisermos observá-lo adequadamente” (HEIDEGGER, 2009, p. 209), e ao incorrer-se nesse erro, já se destrói o corpo como corpo no sentido de ser corporal.

Para pensarmos o corpo enquanto corporeidade a partir da *ek-sistência*, precisamos considerá-lo a partir da existencialidade do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Somos corpo na mesma medida em que somos-no-mundo. Isto significa, como afirma Ferreira (2010), que o modo como falamos, ouvimos, nos comportamos, pensamos, sentimos, etc. diz o que o nosso corpo é a cada vez. Os modos de ser que a cada vez somos estruturam a corporeidade de cada um de nós e nos orientam em direção ao mundo como um “ser-corporal-existente”.

É inegável que existem várias definições que nos descrevem, de um ou de outro modo, as propriedades ou o funcionamento de nosso corpo e que muito nos ajudam a melhor entendê-lo, mas, por outro lado, devemos reconhecer que, infelizmente, elas são insuficientes para nos esclarecer sobre isto que somos enquanto corpo lançado no mundo (FERREIRA, 2010, p. 110).

Heidegger (2009) apresenta uma distinção básica que fundamenta essas definições construídas ao longo da história da metafísica ocidental, a partir da utilização de dois termos alemães: *körper*, que designa o corpo material, e *leib*, que remete ao corpo no âmbito do corporar (*Leiben*). O filósofo aponta para o fato de que os franceses, por exemplo, possuem apenas uma palavra para abordar o corpo, que remete ao seu âmbito material, *le corps*, o que acaba por dificultar a reflexão sobre a verdadeira problemática da questão. Ocorre o mesmo na nossa língua portuguesa, que também dispõe apenas de uma palavra; por isso, não é estranho nos referirmos a uma pessoa morta utilizando apenas o termo “corpo”, visto que ele remete à materialidade, seja ela de um vivo ou de um morto. O filósofo remete essa redução do significado a uma reinterpretação latina do termo grego $\sigma\mu\alpha$ (soma).

O significado da palavra grega $\sigma\mu\alpha$ é muito amplo. Homero usa $\sigma\mu\alpha$ só para corpo morto, para corpo vivo a palavra $\delta\epsilon\mu\alpha\zeta$, que significa aproximadamente “forma” (*Gestalt*). Mais tarde $\sigma\mu\alpha$ significa tanto o corpo como o corpo material, inanimado, e também os servos, os escravos (*Leibeigenen*). Significa ainda a massa humana. $\sigma\mu\alpha$ em grego tem um significado muito mais amplo do que o nosso somático moderno. Pode-se dizer, em geral, que o grego foi reinterpretado no latim. A nossa representação de corpo material nos vem do latim *corpus* (HEIDEGGER, 2009, p. 126).

Heidegger nos mostra mais uma vez que, ao reinterpretar conceitos dos gregos antigos (assim como também fez com a *physis*, o *logos* e *aletheia*), a tradição filosófica metafísica vai cada vez mais delimitando um modo específico de apreensão (desvelamento)

do mundo, pautado da objetividade dos entes, e se distanciando, em igual proporção, da questão primordial sobre o sentido (verdade) do Ser.

Outra importante consideração que Heidegger faz encontra-se no âmbito da distinção entre o psíquico (alma) e o somático (corpo), que é justamente um dos pilares do paradigma epistemológico das ciências naturais que tem o homem como objeto de estudo. O filósofo utiliza como fio condutor nessa discussão o campo de psicossomática²². De maneira geral, o filósofo acaba por mostrar que esse saber, embora trabalhe na tentativa de uma integração/articulação das dimensões psíquica e somática, ainda não consegue trazer à tona o que é central no ser humano, porque mesmo integrando-as, ainda considera que há duas dimensões distintas que compõem o homem, ou seja, ainda opera dentro do princípio de uma dualidade, e com o mesmo método que tem a mensurabilidade e calculabilidade como objetivos principais.

Desse modo, tanto a Psicossomática, como ciências como a Psicologia e a Sociologia, encontram-se no mesmo rol das ciências naturais que se baseiam no conceito de natureza de Galileu Galilei, da redução de todos os fenômenos humanos aos princípios da física e da biologia, e na exigência do método científico que, ao mensurar e calcular esses fenômenos, elabora um conhecimento universal e verdadeiro, aplicável a todos os seres humanos. Psicologia e Sociologia foram criadas como tentativas de objetificação do homem.

Corpo e psique acabam, então, por serem reduzidas ao âmbito do somático, de suas materialidade e mecanicidade, o que no projeto cartesiano, assumiu o caráter de uma substancialidade extensa, passível de ser medida pelas leis universais da física e matemática, que, conseqüentemente, levou à consolidação do paradigma do corpo-máquina dotado de alma, e à absolutização do conhecimento científico sobre o homem e o mundo como a única verdade. Nisso, a mais primordial e originária reflexão foi esquecida.

Uma parte, por exemplo, o somático do homem, aquilo que é natureza no homem poderia ser pesquisado científico-naturalmente. Diversos métodos de cura muito eficientes da medicina moderna provem dos resultados de tais pesquisas. Mas a maioria admite que não é possível atingir de modo científico-natural o que é central no homem (HEIDEGGER, 2009, p.58).

Para o filósofo, o que é central no homem é a dimensão *ek-stática* de sua existência, o fato de que ele *ek-siste* na clareira do ser. A constituição fundamental do *Dasein* é o ser-no-mundo. E a maneira do *Dasein* ser-no-mundo é existindo corporalmente. Como ente que o

²² Cf. HEIDEGGER, 2009, p.111-121.

Dasein é, o seu corporar se manifesta em seu ser como abertura compreensiva disposta em um mundo: “o corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o meu ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo” (HEIDEGGER, 2009, p.133).

O *Dasein*, por exemplo, não vê porque tem olhos, mas porque é um ente cujo ser se dispõe a ver; ou seja, é a sua essência fundamental que o permite não apenas ter olhos (azuis ou castanhos, com miopia ou astigmatismo), mas olhar o mundo e ser por ele interpelado. Não há um corporar porque há um corpo material, mas porque existe corporalmente, é que o *Dasein* pode desvelar-se enquanto corpo que é no mundo, podendo, a partir de então, ser pensado materialmente.

Cada movimento do meu corpo não entra simplesmente em um espaço indiferente como um comportar-se deste ou daquele modo. De fato, o comportamento já está sempre numa região determinada que está aberta através da coisa com que está relacionado, quando por exemplo pego algo na mão (HEIDEGGER, 2009, p.127).

Todo o existir é corporal, o comportamento humano é necessariamente corporal e como já é sabido, só se pode determinar a existência como relação com o mundo. Heidegger utilizou a palavra gesto (*Gebärde*) para indicar todo esse comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo. Aponta que a corporeidade, enquanto gesto, não deve limitar-se à interpretação “expressão”. Sendo co-originário junto à compreensão e à disposição, o corporar do corpo manifesta-se sempre como um gesto afinado e projetante do *Dasein*. Ele nunca espacializa, ou “adentra” em um espaço sem já estar afinado em um humor, sem já estar imbuído corporalmente no contexto de suas ocupações e relacionado com os outros entes.

Nesse sentido, o corporar também é co-determinante do relacionamento do *Dasein* com os outros, pois é co-pertencente à disposição e à compreensão como modos de abertura do ser do *Dasein*. O enrubescer, exemplo utilizado por Heidegger (2009), é comumente entendido como expressão, um sinal de um estado de ânimo interior que se externaliza. Mas para o filósofo, enrubescer é um gesto vivo que indica um corporar que pode ser compreendido como uma afinação de humor (vergonha, raiva, embaraço) de um *Dasein* em relação com outro *Dasein* (HEIDEGGER, 2009). Enrubescer, para além de uma expressão de algo interior, é recolher e carregar um modo de envolvimento com os outros de forma já afinada e compreendida de determinada maneira.

Do mesmo modo, a linguagem, como modo de abertura do ser, inscreve-se no corpo enquanto um fenômeno corporal, que se dá essencialmente na relação entre *Daseins*. Afirma

Heidegger (2009, p. 133): “ouvir e falar pertencem no todo à linguagem. Ouvir e falar, isto é, a linguagem em geral, são sempre também um fenômeno corporal”. Porque a existência é corporal que o *Dasein* pode articular-se verbalmente.

Mas a linguagem não se restringe à articulação verbal. Heidegger já havia afirmado isso em *Ser e Tempo*. O falar sonoro é um dizer, mas nem todo dizer é um falar, pois é claramente possível dizer algo sem fazer uso da articulação verbal. Podemos dizer algo sem som, silenciosamente, mas nem por isso deixa de ser um gesto corporal. Um estado afetivo expresso no corpo, como o próprio enrubescimento, por exemplo, pode ser compreendido como um dizer silencioso. Do mesmo modo, a língua de sinais é um exemplo efetivo de como a linguagem pode prescindir da articulação verbal, de como a linguagem e corporeidade são co-pertecentes e constituem a existência do *Dasein* como ser-no-mundo.

É notável que o esforço reflexivo de Heidegger acerca da compreensão do corpo, que se delineou em vários momentos durante os *Seminários de Zollikon*, tem como fio condutor um questionamento primordial: considerando a concepção vigente nas ciências naturais de que o corpo diz respeito somente ao âmbito do que é material e passível de ser mensurado, é possível pensar o corpo para além disso? E, chegando à conclusão de que a dimensão corporal do *Dasein*, enquanto corporeidade, não se restringe à matéria física, então, o limite do corporar (*leib*) coincide com o limite do corpo material (*körper*)?

Em toda a discussão empreendida nos seminários, a partir de vários direcionamentos, Heidegger tratou de esclarecer essa problemática, ao passo que em um dos últimos encontros documentados, ele evidencia de maneira perspicaz que o corporar do corpo vai bem mais além dos limites de um corpo material, a partir do exemplo das chamadas dores fantasmas:

“Deve-se dizer que são justamente a comprovação da corporalidade ek-stática. A relação com seus artelhos é corporal e não material. Antigamente compreendia-se o sentir de algo com os artelhos como o estar simplesmente presente de meros artelhos. Mas esta compreensão é incompleta. A percepção da dor ultrapassa o artelho” (HEIDEGGER, 2009, p. 261).

Para as ciências naturais, o fenômeno do corpo como tal está tão encoberto que elas apenas se ocupam do corpo material, reinterpretando-o como função corporal. Mas o fenômeno corporal é inteiramente singular, irreduzível à outra coisa. Quando se diz que o corporal também está presente na compreensão do ser, querendo-se dizer com isso que nessa compreensão também fazem parte processos cerebrais fisiológicos, então, reduz-se o corpo ao

lugar de corpo material. E Heidegger afirma: “se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, moléculas de despedida” (HEIDEGGER, 2009, p.196).

Deste modo, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é ser o seu corpo. O corpo (*Leib*) é sua morada. O corporar (*Leiben*) é o habitar o mundo de maneira significativa e indissociável junto aos entes que lhe vem ao encontro e que se lhe desvelam. “A última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta” faz parte, essencialmente e antes de tudo, do existir humano enquanto corpo, como diz o nosso filósofo. O corpo, não é, pois, matéria inanimada encerrada em si e dissociada do mundo, mas sim, o “âmbito daquele poder perceber não objetivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, do que consiste todo o *Dasein*” enquanto ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 273).

Certamente, não se trata de negar que exista na corporeidade do *Dasein* uma dimensão biológica, que seja passível de ser submetida à apreciação científica tecnológica. No entanto, esse tipo de intervenção, desde o seu início, já perdeu de vista o essencial da corporeidade, tornando-se insuficiente quando se trata da questão que é central para o homem.

Em relação à totalidade da corporeidade, pode-se dizer o mesmo que já foi citado com referência ao ver e aos olhos corporais: não podemos “ver” porque temos olhos, mas, antes, só podemos ter olhos porque segundo a nossa natureza fundamental somos seres que vêm. Assim, também não poderíamos ser corporais, como de fato somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto do nosso mundo como o que, aberto, existimos (HEIDEGGER, 2009, p. 272-273).

O que Heidegger faz ao falar da corporeidade como *abertura* é, justamente, pensar o corpo não a partir do seu caráter positivo, no sentido de uma materialidade que a ciência consegue determinar e manipular. Reposicionando a concepção de homem e retirando-o da dualidade outrora lhe outorgada, o filósofo consegue pensar o corpo a partir daquilo que não necessariamente está no corpo, embora o constitua, uma vez que atravessa e ultrapassa a mera fisicalidade. Situado na abertura, o corpo está diretamente vinculado ao mundo, sendo disposição e sendo linguagem. Nesse sentido, não temos simplesmente um corpo, mas essencialmente, somos corpo, na medida em que é através dessa forma de estar-no-mundo, como ser corporal, que podemos dispormo-nos junto aos entes e dar-lhes sentido.

3 A TECNIFICAÇÃO DO CORPO E O ESQUECIMENTO DO SER: REFLEXÕES SOBRE O DESTINO DO HOMEM MORTAL NA ERA DA TÉCNICA

No início do pequeno texto *Descartes e a técnica*, Canguilhem (1982, p. 7) questiona: “a atividade técnica é um simples prolongamento do conhecimento objetivo, como tornou-se comum pensá-la a partir da filosofia positiva, ou é ela a expressão de um "poder" original, fundamentalmente criador e para o qual a ciência elaboraria, algumas vezes posteriormente um programa de desenvolvimento ou um código de precauções?” Certamente, trata-se de um questionamento deveras pertinente quando levamos em consideração o momento atual de nossa humanidade, em que a ciência se tornou tal ponto dependente da técnica, que já não é mais possível pensá-las separadamente: tornaram-se tecnociência.

A técnica, cujos domínios ultrapassam o âmbito das máquinas e atingem em cheio a vida humana, configura-se a marca contemporânea de nossa relação com o mundo. E essa realidade resguarda os primeiros desígnios da alvorada moderna, afinal de contas, conforme afirma Canguilhem (1982), a filosofia cartesiana já em sua época buscou apontar para a relação entre ciência e técnica e para a necessidade de que a ciência se tornasse “útil” à vida. Certo de que a razão tornaria o homem “mestre e possuidor na natureza”, Descartes foi um visionário: da invenção de uma infinidade de artifícios úteis, à cura das doenças e até mesmo a possibilidade da superação da morte, todos esses desejos foram por ele apresentados como mais que meros sonhos, e ele não estava errado. Chegamos a tal ponto do avanço tecnológico que a vida já está sendo produzida em laboratório, ao passo que a superação da morte cada vez mais vem se tornando a grande promessa da ciência. E no fundamento básico desses dois processos, da produção da vida à promessa de vencer a morte, está a concepção do corpo-máquina, cujos seus delineamentos também remontam à filosofia cartesiana.

É, pois, sobre esta relação entre corpo e morte considerando o horizonte historial de retração do Ser frente ao domínio da técnica, no sentido de refletir acerca das repercussões da doutrina moderna do corpo-máquina sobre o nosso existir enquanto ser-para-o-fim, que encaminhamos o terceiro capítulo deste trabalho. Nessa discussão, adotamos como fio condutor alguns elementos desenvolvidos por Martin Heidegger na segunda fase de seu pensamento, mas não sem desconsiderar os pontos já levantados no capítulo anterior deste trabalho, no que concerne à analítica existencial do *Dasein*, uma vez que o próprio Heidegger

(1996) nos diz, afinal, que não se pode pôr em questão a essência do Ser sem pôr também em questão a essência do homem.

3.1 A questão da técnica e o esquecimento do Ser

Em uma entrevista concedida por Martin Heidegger em 1969 a uma emissora da televisão alemã, na qual discorre sobre diversos aspectos de sua filosofia, levando em consideração o contexto social da época que o entrevistador denominou como o “espírito do tempo”, há uma passagem interessante na qual o filósofo afirma o seguinte:

Eu penso naquilo que hoje se desenvolve sob o nome de “biofísica”, no fato de que, dentro de um tempo previsível, nós estaremos em condições de fabricar o homem, quer dizer, construí-lo em sua própria essência orgânica, tal como ele se fizer necessário: homens hábeis e inábeis, inteligentes e estúpidos. Vamos chegar lá! (HEIDEGGER, 1996, p. 14)

De acordo com Loparic (2005), em seu texto *A Fabricação de Humanos*, a possibilidade da produção técnica do homem, sua fabricação, passou a ocupar o pensamento heideggeriano pelo menos desde 1939, aparecendo a partir de então, em diversas obras do filósofo. Sabemos que foi também a partir da década de 1930 que o amadurecimento de sua reflexão o encaminhou ao ponto de virada (*Kehre*) de seu pensamento. Os acontecimentos que se desenrolavam no seio da sociedade europeia da época levaram Heidegger a concluir que o projeto empreendido em *Ser e Tempo* não era suficiente para compreender a essência da técnica do mundo moderno e da história do esquecimento do Ser pela tradição metafísica.

O filósofo se deu conta de que, por ter iniciado sua reflexão sobre o sentido do ser tomando como ponto de partida aquele ente cujo ser está em jogo, o *Dasein*, a compreensão sobre o momento da acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser, em seu encobrimento e desvelamento, acabou por permanecer na dependência de um ato humano, como se sobre o encobrir e o desvelar do ser o *Dasein* pudesse operar por via de uma decisão incitada pelo apelo de sua consciência, o que ainda manteve a reflexão heideggeriana presa à ideia de uma suposta subjetividade humana (LOPARIC, 2005).

Como reitera Nunes (2004), o “estranho tratado” de *Ser e Tempo*, como o próprio autor do mesmo o denominou, estava no fim, envolvido pela metafísica que tinha sido problematizada. A *kehre* foi explicada pelo próprio filósofo na obra *Sobre o humanismo*, em

que o filósofo alega que a tarefa de repetir e acompanhar o pensar que abandonaria a subjetividade fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica (HEIDEGGER, 1967). Por outro lado, ressalva que a virada empreendida a partir de 1930 não significou uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas que a proposta de um pensar ousado, contida nessa obra, foi finalmente dimensionada e compreendida à luz do fundamento verdadeiramente originário da questão do ser, a história de seu encobrimento.

O que se desvela nesse âmbito é o acontecimento de que depende a história ocidental: a pergunta do primeiro pensador grego sobre o que é o ente, que o abandona ao ser – ao ser que possibilita a história, daqui em diante referida por Heidegger como *historial*, assinalando a proveniência e a destinação do homem. É o ente aberto no *Dasein* que possibilita a história. O pensamento do ser é o fundamento oculto do homem, em que a história é fundada e sobre a qual é escrita (NUNES, 2004, p. 44).

A virada tratou-se, portanto, de clarificar ainda mais os fundamentos da metafísica tradicional, nos quais o esquecimento do Ser está sobrejacente. Esse esquecimento enredou toda a história da humanidade, em seus hábitos e valores, e toda a construção epistemológica a partir de então a determinada concepção de mundo e de homem pautada em princípios que foram tomados como verdades absolutas.

Reconhecendo que a história do esquecimento do ser só poderia ser compreendida a partir do próprio ser, por ser ele mesmo a essência desse esquecimento, e situando o princípio desse esquecimento no pensamento platônico-aristotélico como o momento em que o mundo passou a ser ordenado/sistematizado em uma linguagem metafísica, que se seguiu durante a modernidade, Heidegger voltou-se de modo definitivo ao estudo dos gregos pré-socráticos com a missão de reconduzir sua reflexão à problemática fundamental sobre questão do ser, por creditar a eles o lugar onde se manteve viva a linguagem do ser em sua verdade originária.

Em *A Fabricação de Humanos*, Loparic (2005) apresenta a análise de Heidegger com relação a alguns pontos de origem na história da metafísica que levaram ao esquecimento do ser, especialmente aqueles que permitiram que, a partir da entificação do ser do ente humano, ele se tornasse um produto da técnica, passível de ser fabricado. Este ponto de origem remonta especificamente à diferenciação aristotélica feita por Heidegger entre os dois tipos de ente: os dos *physei onta*, as coisas que crescem, e os dos *poioumena*, as coisas feitas.

De modo geral, os *physei onta* dizem respeito aos entes que devem seu modo de ser ao ser ele mesmo, à *physis*, e existem no sentido de se essenciarem no desocultamento; já os *poiounema* têm o seu modo de ser fundado na *poiesis*, própria da *technê*, são produzidos e

existem no sentido da disponibilidade para uso. Especificamente, essa essência dos *physei onta* enquanto desocultamento, diz respeito ao fato de que sua *morphe* (forma) faz com que eles sejam de tal maneira que no seu apresentar-se presencie-se também uma ausência²³ (LOPARIC, 2005).

Heidegger (1969) alerta para o fato da *physis* ter sido compreendida como uma espécie de ser do ente, de *ousia* (*substantia, essentia*) do ente. Aqui se deu o início do esquecimento do Ser pelo pensamento grego, uma vez que a *physis* em seu sentido original, como o Ser²⁴ em geral, foi reduzido ao ser do ente, ou seja, foi entificado, anulando-se a diferença entre Ser e ente. E apesar de mantida a diferença essencial entre os entes essencializados na *physis* e aqueles produtos da *technê* no pensamento grego, Heidegger vai indicando como essa diferença acabou por ser suprimida durante a modernidade, em que a *physis* passou a corresponder à natureza física e o ser vivo foi tomando como organismo²⁵, o que permitiu, por conseguinte, que os entes, inclusive os homens, fossem concebidos à maneira de máquinas e, assim, pudessem ser “produzidos”. O homem, aliás, se tornou a matéria-prima mais importante da era da técnica, conforme apontou nosso filósofo: “como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, um dia, com base em pesquisa química contemporânea, fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial do material humano” (HEIDEGGER, 2008c, p. 82).

Martin Heidegger estava certo. Na contemporaneidade, a técnica já invadiu todos os âmbitos que concernem ao humano. Loparic elenca inúmeras situações analisadas por Heidegger em seus últimos escritos, como por exemplo, na seguinte afirmação: “A agricultura é agora indústria de alimentação motorizada; na essência, o mesmo que a fabricação dos cadáveres em câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que o bloqueio que impõe fome a países inteiros, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio” (HEIDEGGER apud LOPARIC, 2005, p. 11).

²³Significa também: “o a-caminho de um ainda-não para um não-mais”, ou ainda que “cada ser vivo já começa, ao ser vivo, também a morrer e *vice-versa*: o morrer é ainda um viver, pois só algo vivo pode morrer; mais ainda, a morte pode ser o “ato” supremo da vida” (HEIDEGGER apud LOPARIC, 2005, p. 8).

²⁴Como é possível perceber, Heidegger chega ao fundamento do pensar originário, no qual *physis* e Ser se equivalem: o Ser se essencializa como *physis*. Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger (1969, p.89) se detém de modo especial ao conceito de *physis/Ser* em vários momentos, nos quais em um desses, ele afirma: “*physis* significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo permanece. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento [...]. Nesse vigor o presente se apresenta como ente. A vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento [...] a *aletheia* (o desocultamento) se processa e acontece quando o vigor se conquista a si mesmo como mundo”. Percebemos, então, que *physis* e *aletheia* estão diretamente envolvidos, do mesmo modo que a linguagem (*logos*), que é o acontecer do des-ocultamento, uma vez que o Ser se dá na linguagem e deve ser pensado pela linguagem.

²⁵Já discutimos o conceito de organismo (Cf. p. 80).

Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009, p.131) reflete: “O que acontece com este caminho da ciência quando deixado ao seu próprio destino? Nada menos que a autodestruição do homem”. Certamente, é o predomínio da técnica sobre a vida humana, do nascimento até a morte, uma problemática central da técnica. Como situa Loparic (2005), uma das práticas mais consolidadas atualmente é a inseminação artificial, na qual já é possível produzir uma pessoa dentro de laboratórios e, inclusive, escolher seu sexo. Mas drástico ainda são os modos de produção relacionados à morte, dos quais é citada principalmente a produção de cadáveres nos campos de concentração nazista e nas grandes guerras. Nascimento e morte são, portanto, materializados e objetificados: “a vida é instalada e desinstalada, de acordo com as condições impostas pelo ser como representatividade” (LOPARIC, 2005, p. 12).

Na contemporaneidade mais recente, dois modos de produção técnicos imbricados à vida e à produção técnica do homem merecem interesse especial: as pesquisas em criogenia e a cibernética, curiosamente, ambas cujos fundamentos repousam nos princípios da física. Heidegger chegou a mencionar algumas vezes a cibernética, já apontando para importância que ela assumiria cada vez mais no mundo da técnica moderna.

Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009, p. 51) menciona o fundador da cibernética, Nobert Wiener, que, alicerçado na definição da tradição do homem como *zôon lógon échon* (animal dotado de fala), ao mesmo tempo em que descarta a possibilidade da presença de uma alma, concebe sua própria definição do “homem como informação”.

Em *A proveniência da arte e a determinação do pensar* (*La provenance de l'art et la destination de la pensée, 1967*), Heidegger aprofunda de modo mais detalhado a problemática da cibernética, que pode ser compreendida como um refinamento da ciência e de seu método. A relação entre sujeito e objeto, que forma a chave epistemológica do paradigma científico, passa a ser baseada no princípio de retro-alimentação, que nada mais é que um intercâmbio de informações dentro de um circuito regulador cujos polos são o homem e mundo, no qual repousa a possibilidade da autorregulação e da automatização, como se essa relação fosse comparável a um sistema de movimentos (HEIDEGGER, sem data). Com a cibernética, portanto, acaba-se de anular a diferença entre as máquinas e os seres vivos, entre natural e artificial, processo que vinha se desenhando desde o advento do conhecimento científico.

O mundo científico converte-se em mundo cibernético. O projeto cibernético do mundo tem por base antecipativa que o traço fundamental de tudo o que de calculável sucede no mundo é o controle. O que permite controlar um sucesso mediante outro sucesso é a transmissão de uma notícia, é a informação. Na medida em que, por sua vez, o sucesso controlado remete para o que controla, informando-o, o controle tem o caráter de retroalimentação das informações (HEIDEGGER, sem data, p.8).

Heidegger aponta que a possibilidade de uma antropologia científica alicerçada na cibernética pode ser comprovada em maior grau nas pesquisas em bioquímica e biofísica, principalmente, a partir da descoberta da célula germinal (gameta).

A Bioquímica descobriu nos genes da célula germinal o plano da vida. É o programa de desenvolvimento inscrito nos genes, a prescrição aí armazenada. A ciência conhece já o alfabeto desta prescrição. Fala-se do "arquivo de informação genética". Nesse conhecimento radica a expectativa segura de poder um dia chegar a ter mão na capacidade de fabricar e cultivar [*Herstellbarkeit und Züchtung*] tecnicocientificamente o homem (HEIDEGGER, sem data, p. 9).

Nessa mesma perspectiva da fabricação do homem, Le Breton (2013) indica novos direcionamentos para a cibernética ainda mais desafiadores que buscam atingir a conquista da imortalidade. Muitos teóricos se dedicam a estudar as possibilidades de superar todos os limites da vida humana, impostos pela deterioração do corpo e conseqüentemente, pela sua morte. Considerando que o homem é informação, acredita-se que futuramente será completamente possível transferir essa informação (contida no cérebro) para um corpo eletrônico, um robô ou mesmo um computador. Nota-se a influência da concepção dualista de origem cartesiana, na qual o homem é cindido em corpo e alma (esta alojada no cérebro).

Também motivada pela superação da morte e conquista da imortalidade, seguem os estudos científicos em criogenia, especificamente a criônica, que é o processo de preservação dos corpos de pessoas mortas em baixas temperaturas, na esperança de que a cura e a reanimação dos mesmos sejam possíveis no futuro. Conforme já situamos, existem algumas instituições que realizam a criônica, dentre elas, a *Cryonics* e a *Alcor*.

O processo de criopreservação envolve o resfriamento de uma pessoa legalmente morta para a temperatura do nitrogênio líquido, onde toda a decomposição física para - com o objetivo de preservar tecidos, órgãos e especialmente o cérebro com suas memórias associadas e personalidade tão perfeitamente quanto possível. Uma pessoa detida neste estado é denominada "paciente criopreservado", porque não consideramos a definição legal de "morte" como um estado permanentemente irreversível. Acreditamos que os incríveis avanços que estão sendo feitos hoje em biologia, medicina, computadores, nanotecnologia, e muito mais, inevitavelmente apontam para um futuro onde a ciência avançada será capaz de reviver esses pacientes e restaurá-los para a saúde e até mesmo a juventude renovada (CRYONICS INSTITUTE, 2016).

Segundo informações contidas no site das instituições, existem aproximadamente duzentos e oitenta e nove corpos criopreservados e mantidos em suas instalações físicas, e há mais de duas mil pessoas em uma lista de espera que serão submetidas ao procedimento em questão após a sua “morte legal”. Não há garantia alguma de que um dia será possível a reanimação dos corpos e o retorno dessas pessoas à vida, nem mesmo há garantia de que os corpos serão mantidos em segurança pelos institutos. O alto investimento realizado por esse pequeno grupo de pessoas fundamenta-se apenas na esperança de que nos próximos anos, a ciência se tornará capaz de promover a reversibilidade da morte.

Ninguém pode garantir o sucesso, porque ninguém pode garantir o futuro. Ninguém pode prever o progresso científico com certeza. Acreditamos fortemente no provável sucesso da criônica. Mas isso não significa que as interrupções sociais não sejam possíveis. Guerra nuclear, colapso econômico, conflitos políticos e terrorismo, são todos possíveis, e eles podem acabar com a vida de pacientes criopreservados tão facilmente quanto podem acabar com a vida de qualquer um de nós (CRYONICS INSTITUTE, 2016).

Frente a todas essas conquistas tecnocientíficas e revolucionárias promessas, confirmamos que, efetivamente, Descartes foi visionário ao desejar voos tão altos à humanidade, mas não apenas isso. O filósofo protagonizou o que Miranda (2015) denominou de decisão epocal, na medida em que foi ele o responsável por estabelecer um solo firme para o conhecimento científico, no qual, no mundo físico e maquinado de Galileu, somente passa a ser considerado verdadeiramente real aquilo que é cientificamente demonstrável e calculável através do método por ele cunhado, no sentido de assenhorar o homem sobre a natureza.

O resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem. Muitos sinais indicam que a pesquisa e a fabricação do homem desta maneira científica realmente já estão sendo feitas sob a imposição da mencionada “vitória do *método* sobre a ciência” e com o fanatismo da vontade incondicional de progresso e em função do progresso (HEIDEGGER, 2009, p. 176).

É possível dizer que a ciência nada mais é do que o seu método, que basicamente corresponde a buscar a verdade a partir da objetificação dos entes. Método significa o modo e a maneira como a correspondente área dos objetos de investigação é de antemão delimitada na sua objetualidade. O método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo da sua investigação no sentido exclusivo da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação (HEIDEGGER, sem data).

A calculabilidade é, pois, sustentada na possibilidade de legitimação da natureza, e não se restringe ao caráter puramente aritmético da coisa. Sobre isso, afirma Heidegger:

Quando a pesquisa científica, e seu tema, a natureza, é definida pela mensurabilidade, então pensamos esta mensurabilidade de modo insuficiente se acharmos que se trata apenas de verificações determinadas por números. Na verdade, a mensurabilidade significa calculabilidade, isto é, uma observação da natureza que permite saber com que podemos contar em seus processos, com que podemos e com que devemos contar em seus processos. Mensurabilidade significa calculabilidade no sentido já caracterizado. Porém, calculabilidade quer dizer pré-calculabilidade. Mas esta é determinante porque se trata da dominação dos processos naturais. Mas a dominação inclui a possibilidade de dispor da natureza, uma espécie de posse (HEIDEGGER, 2009, p. 141-142).

Na ciência da calculabilidade, as coisas são colocadas de antemão como objetos e apenas são consideradas como objetos de uma previsibilidade universal, previsibilidade ancorada em uma causalidade. A verdade aqui, então, não é a verdade no sentido de um desvelamento do ente, um descobrir-se das coisas, mas é a certeza da comprovação científica pela via da submissão do objeto ao método, de sua mensurabilidade. Esse processo de objetificação do mundo se encontra na esteira da história do esquecimento do Ser, uma vez que, ao reduzir a *physis* à natureza física, e a verdade (*aletheia*) à conformidade, “toda relação científica com o mundo é sempre uma relação entificadora” (MIRANDA, 2015, p. 256).

É nesse sentido que Heidegger chegou a afirmar claramente que “a ciência não pensa” (HEIDEGGER, 1996, p. 12), não se tratando, pois, de uma repreensão à ciência em si, mas da simples constatação de sua estrutura interna. A ciência não pode abrir mão de seu método e, conseqüentemente, de sua objetividade e, justamente, por isso, não consegue pensar os seus fundamentos, voltar-se à sua essência, pois se o fizesse, estaria abrindo mão de sua própria cientificidade e da amplitude de seu domínio. E por que isso? Porque pensar os seus fundamentos seria apontar para o encobrimento, para o “incontornável” do real, e evidenciaria que a ciência é apenas um modo de desvelamento que não apreende o real em sua plenitude, mas apenas o belisca. Por maior que seja o seu alcance, há algo que a ciência não pode contornar, a saber, a natureza, o homem, o acontecer historial, a linguagem. “A representação científica nunca é capaz de evitar a essência da natureza, porque, já em princípio, a objetividade da natureza é, apenas, um modo em que a natureza se ex-põe” (HEIDEGGER, 2008d, p. 53).

Em *Ciência e Pensamento de Sentido*, Heidegger (2008d, p. 40) afirma que “a ciência é a teoria do real” e, a partir desse ponto de partida, buscou compreender a essência da atividade científica moderna, a partir de uma análise hermenêutica minuciosa dos termos real e teoria, em seu sentido originário. De modo geral, percebe-se, a partir da análise heideggeriana, que esses termos detinham um significado bem mais plural e amplo do que o

que se convencionou posteriormente, cuja essência salvaguardava a íntima relação das coisas com o mundo, com a *physis*. As relações entre as coisas se davam de modo mais direto. O real estava relacionado ao sentido de vigência, daquilo que leva e é levado à vigência, enquanto a teoria resguardava um sentido misterioso e superior, no sentido da consideração respeitosa da re-revelação do vigente em sua vigência, ou ainda, da visão protetora da verdade (*aletheia*).

Mas da necessidade de ordenação do mundo proposta pelo pensamento platônico-aristotélico, seguido do medieval, até chegar ao seu acabamento na modernidade, os sentidos das palavras foram sendo obliterados e destituídos de seu sentido originário. O real passa a ser utilizado para indicar o resultado de uma *operatio*, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu como no sentido do que tem êxito, e, desse modo, o real passa a ser concebido à luz da causalidade da *causa efficiens*. Já o termo teoria é reduzido ao âmbito da elaboração de determinados domínios específicos de apoderação e asseguramento do real, como é caso da física, da biologia, da história, da teoria do direito natural, etc. (HEIDEGGER, 2008d).

Pelo seu propósito de querer apreender o real, de querer dar conta de todos os âmbitos da realidade, Miranda (2015) assinala que a ciência assume um caráter violento e apropriativo, que determina os diferentes modos e os diversos domínios de atuação de seu método. Mais ainda, tal método de apropriação do real enquanto manifestação técnica lançou o homem dentro de suas engrenagens de um modo mais radical e definitivo.

É essa problemática que se torna central para Heidegger após o amadurecimento de seu pensamento, e que concerne a todos os aspectos que até agora discutimos nesse capítulo. Tratamos agora de analisar de modo especial alguns pontos específicos de seu texto *A Questão da Técnica* (HEIDEGGER, 2008b), em que o filósofo se detém a refletir acerca de essência da técnica tomando como pano de fundo a história do esquecimento do Ser na tradição metafísica, que Heidegger passou a chamar de destino²⁶ (*Geschick*) do Ser.

Não falo de uma história do declínio, mas somente do destino (*Geschick*) do Ser na medida em que ele se retira cada vez mais em relação à manifestação do Ser entre os gregos – até que o Ser se torna uma simples objetividade para a ciência e, hoje, simples fundo de reserva (*Bestand*), para a dominação técnica do mundo. Assim, nós nos encontramos não em uma história do declínio, mas em uma *retração do Ser* (HEIDEGGER, 1996, p. 13).

²⁶Enquanto destino (*Geschick*) do Ser, que é também o nosso, o esquecimento do Ser sempre deve ser pensado do fato de que é o próprio Ser ele mesmo que se oculta, se subtrai. Disso se segue que o signo mais característico desse esquecimento é o fato da questão do Ser não ter sido compreendida até então (HEIDEGGER, 1996).

Vale primariamente asseverar que a técnica é diferente de sua essência, que o espírito da técnica não é algo técnico. A representação corrente compreende a técnica a partir de seu caráter instrumental, que engloba em seu sentido, duas concepções: a técnica é um fazer humano e um meio para os fins. Essas são as suas determinações instrumental e antropológica, que se correlacionam e se aplicam tanto à sua fase moderna como à técnica manual mais antiga. Toda condução do homem a uma “correta” relação com a técnica é determinada por essa concepção e se reduz a lidar com ela enquanto meio, e assim, dominá-la (HEIDEGGER, 2008b). O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao modo de ser da técnica. A técnica é, portanto, *instrumentum*.

Por outro lado, embora correta, trata-se de uma concepção deveras superficial, que não dá brecha a pensar o fenômeno da técnica em sua essência mais primordial, em sua verdade originária. Enquanto usufruímos dos meios técnicos ou ainda, a negamos ou somos a ela indiferentes, sua essência permanece encoberta. Isso porque desaparece a necessidade de questionar a técnica moderna, na medida em que mais decisivamente, seja na sua afirmação ou na sua negação, ela marca e orienta todas as manifestações do planeta e o posto que nela ocupamos, nos alerta Heidegger (2000b).

Heidegger recomenda não assumirmos frente à técnica uma atitude neutra, de negação ou de afirmação, mas, antes de tudo, que questionemos, pois questionando constrói-se um caminho em que a exigência é atentar-se ao caminho. Apenas questionando algo é que podemos nos preparar para uma relação livre com aquilo que nos pode aprisionar. Heidegger então interroga sobre o que é a técnica em sua verdade não técnica: qual a sua essência? Ele mesmo responde que a essência da técnica só pode ser revelada quando a noção de instrumentalidade (meio para atingir um fim), tal como tomada na concepção corrente da técnica, for esclarecida (FEIJOO, 2012, p. 980).

Por isso, ele vai além do “correto”, na medida em que o simples correto ainda não é o essencial, o verdadeiro. E somente o descobrir dessa verdade pode nos levar a uma livre relação com aquilo a que nos concerne em sua essência. “Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo o que é técnico” (HEIDEGGER, 2008b, p.11).

Daí insurge o questionamento sobre o que é o instrumental, o que é um meio. Um meio é um algo pelo qual algo é efetuado, alcançado, que tem um efeito e, portanto, uma causa. Também o fim, que determina os meios, vale como causa, e onde impera o

instrumental, aí impera a causalidade (*Kausalität*) (HEIDEGGER, 2008b). Torna-se necessário questionar o que significa propriamente “causa”, para assim encontrar o fundamento da técnica.

De acordo com Heidegger, os gregos, à luz do pensamento aristotélico, conheciam quatro causas: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*. Para esclarecer o que quer dizer cada tipo de causa ele usa o exemplo de um cálice de prata. *Causa materialis* diz respeito ao material, à matéria de que é feito o cálice de prata. *Causa formalis* é a forma, a figura em que é disposta a matéria do cálice de prata. *Causa finalis* é o fim a que é destinada o cálice, como um culto, que determina tanto a matéria quanto a forma do cálice. *Causa efficiens* é o próprio ourives que produz como efeito o cálice pronto (HEIDEGGER, 2008b).

O filósofo esclarece que a *causa efficiens* moderna não é mais a mesma coisa do que a concebida pelos gregos. A causalidade da modernidade pressupõe um processo natural do qual o querer dispor da natureza, o útil, o poder calcular e predeterminar de antemão o desenrolar desse processo estão indissociados (HEIDEGGER, 2009).

A causa é então concebida como o que é eficiente, que quer dizer aquilo que alcança, que obtém resultados e efeitos, determinando decisivamente toda a causalidade - o que seria completamente diferente da ideia original de *causa efficiens* no seu teor pré-científico no pensamento aristotélico. Como afirma Feijoo (2012), no horizonte da técnica moderna, ocorre o total encurtamento a uma só causa, a eficiente, que é articulada à produção de um efeito e à sua eficácia (utilidade). A verdade, enquanto conformidade e correção, se trata daquilo que funciona e que tem como provar seus efeitos e resultados.

Originariamente, os quatro conceitos de causa estavam correlacionados e diziam de uma união, uma unidade de produção (*poiesis*) que conduzia o aparecimento de algo, no sentido de algo surgir, de deixar apresentar-se aquilo que ainda não se apresenta. Produção não é apenas a confecção artesanal de algo, mas essencialmente, o desvelamento, o descobrimento, o desabrigoamento do que se está encoberto, através da obra (*technê*²⁷) humana. Também a *physis*, o surgir-se e elevar-se por si mesma, é uma produção. Esse descobrir do que está encoberto é a verdade (*aletheia*) no sentido originário. Assim sendo, a técnica (*technê*), enquanto uma produção (*poiesis*), resguarda íntima relação com a verdade

²⁷Pertencente ao âmbito da poética (*poiesis*), a *technê* dizia respeito tanto ao fazer artesanal, como também ao fazer artístico e das belas-artes (HEIDEGGER, 2008b, p.17). Heidegger lembra ainda da relação que a *technê* mantém com a *episteme*, palavras que denotavam o conhecimento em seu sentido mais amplo, um como *práxis* e o outro como *teoria* (já tratamos a respeito dessa diferenciação e da sua posterior anulação - Cf. p. 20).

(*aletheia*): a técnica não é um simples meio, mas um desabrigar da verdade: “A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece a *aletheia*” (HEIDEGGER, 2008b, p. 18); disso se trata o seu vigor de ser, a sua essência.

Chegando à essência da técnica em si mesma, cabe agora esclarecer a essência da técnica moderna. Entendemos que também se trata de um desabrigamento (*Entbergen*), mas de que tipo? Heidegger esclarece que o desencobrimento da técnica moderna não tem o sentido de uma produção poética, mas de uma exploração da natureza física que impõe a ela o fornecimento de energia capaz de ser beneficiada e estocada. A natureza é desafiada a se tornar matéria disponível para uso e armazenamento. Todas as coisas do mundo estão dotadas do caráter de disponibilidade (*Bestand*), que compreende tudo o que a exploração desencobridora é capaz de atingir. E nisso, inclui-se a natureza em todos os seus âmbitos, os rios e oceanos, as florestas, os animais, e inclusive, o homem.

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, e o extraído vê-se transformado, o transformado estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento [...] Por todo lado, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador (HEIDEGGER, 2008b, p. 20).

Certamente, é o homem o ente capaz de desafiar e dispor do chamado real para então, extrair, transformar, estocar, distribuir e reprocessar em qualquer âmbito deste e de qualquer modo. Mas afirma Heidegger (2008b, p. 21): “O homem não tem em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez mais se mostra ou se retrai e se esconde”, uma vez que é ao Ser que esse desvelar originário pertence. Nesse sentido, o filósofo alerta para o fato essencial de que o homem é ele mesmo desafiado a descobrir de modo exploratório a natureza e isso somente acontece porque o homem responde ao apelo do Ser que lhe chega e que o atinge. A partir disso, compreendemos que a técnica não é um simples feito do homem.

Sempre que o homem abre os olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se solta em figuras e obras, ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se re-velou. O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento [...]. Quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento (HEIDEGGER, 2008b, p. 22).

A todo esse processo de provocação próprio da relação entre homem e Ser no horizonte historial da técnica, no qual o homem é provocado, ou “chamado à razão”, para descobrir o real como um objeto disponível à exploração indefinidamente, Heidegger dá o nome de Composição²⁸ (*Gestell*) (HEIDEGGER, 2000d; 2008b). Chegamos, seguindo o pensamento heideggeriano, ao que ele determinou como a essência da técnica moderna.

A composição, como a força de vigor e de vigência da técnica moderna, conduz o homem para o caminho daquele desabrigar por onde o real, tornado objeto passível de ser mensurado e calculado, torna-se disponível para exploração e controle. Essa condução marca o destino (*Geschick*) como sendo a força encaminhadora do Ser para o homem. E é nesse destino que repousa a essência da história (*Geschichte*) da nossa humanidade.

Chegando, finalmente, a determinar a essência da técnica e da história que a ela se entrelaça, a reflexão heideggeriana encaminha-se para o seu ponto crítico, que de fato, se traduz como a questão da técnica: a liberdade do homem e o perigo que constantemente o assola nesse modo de descobrir técnico.

Já compreendemos que o modo de desabrigamento do Ser pela via da técnica não é algo que acontece somente no homem e pelo homem, mas que a ele cumpre atender ao apelo descobridor do Ser. Todavia, isso de modo algum significa dizer que esse desabrigar acontece a despeito do homem, em um além a todo fazer humano, por não se tratar de uma coação. Do mesmo modo, para Heidegger, falar de liberdade humana não denota o sentido de um livre arbítrio ou de uma vontade, originalmente. Ele afirma: “O homem se torna justamente apenas livre na medida em que pertence ao âmbito do destino e, assim, torna-se um ouvinte (*Hörender*), mas não um servo (*Höriger*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 388).

Por outro lado, Heidegger também nos diz que a técnica é a fatalidade de nossa época, inscrita em nosso destino enquanto um processo inexorável e incontornável. Em outro momento, ele confia também a constatação:

Eu vejo na técnica, isto é, na sua essência, que o homem está submetido a um poder que o desafia e em relação ao qual ele não é livre – que aqui se anuncia algo, a saber, uma relação do Ser com o homem – e que essa relação, que se esconde na essência da técnica, um dia talvez chegará a se iluminar no seu desocultamento (HEIDEGGER, 1996, p. 15).

²⁸Tradução de Emmanuel Carneiro Leão (HEIDEGGER, 2008b). Também é traduzido como Arrazoamento por Ernildo Stein (HEIDEGGER, 2000a), e como Armação por Marco Aurélio Werle (HEIDEGGER, 2007).

Diante disso, cabe nos questionar: como se traduz essa ameaça da técnica na relação homem-mundo, em sua cotidianidade hodierna? Como ainda é possível pensar a liberdade humana considerando essa *Gestell*? Heidegger nos aponta algumas possibilidades.

No seu texto *Serenidade*, Heidegger (1959, p. 21) faz menção à fala de um químico estadunidense que afirmou o seguinte: “Aproxima-se a hora em que a vida estará posta nas mãos dos químicos, que poderá decompor ou construir, ou modificar a substância vital ao seu arbítrio”. Sobre essa afirmação, nosso filósofo faz a seguinte reflexão:

Admira-se inclusive a audácia da investigação científica e não se pensa, porém, nada a respeito disso. Ninguém para pensar no fato de que aqui se esteja preparando, com os meios da técnica, uma agressão contra a vida e a essência do ser humano, uma agressão comparada como aquela, que há bem pouco tempo, significava a explosão da bomba de hidrogênio. Porque precisamente quando as bombas de hidrogênio não mais explodirem e a vida humana sobre a terra estiver salvaguardada, aí então será quando, junto com a era atômica, acontecerá uma inquietante transformação do mundo (HEIDEGGER, 1959, p. 21).

Não é difícil constatar a preocupação de Heidegger. Já discutimos aqui diversas situações que exemplificam essa transformação do homem e do mundo. A humanidade nos deu e continua a nos dar provas, como também atesta o filósofo, de que ela mesma não está preparada para tal transformação, de que o homem não está conseguindo lidar com o avanço desenfreado do poderio técnico. Mas apesar disso, a técnica moderna continua a avançar.

A essência do homem é cada vez mais colocada em jogo. Isso porque, enquanto sujeito e objeto desse processo, e conforme nos aponta Miranda (2015), sendo ele a última fronteira do método científico a ser ultrapassada (além do espaço cósmico), o mesmo se presta incessantemente à sua própria exploração: desde a evidenciação imagética do seu corpo, a decifração do seu código genético, o seu comportamento, seu nascimento, até a sua morte: tudo está submetido ao controle de um processo que julga ser ilimitado e que não se põe limites, que nem mesmo se põe a questionar acerca do propósito de todo esse afã tecnológico.

Certamente, não se pode negar as possibilidades que se abriram ao homem mediante o desenvolvimento das inúmeras tecnologias. A técnica em si, bem como os seus instrumentos, não se traduz na verdadeira ameaça ao homem, mas sim, a sua absolutização, e o fato de que, com a transformação técnica do mundo, é a própria essência do humano que também se transforma, e os impactos desse processo nem sempre atestam para uma “evolução” desse humano. Sobre isso, já situamos aqui alguns fenômenos sociais mencionados por Capra (2006), como a ocorrência das duas grandes guerras mundiais, o

holocausto, os ataques nucleares, a deterioração do meio ambiente, o crescimento desenfreado nos números de casos de transtornos psicológicos, como a depressão e a esquizofrenia, etc.

Na concepção de Feijó (2015), a essência do real perigo da técnica acontece quando, aprisionados pelo primado de uma produção que não cessa e não se põe limites, nos esquecemos do que afinal estamos produzindo, mas principal e essencialmente, nos esquecemos de ser. E nessa *Gestell*, há um total obscurecimento do Ser e de sua verdade. Como assevera Heidegger:

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da composição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural (HEIDEGGER, 2008b, p. 30-31).

O homem, esquecido de seu elemento original, corre o perigo de retrair o verdadeiro. “Mas onde há esquecimento, há também a possibilidade da lembrança capaz de corresponder aos apelos daquilo que lhe é mais original” (FEIJÓ, 2015, p. 981). Ou como afirma nosso filósofo parafraseando o poeta Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação” (HEIDEGGER, 2007, p. 391).

Assim sendo, não podemos, a despeito de toda a conjuntura que se coloca, concluir que não há nada a ser feito, resultando todo o percurso trilhado numa postura passiva e descrente, que não vê saída a não ser se entregar ao modo de desencobrimento técnico da realidade objetivada em números e proposições.

[...] Não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação (HEIDEGGER, 2008b, p. 28).

É partir desse apelo de liberdade que se coloca em perspectiva a possibilidade da civilização mundial superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como a única medida de habitação do homem (HEIDEGGER, 2000b). Não se trata de uma transformação para algo completamente novo, pois não há como empreender uma saída da *Gestell* a essa altura de nossa história. A liberdade pensada por Heidegger diz respeito à possibilidade de um empenhar-se, antes de tudo a cada vez e num modo sempre mais originário, em escutar o apelo para além da disponibilidade da exploração, um apelo que apela a um pensar que não é o da racionalidade, mas aquele pensar mais fundamental, que emana do mistério do que não

se deixa desvelar, do que a ciência não consegue calcular: “Em vez de calcular o ente pelo ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do Ser” (HEIDEGGER, 2000c, p. 71).

O encobrimento, afirma Heidegger (2000c) em *Sobre a Essência da Verdade*, dá-se como uma espécie de contraparte da abertura liberadora, estando o homem, desse modo, na verdade e na não-verdade, de maneira que a verdade não depende de uma iniciativa da razão humana, mas do abandono desta pela qual deixa o ente que vem ao encontro ser aquilo que é. E a não-verdade não diz respeito à falsidade, mas justamente aquilo que permanece oculto no desocultar-se do ser. A não-essência original da verdade é, pois, o mistério, aquilo que se mantém não disponível e indeterminado e, por isso, esquecido e dissimulado.

Como esclarece Nunes (2004), a abertura do ser no homem, a clareira (*Lichtung*) como o domínio do iluminado e do manifesto, dobra-se em zonas de sombra ou de ocultação. E o desvelamento, condição da liberdade que possui o homem, é também em si mesmo e simultaneamente, uma dissimulação ou retração. É nesse movimento de mostração-velamento, marca do comum-*pertencer* do homem junto ao Ser, que ele ek-siste insistindo, caminhando na errância do impessoal, absorvido por invenções tecnológicas cada vez mais mirabolantes e pelas promessas de uma ciência que se arroga capaz de a tudo responder.

Por outro lado, a possibilidade de um pensar fundamental, sereno e meditante, é o âmbito onde se realiza a liberdade. Liberdade é o assumir o desencobrimento das coisas não apenas como aquilo que se descobre como um objeto passível de representação e de apreensão por um sujeito, mas principalmente como aquilo que ao se descobrir, já se encobre. Nesse sentido, reconhecida a não possibilidade da exatidão e do cálculo, resta espaço para uma experiência mais livre junto ao Ser. “O que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se descobre” (HEIDEGGER, 2008b, p. 28). Heidegger chama de acontecimento apropriativo (*Ereignis*) essa experiência que convoca e desapropria o homem a reconhecer-se em comum-*pertencimento* junto ao Ser, a reconhecer que ele não está acima do mundo, muito menos é seu senhor e possuidor, mas é essencialmente, naquilo que lhe é mais próprio, parte pertencente do Ser esse todo (HEIDEGGER, 2000a).

O pensar fundamental junto ao Ser não procura apoio no ente, mas presta atenção aos pequenos detalhes daquilo que não pode ser calculado e nele reconhece o advento do mistério; e em vez de afastar-se, escuta-o e procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do Ser chegue à linguagem (*logos*) (HEIDEGGER, 2000c). Nesse sentido, afirma Heidegger (1959, p. 27): “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura do mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo”.

3.2 Entre o nascimento e a morte: a finitude como horizonte de sentido

Na diferenciação analisada por Heidegger entre os *physei onta* e os *poiounema*, afirma-se que os primeiros, os quais compreenderam como entes vivos, são aqueles entes cujo modo de ser está ligado à *physis* e existem no sentido de se essencializarem no desocultamento; isso quer dizer que em sua essência, o seu apresentar-se é atravessado por um não apresentar-se; trata-se de uma espécie de negatividade ou incompletude, que de acordo com Heidegger (apud LOPARIC, 2005, p.8), significa também que “cada ser vivo já começa, ao ser vivo, também a morrer e *vice-versa*: o morrer é ainda um viver, pois só algo vivo pode morrer [...]”. O homem, especificamente, tem consciência de sua finitude, sabe que deve morrer, o que aponta para o caráter fundamental da morte para a sua existência, como uma de suas características essenciais, juntamente com a compreensão, a disposição e a linguagem.

No texto *A Coisa*, Heidegger (2008a, p.156) faz uma afirmação que vai ao encontro da ideia acima. Nela, diz o seguinte: “Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte enquanto morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si nem atrás de si.” Numa perspectiva ôntica, o homem pode até ter a sua morte fisiológica assim como a dos animais, enquanto um findar, um deixar de viver. Mas ontologicamente, o morrer só pertence ao homem. O morrer exprime o modo de ser em que o *Dasein* é ser-para-morte (HEIDEGGER, 2012b).

No entanto, já é sabido que, na história da tradição metafísica, o homem é nivelado como ser vivo aos outros animais, diferenciando-se destes pelo fato de possuir razão e ser dotado de fala. Entificado dentro de uma concepção dualista, de uma animalidade física que é atravessada pela razão, e sendo um ser vivo privilegiado, o homem acaba sendo determinado pela vida em sua organicidade, um processo que se tornou continuamente oposto à morte.

Ao considerar o homem como uma dualidade de substâncias, um espírito “imortal” conjugado ao corpo “mortal”, a tradição filosófica moderna opôs vida e morte, retirando do corpo o seu caráter existencial e tomando-o apenas como uma matéria maquinal que está fadada à deterioração. Sobre isso, Descartes (1973b, p. 228) asseverou: “[...] a alma só se ausenta, quando se morre, [...], porque os órgãos que servem para mover o corpo se corrompem [...]. A morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe”. Nesse sentido, a ciência, em sua aplicabilidade técnica, se apresentou aos olhos cartesianos não apenas como modo de domínio do homem

sobre a natureza, mas como a possibilidade de superação da fronteira última imposta ao homem, a sua morte (CANGUILHEM, 1982).

É interessante perceber a espantosa marca que o dualismo cartesiano delegou à humanidade, dando consistência ao seu desejo de imortalidade, e tornando possível que esse desejo ganhasse ares de uma promessa cada vez mais forte. Tal dualidade também reflete diretamente no modo como nos relacionamos com nosso corpo, modo este carregado de ambiguidade e de contradições, às vezes velada, às vezes não.

O dualismo moderno não esquarteja a alma (ou o espírito) e o corpo, ele é mais insólito, mais indeterminado; ele avança mascarado, temperado, sob diversas formas, mas todas repousam sobre uma visão dual do homem. Lugar de jubilação ou de desprezo, o corpo é, nessa visão do mundo, percebido como outro que não o homem. O dualismo contemporâneo distingue o homem de seu corpo (LE BRETON, 2013, p. 241).

De um lado, por seu caráter biológico ser passível de objetificação pelo método científico, o corpo foi – e continua sendo – o grande alvo de uma infinidade de intervenções biotecnológicas: cirurgias de correção e de substituição de órgãos, medicalização, exames de imagem, decifração do código genético, entre outros. Acredita-se que todos os fenômenos que remetem ao humano encontram no discurso da ciência e no organismo a sua explicação, e nem mesmo as ciências humanas escapam disso. Na Psicologia, por exemplo, vemos crescer vertiginosamente o interesse pelos estudos em Neuropsicologia e Psicobiologia, áreas de conhecimento que buscam localizar no orgânico as causas do comportamento humano.

O lugar de evidência privilegiada do corpo também comparece nos discursos que pregam a sua exaltação, através da defesa pelo bem-estar físico, da sua utilização como fonte de prazer, da obsessão pela forma e beleza física, dos cuidados estéticos, da preocupação excessiva em manter o corpo jovem, do desenvolvimento de terapias corporais, etc.

Contraditoriamente, observamos também um discurso de desvalorização do corpo e de tudo que a ele remete, posto que ele é considerado o âmbito do humano que está fadado à deterioração. A noção de equivalência entre o natural e o artificial e, principalmente, o desenvolvimento da Cibernética como a forma mais extrema do triunfo do método científico, se desdobram não apenas no rebaixamento do biológico, como também, encaminham uma transformação no mínimo assustadora, que implica a tecnificação do corpo e da vida humana como um todo. Agora concebido como um sistema informacional, defende-se a ideia de que um dia, o homem não dependerá mais de seu corpo biológico para “existir”, já que a sua “vida” poderá ser transferida para dentro de um robô e mesmo de um computador.

“Uma vez que nosso pensamento é cada vez mais feito por nossos computadores e não por nossos cérebros, calcula-se que, por volta de 2030, a porção não biológica de nossa inteligência irá predominar e, por volta de 2040, ela será bilhões de vezes mais capaz do que a porção biológica” (HELMAN, 2003, p. 45). Ora, a despeito de todo o alcance tecnológico, a ciência ainda não é capaz de transferir a parte “não biológica” do homem para o âmbito virtual ou eletrônico, mas certa de que um dia atingirá tal intento, atualmente, oferece a quem possa pagar pelo serviço, a possibilidade da vida após a morte. E como um ato de fé, uma vez que não é dada garantia alguma do sucesso do processo, milhares de pessoas optam hoje por terem seus corpos criopreservados na esperança de poderem voltar a viver futuramente.

Ao analisar toda essa conjuntura, é possível inferir que a tecnificação do corpo na contemporaneidade trata-se muito mais da negação da morte do que da afirmação da vida e isto por si só carrega o peso de uma importante problemática. Já iniciamos este momento do trabalho afirmando do caráter fundamental que assume a morte para o nosso existir. E à luz do pensamento heideggeriano, também já situamos que a morte é a condição que, como possibilidade da impossibilidade, determina a essência de existir do *Dasein*. Diante disso, torna-se salutar questionar como se apresenta essa relação entre o homem e a morte no horizonte historial da técnica, considerando ainda o peso dado ao corpo nessa relação.

Tanto Gadamer (2011) como Le Breton (2013) são autores que apontam para o fenômeno do apagamento da morte na sociedade ocidental contemporânea. O primeiro afirma que o domínio tecnológico da realidade levou a um processo de desmitologização da morte, indicada principalmente pelo seu afastamento do meio social, doméstico e familiar e da sua transformação em um produto do mercado industrial. Seguindo na mesma linha, o segundo assegura haver uma íntima relação da luta contra o corpo com o medo da morte, que faz com que as biotecnologias se apresentem como a possibilidade de sua superação.

Heidegger (2012b) também expressou essa problemática, ainda em *Ser e Tempo*, ao afirmar que objetificação do eu e a sua destituição do caráter de mundo promoveu um encurtamento da experiência da “vida” e a consideração da morte pela ciência como algo apenas no âmbito do ocasional. Podemos citar como um exemplo extremo desse fenômeno de negação/apagamento da morte na contemporaneidade do mundo técnico, a ideia defendida pelos institutos de criogenia aqui citados, que afirmam não considerarem a definição “legal” de morte como um estado permanentemente irreversível.

A morte real ocorre quando a estrutura celular e a química ficam tão desorganizadas que nenhuma tecnologia poderia restaurar o estado original. Isso é chamado de critério da teoria da informação para a morte. Qualquer outra definição de morte é arbitrária e sujeita a uma revisão contínua à medida que a tecnologia muda. Esse é certamente o caso da morte pronunciada com base em ausentes "sinais vitais" hoje, que não é morte real. [...] O objetivo da criônica é evitar a morte ao preservar a estrutura celular e a química suficientes para que a recuperação (incluindo a recuperação da memória e a personalidade) permaneça possível pela tecnologia futura. Se, de fato, os pacientes criônicos são recuperáveis no futuro, então claramente eles nunca foram realmente mortos em primeiro lugar. Os médicos de hoje simplesmente terão errado sobre quando ocorre a morte, como tem sido tantas vezes no passado (ALCOR LIFE EXTENSION FOUNDATION, 2017).

Outro modo de negação ou de distanciamento da morte é analisado por Heidegger (2012b), a partir do teor público que ela assume na convivência cotidiana, onde o *Dasein* “conhece” a morte a partir de ocorrências que lhe vem ao encontro, como “casos de morte”. Nesses casos, a surpresa e estranhamento permanecem encobertos, pois no ser-em-comum do impessoal, diz-se apenas: “morre-se” e, desse modo, mantem-se a tranquilidade do habitual.

Apesar disso, essa experiência impessoal da morte resguarda algo de fundamental, uma vez que é da sua fundamental impotência que o *Dasein* tenta escapar quando vê na morte um “acidente” que certamente acontece diariamente, mas somente com os outros. ”É dessa imortalidade provisória que vivemos a princípio e o mais das vezes, o que implica que a vida não pode se estender largamente a não ser na medida em que ela se esquiva da morte e em que é capaz de transformar em acontecimento futuro aquilo que é o próprio fundamento da existência” (DASTUR, 2002, p.80).

Nesse sentido, podemos inferir que a negação da morte, em todos os seus modos de apresentar-se, apenas atestam justamente o que tentam encobrir, o fato de que o homem é ser mortal. É, pois, no estar-lançado como o caminhar em direção à morte que compreendemos como a existência do *Dasein* é condicionada à facticidade do mundo. Seu campo de possibilidades não se dá livre e arbitrariamente na medida em que se encontra condicionado à indeterminação no mundo fático, em cujo fim apresenta-se como o seu poder-ser mais próprio, como sua possibilidade mais extrema, sobre a qual não se tem nenhum controle, apenas e somente o *Dasein* está lançado à sua sorte e entregue à responsabilidade de assumi-la, ou não, como possibilidade.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que a morte se apresenta como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável do *Dasein*, esta nada mais é também do que a possibilidade da impossibilidade. Como Vattimo (1996) esclarece, morrer (*Sterben*) não é um fato que se acrescente a outros e que complete a totalidade do *Dasein* já que, quando está

morto, o “estar-aí” longe de ser um todo, já não existe. Mas a morte é também a sua autêntica possibilidade enquanto antecipação, que significa dizer que, compreendendo-se enquanto ser-para-o-fim, o *Dasein* pode abrir-se à compreensão de que nenhuma das possibilidades que se lhe apresentam são definitivas. Antecipando-se a cada vez e sempre, o *Dasein* não se petrifica projetando definitivamente na base de uma ou outra dessas possibilidades, mas permanece continuamente aberto, o que lhe garante o poder desenvolver-se para além de cada uma das possibilidades que vai realizando.

Infalível mas incerta quanto ao momento, a morte é uma ameaça de cada instante, um ainda-não que já está aí e que concerne cada um no que tem de único. Ela reclama que ele assuma a sua finitude de modo singular, abrace esse não-ser que o trabalha a cada momento e lhe permite ser aquele a que ninguém se pode substituir. O que então importa não é a ocorrência física da morte, mas a atitude que se tem para com ela durante a vida. E o modo autêntico de o fazer é a antecipação, esse livre ir ao encontro do seu fim, que o morrer significa como “ser-para-a-morte” (BLANC, 2016, p. 127-128).

Heidegger (2009) afirma que o homem é finito porque ele tem a relação com o ser, mas ele mesmo não é o ser. Isso implica que a morte, sendo a extrema possibilidade do *Dasein*, é precisamente a condição que determina a essência de seu existir, que é sempre um poder-ser ante a possibilidade do não-ser. Porque determina a essência de sua existência, é a morte como possibilidade, como ser-para-morte, que a ilumina e lhe dá sentido, que abre ao *Dasein* o seu caminhar, o seu envolver-se nesta ou naquela possibilidade. Por isso, a morte não se coloca apenas no fim da vida, como um fato consumado, mas enquanto se vive.

“Frente à morte o homem não se sente numa aporia sem saídas apenas quando tem de morrer, mas constantemente e de modo essencial. Enquanto o homem é, encontra-se na aporia da morte. Assim, a existência, como o lugar do Ser, constitui o próprio acontecer do estranho” (HEIDEGGER, 1969, p. 180). Isso quer dizer que é a morte, enquanto esconderio do nada e resguardo do Ser, aquilo que possibilita o despertar do homem ao mistério que, embora, incomensurável, libera o seu ser, sempre e a cada vez, em sua verdade originária.

De fato, o *Dasein* só existe nascente e é nascente que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte. Estes dois “fins” e o seu “entre” são apenas na medida em que o *Dasein* existe faticamente, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser do *Dasein* enquanto *cura*. Na unidade do estar-lançado e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um “nexo” dotado do caráter de existência (HEIDEGGER, 2012b, p. 466).

O *Dasein* é o “entre”, da antecipação à fuga, do nascimento à morte. Nascimento e morte não constituem diferentes momentos de um trajeto, mas a unidade que funda a nossa

existência, o nosso ser-no-mundo. O *Dasein* antecipa-se constantemente porque é essencialmente lançado à abertura de ser. Mas é também por isso que ele foge, porque antecipando-se e sendo o que está aberto a tais possibilidades, é que o *Dasein* se depara com a morte como a possibilidade máxima de seu existir, a possibilidade da impossibilidade, que encerra o seu estender-se, o seu caminhar. Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009) apresenta esse “entre” como fronteira, isto é, como aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência, ressaltando-a. É isso e simplesmente que, enquanto mortal, o homem tem de morrer. Mas onde se inscreve essa fronteira no homem?

Para responder esse questionamento, levamos em consideração que a promessa de superação da morte apresenta-se sob os modos de uma tentativa de tecnificação do corpo. Levamos em consideração também que na *Gestell* na qual o nosso destino está inscrito, o homem se tornou a matéria-prima mais importante, sendo a ciência hoje capaz de produzir tecnicamente vida e morte. Partindo daí, podemos compreender o corpo – não apenas o físico, mas enquanto corporeidade – como essa fronteira que delimita a existência temporal do homem. Nesse sentido, sendo o homem a morada do Ser, o corpo se traduz como a morada do homem, o lugar onde ele está lançado no mundo, mas que também o retira dele.

Nesse sentido, o corpo permanece habitado pelo ser-homem, seguro por ele, pertencente a ele, enquanto ele viver. Esse “enquanto” remete ao fato de que somos temporais e de que o corpo (*Leib*) é a inscrição de nossa existência temporal, é o lugar do entre o nascimento e a morte. Ora, retomamos novamente Heidegger (2012b, p. 466), quando ele afirma que “o *Dasein* só existe nascente e é nascente que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte”, e ainda, que “o homem é finito porque ele tem a relação com o Ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 221). Em suma, no existir humano enquanto ser-aí, vida e morte de maneira alguma são opostas, mas resguardam esse íntimo liame. Ser-no-mundo é ser-para-morte e esse é o fundamento mais essencial de nossa existência. É precisamente a morte que determina a condição de ser do homem em seu sempre projetar-se, mas nunca completar-se, pois enquanto existe, caminha em direção ao ser que se subtrai, onde cada possibilidade que se lhe apresenta abriga em seu íntimo também a possibilidade do não.

Gadamer (2011) assinala um fato interessante de que para a ciência, a respeito de todo o conhecimento desenvolvido sobre o corpo material, a corporeidade em si mesma ainda se mantém não tematizada, constituindo quase sempre um fator de perturbação para a ciência, uma vez que aponta, ainda que indiretamente, para o seu limite. Não se trata, pois, de negar a possibilidade e a validação do conhecimento científico sobre a vida humana, mas, como

assevera Dastur (2002), de mostrar sobre qual pressuposto esquecido ele repousa, qual seja, a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo como um mortal. O fator de perturbação se apresenta, então, no fato de que é justamente o fundamento do existir humano, possibilitador de todo o horizonte de sentido formado pelo homem, que a ciência busca arduamente vencer.

O existir não é nada mais que o dom com que a morte nos presenteia em toda a sua onipotência, a qual não é nem mesmo abalada por nosso “trabalho” de apropriação da natureza, que visa contudo, hoje em dia, graças aos progressos da biologia, a nada menos que o prolongamento indefinido da vida humana (DASTUR, 2002, p. 117).

O autor afirma ainda que mesmo nesse movimento de apagamento da morte, onde nos levantamos contra ela, mesmo quando empregamos o arsenal de nossas “técnicas” para superá-la, nossa existência testemunha a morte e está sempre a ela referenciada (DASTUR, 2002). Pois até mesmo a mais poderosa das “técnicas”, a linguagem, esta que a modernidade outorgou como privilégio do homem, como se ele fosse o seu detentor, é justamente ela que manifesta mais radicalmente a nossa finitude.

Sobre isso, Heidegger (2012a) nos diz que somente o homem é mortal. Somente ele pode fazer a experiência da morte como morte, não sendo o animal capaz dessa experiência, justamente porque este não consegue falar. Entretanto, isso não quer dizer que o homem possua a linguagem, pelo contrário, é a linguagem que o atravessa, que o abre ao mundo em seu projetar-se e determina a sua condição de ser mortal, de ser-para-o-fim. Em última análise, corpo e morte resguardam essa íntima relação com a linguagem.

Já situamos que a compreensão e a disposição, assim como a corporeidade, co-pertencem mutuamente numa união, cuja unidade é determinada pela linguagem. Mas especificamente, Heidegger (2012a, pq. 26) afirma: “o homem fala à medida que corresponde à linguagem. Corresponder é escutar. Ele escuta a medida que pertence ao chamado da quietude”. Nesse ponto, verificamos uma mudança significativa na compreensão de Heidegger sobre a linguagem a partir da segunda fase de seu pensamento.

Essa mudança é marcada principalmente pelo que o filósofo afirma em *Sobre o Humanismo*: “a linguagem é casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser [...] Nela morando, o homem ek-siste na medida em que pertence à verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a” (HEIDEGGER, 1967, p. 55). Desse modo, torna-se equivocado dizer que o homem é dotado ou possuidor da linguagem. Antes e mais primordialmente, o homem já desde sempre pertence e é interpelado pela linguagem.

O homem só pode ser aquele, que fala “sim” e “não”, por ser no fundo de sua essencialização, um falante, o falante. Esta é a sua grandeza, e ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que distingue da pedra, do vegetal, do animal, mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo ente, o ente, que nós mesmo somos, não menos do que o ente, que nós mesmos não somos (HEIDEGGER, 1969, p. 109).

Eis o ponto que une linguagem e finitude. Os homens falam para responder e são para falar. Quando cessam de falar, deixam de ser. “O homem é o ser que fala mesmo quando não fala e cala, recolhendo-se no silêncio do sentido, assim como é o ser que morre, mesmo quando não morre e vive, recolhendo-se à temporalidade da existência” (LEÃO, 2012, p. 554). Ou ainda, como afirma Heidegger (2012a, p.162): “corpo e boca pertencem ao fluxo e ao crescimento da terra, que em nós, os mortais, vicejamos e dos quais recebemos a dignidade de um solo firme. E é também com a terra que perdemos a firmeza de um solo”.

Certamente, há algo de grandioso nesse modo de ser do homem, que o permite, ainda que na condição de indeterminação e incompletude, construir seu horizonte de sentido, abrindo-se e assumindo o seu ser e, ao mesmo tempo, o seu não ser. Mas trata-se, ao mesmo tempo, de uma carga pesada para o homem, pois não se configura tarefa fácil ser interpelado pela Angústia, esse chamamento silencioso do Ser que o coloca ante o nada e o lança a confrontar-se com sua condição de mortal. Na leitura de Blanc (2016, p. 125), a angústia representa “o início da descoberta que o homem faz do sentido próprio da existência, a saber, que ele não perfaz algo “real” ou disponível, antes constitui [...] um princípio de irrupção de possibilidade, que a partir do nada emerge, para de novo aí regressar. Coloca-nos assim diante do mistério da existência, em toda a sua nudez e contingência” [...].

Torna-se perceptível o peso que tem a experiência da angústia e o porquê de sua fuga. O *Dasein* não foge de um ente intramundano, mas sim, para esse ente, a fim de garantir-se seguro, de encontrar um “chão” junto ao mundo das ocupações, tranquilo e familiar, embora alienante. “A fuga decadente *para* o sentir-se em casa do que é público *foge de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”, ratifica Heidegger (2012b, p. 256).

A entificação do Ser e seu consequente esquecimento, que se construiu e se consolidou ao longo de muitos séculos, tratada por Heidegger como nossa destinação historial, não foi uma fatalidade e nem deve ser tratada como tal. Trata-se, em sua essência, da necessidade intrinsecamente humana de sentir-se seguro, de transformar o mundo em algo familiar a ele e passível de ser controlado. Nessa perspectiva, talvez seja possível inferir que a

própria tecnificação do corpo apresentada no decorrer deste trabalho, em sua tentativa de superação da morte, se apresente, da mesma forma, como uma fuga dessa condição de indeterminação da existência, um modo mais refinado, pela via do controle tecnocientífico, de aplanar ou mesmo, de apagar totalmente, o incontrolável angustiar-se perante a nossa condição de mortalidade. Mas como fugir daquilo dá sentido à nossa existência sem com isso colocar em risco a essência própria do que nos faz humanos?

Certamente, fica claro que é somente pela via da angústia, incerta e incontornável, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne e nos provoca, e a ressonância da morte acossa o vazio do nada, que se revela o mútuo pertencer entre Ser e homem, entre dizer e Ser, o que permite a tudo originar-se: a terra, o mundo, a história, os homens. Pois é na grandeza da morte, o que nela se recusa a ser pensado dentro de sistemas de cálculos e representações, fazendo cair por terra nossa dispersão na familiaridade do mundo técnico cotidiano, que faz da nossa condição de finitude o nosso caminhar fundamental.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Antes de qualquer coisa, a existência humana é corporal”. Nascemos já em um corpo, que nos delinea enquanto indivíduo, e é nesse mesmo corpo que morremos. Entre o nascimento e a morte, permanecemos nesse corpo e através dele, crescemos, percebemos, experimentamos, sentimos, compreendemos, nos envolvemos com as coisas do mundo. Não há como ser de outra forma, é única e exclusivamente pela via do corpo, deste único corpo que somos, que nos conectamos ao mundo e com ele nos relacionamos.

Entretanto, desde o advento do conhecimento humano, dos antigos, passando pelos medievais, até chegarmos à modernidade e ao que chamamos de pós-modernidade, foi se estabelecendo uma nova concepção de homem, que, por seguinte, acabou por modificar a relação dele com o mundo e até mesmo com seu corpo para algo, no mínimo, estranho. “Mas como Descartes, um homem tão sábio e razoável, chega a uma teoria tão estranha, de que o homem existe apenas para si, sem relação com as coisas?” (HEIDEGGER, 2009, p. 47). Certamente, o dualismo cartesiano, princípio que estabeleceu a razão como a única substância necessária para a existência do homem, acabou por extirpá-lo de seu corpo e do mundo.

Corpo e mundo passaram a ser interpretados como simples presenças, ou coisas simplesmente dadas, facilmente isoláveis e passíveis de serem objetificados dentro de determinadas leis físico-matemáticas traduzidas em um método específico e uma linguagem específica. Esse princípio não apenas se tornou o fundamento necessário para o desenvolvimento do conhecimento científico, como o parâmetro absoluto de todas as verdades e estendeu seu domínio a todos os âmbitos da vida humana.

Quatro séculos se passaram e continuamos ainda, em maior ou menor grau, fundamentados no dualismo psicofísico cartesiano e no ideal de natureza que definiram não apenas a estrutura de nossa ciência, mas também, nossas práticas e valores socioculturais. A que se seguiu, vivemos hoje no mundo tecnocientífico, consolidado pelo colossal avanço da industrialização em todas as esferas da vida humana: saúde, alimentação, lazer, todos dominados por “parafernálias” tecnológicas que não cessam de serem produzidas. Enquanto uma ciência que não se impõe limites, torna-se válido questionar: O homem realmente assumiu o posto de senhor e possuidor da natureza, como previu Descartes? Qual o preço que pagamos para manter esse ideal de cientificidade absoluta?

Um dos fenômenos que apontam para essa falta de limite da ciência e para sua absolutização é a promessa da superação da morte e consequente conquista da imortalidade, que se alimenta principalmente das pesquisas em cibernética e em criogenia. A ciência promete, mas não garante. Ainda assim, pessoas têm investido bilhões de dólares nessas pesquisas e outras pagam caro em vida para serem criopreservadas quando estiverem mortas, por acreditarem que poderão ser ressuscitadas no futuro.

E enquanto se investe alto para se descobrir o “mistério” da vida e da morte, muitos fenômenos de âmbito social e econômico tem nos preocupado e nos feito avaliar em muitos aspectos o destino de nossa humanidade em meio à era da técnica: a situação de extrema pobreza, o crescimento vertiginoso da violência, o aumento impactante de pessoas com depressão e com outros transtornos mentais, sem falar da ocorrência das grandes guerras, que sempre estão a acontecer, deixando seu rastro de destruição.

Nesse sentido, muitos são os teóricos que apontam para uma crise que a sociedade contemporânea vivencia: seja na história, na política, na saúde, na religião ou mesmo na filosofia. Nessa última, Martin Heidegger desponta como um dos principais nomes do século XX, pelo caráter revolucionário de seu pensamento, que não se absteve em tratar da crise e da conjuntura do mundo atual, mas de um modo original e renovador, buscando retornar aos fundamentos e reconduzir o pensamento humano ao seu âmbito mais originário.

Foi animados pela força de reflexão de nossa situação atual que decidimos seguir nesta empreitada, tendo como principal objetivo compreender o fenômeno da tecnificação do corpo e as possíveis interlocuções desse fenômeno com a problemática da finitude, utilizando como caminho o referencial fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger. Certos de que as discussões levantadas neste trabalho não esgotaram o campo de possibilidades dos fenômenos aqui analisados, buscamos agora, refletir alguns pontos de encaminhamentos futuros que se destacaram e que consideramos importantes.

Não se pode negar os feitos da ciência e seus impactos positivos na vida humana. Entretanto, torna-se necessário refletir também acerca de seus aspectos negativos. Um deles é o caráter dogmático da ciência moderna apontado por Heidegger (2009), que acabou por ser considerado o único saber válido e oficial acerca da realidade. Isso reflete principalmente nas práticas de saúde, onde o saber médico é pautado no paradigma anatomofisiológico de doença, que como já discutimos, é extremamente limitador e nem de longe consegue atingir aquilo que há de mais essencial no humano. Nesse sentido, a filosofia heideggeriana se torna

uma importante chave epistemológica para se refletir acerca dos limites do conhecimento científico, que embora resguarde merecida importância, não deveria ser absoluto.

Dessa crítica se segue outra tão importante quanto à primeira, que diz respeito ao âmbito das ciências humanas. Estas, ao invés de terem se ocupado dos fenômenos que lhes são próprios através de uma metodologia de investigação que também lhes fosse própria, na busca pela cientificidade, acabaram por transpor o modelo científico para o seu âmbito e com isso, passam longe de conseguir fazer frente às ciências naturais, tornando-se apanágio destas e desvirtuando-se do que seriam realmente capazes em termos de construção de conhecimento.

Nesse sentido, voltamos olhar especial para a Psicologia, ciência que desde o seu nascimento encontra-se em crise, conforme nos aponta Figueiredo e Santi (2013). No caso delas, Heidegger não apenas teceu sérias críticas a respeito de seus fundamentos como também lançou luzes para a possibilidade de uma prática clínica baseada na analítica existencial do *Dasein*, a saber, a *Daseinsanalysen*. Os trabalhos de Braga (2013) e de Feijoo (2015) são exemplos de propostas de trabalho fundamentadas na filosofia heideggeriana e que são dignos de notas por apresentarem a *Daseinsanalysen* como possibilidade para o desenvolvimento de uma práxis psicológica.

O desafio que o pensamento heideggeriano apresenta é, portanto, poder discorrer acerca do destino historial do homem e do esquecimento do Ser, sem considerar homem e Ser como coisas equivalentes, ou como substâncias simplesmente dadas, como uma pergunta respondida por determinações categoriais: "e isto porque estes diagnósticos e prognósticos somente nos fornecem um papel e nos desconectam de nós mesmos, em vez de nos auxiliar no intuito de nos encontrarmos" (Heidegger, 2006, p. 93).

Mas Spanoudis (1981) nos alerta que, por estarmos acostumados com, e impregnados pelas teorias do conhecimento, pelos modelos exatos que servem como parâmetros nas pesquisas, pelos determinismos indispensáveis às ciências exatas, sentimos dificuldades e estranhamentos, à primeira vista, à exposição da ontologia fundamental de Heidegger. No entanto, sua reflexão é a possibilidade de um caminhar que nos põe na busca de recuperar o que fora encoberto pela tradição, de enxergar novamente o simples que, em nossa época, através do embotamento provocado pelo universo tecnológico, se tornou uma das tarefas mais difíceis. Como cita o próprio Heidegger (2009, p. 305): "A maior dificuldade continua sendo que, com tantas árvores dos sucessos técnicos, não se enxerga mais a floresta; isto quer dizer: o simples *Dasein*. Este também é cada vez mais exposto ao efeito corrosivo da tecnologia".

A dificuldade reside no fato de que, como o próprio Heidegger (2006) afirma, na empreitada de um pensar originário e fundamental, nos movimentamos constantemente em círculos. Este movimentar-se em círculos é uma vez mais algo contrário ao entendimento racional, este que só consegue chegar até a sua meta objetivamente, de modo a possuir as coisas e a manipulá-las. Além disso, esse movimento fundamental causa vertigem, e a vertigem é amedrontadora, pois nos sentimos dependurados no nada ante a inefabilidade do Ser, enquanto o pensamento racional nos dá a possibilidade de nos fincar em terra firme.

Por isso, diz sempre a ciência: nada de círculos! E com isso, avançamos muito, construímos um admirável mundo novo, conquistamos a alcunha de era tecnológica. A conquista técnica do mundo e sua exploração econômica são os frutos da promessa cartesiana. Entretanto, mesmo diante de tanta evolução, da descoberta do código genético humano, da ida do homem à lua, do desenvolvimento da cibernética, da possibilidade de robotização da vida, dentre tantas outras conquistas, Heidegger (2006, p. 65) denuncia que continua a nos perseguir, como um fantasma, a pergunta: “Para que? Para onde? E o que agora?” Tais perguntas aludem justamente à questão fundamental outrora esquecida: a pergunta pelo ser.

Deve ser, portanto, ambição das ciências humanas como um todo prosseguir com esse círculo, buscando manter viva essa pergunta fundamental. Lancemo-nos, então, ao desconhecido, ao que foi esquecido, mas que precisa ser recuperado. Os desafios são grandes para quem se mantém na reflexão e assume o desafio de reconduzir o pensar ao seu elemento originário, mas não há postura mais coerente que manter-se na vigília ante o caos de uma época de excessos tecnológicos, marcada pelo desvio do homem de si mesmo e pela constante ameaça de sua destruição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCOR LIFE EXTENSION FOUNDATION. Disponível em: <<http://www.alcor.org>>. Acesso em 15 de novembro de 2016.

BARROS, Aidil Jesus da Silva; LEHFELD, Neide Aparecida de Sousa. *Fundamentos de Metodologia: Um Guia para a Iniciação Científica*. 2 ed. São Paulo: Makron Books, 2000.

BLANC, Mafalda. Existência, ipseidade e ser em “Ser e Tempo” de Heidegger, *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 49, 2016, pp. 111-144.

BRAGA, Vinícius de Aquino. *Daseinsanalyse: considerações ontológicas sobre o sujeito e a verdade como abertura para uma psicologia do Dasein*. 2013. 78f. Monografia (Graduação em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Maranhão, 2013.

BRITO, Luanny Tomaz. A fenomenologia de Edmund Husserl. In: _____. *Descaminhos da ciência e da técnica no mundo-da-vida contemporâneo: reflexões sobre a subjetividade e a crise do homem hipermoderno*. 2012. 56f. Monografia (Graduação em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Maranhão, 2013.

CRYONICS INSTITUTE. Disponível em: <<http://www.cryonics.org>>. Acesso em 15 de novembro de 2016.

CANGUILHEM, Georges. Descartes e a técnica. Trad. de Lígia Fraga Silveira. *Trans/Form/Ação*, v. 5, dez., Marília, 1982, pp. 111-122.

CAPRA, Fritjof. *Ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.

CRYONICS INSTITUTE. Disponível em: <<http://www.cryonics.org>>. Acesso em 30 de novembro de 2016.

DASTUR, François. Morte: ensaio sobre a finitude. Trad. de Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DESCARTES, René. Meditações. In: *Descartes: obra escolhida*. Trad. de Jacob Guinsburg e Bento de Almeida Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Difel, 1973a, pp. 105-199.

_____. As paixões da alma. Coleção *Os pensadores*. v. XV. Trad. de Jacob Guinsburg e Bento de Almeida Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 223-304.

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. O homem. In: *O mundo ou tratado da luz e O homem*. Trad. de César Augusto Battisti e Maria Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, pp. 247-415.

_____. *O discurso do método*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. A clínica psicológica em uma inspiração fenomenológica – hermenêutica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 12, n. 3, Rio de Janeiro, 2012, p. 973-986.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. *Síntese*, v. 37, n.117, Belo Horizonte, 2010, pp. 107-123.

FIGUEIREDO, Luís Claudio Mendonça; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro. *Psicologia: uma (nova) introdução*. 3 ed. São Paulo: Educ, 2013.

GADAMER Hans-Georg. Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas. In: FRUCHON, Pierre (Org.). *O problema da consciência histórica*. Trad. de Paulo César Duque Estrada. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, pp. 39-45.

GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Trad. de Antônio Luz Costa. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. de Emanuel Carneiro Leão. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Sobre o Humanismo*. Trad. de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Wisser. Tradução de Antônio Abranches. *O que nos faz pensar*, n.10, v. 1, out. 1996, pp. 11-17.

_____. Identidade e diferença. In: Coleção *Os pensadores*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000a, pp. 171-200.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: Coleção *Os pensadores*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000b, pp. 89-108.

_____. Que é metafísica. In: Coleção *Os pensadores*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000c, pp. 41-73.

_____. Sobre a essência da verdade. In: Coleção *Os pensadores*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000d, pp. 149-170.

_____. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, São Paulo, 2007, pp. p. 375-98.

_____. A coisa. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a, pp. 143-164.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b, pp. 11-38.

_____. A superação da metafísica. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008c, pp. 61-86.

_____. Ciência e pensamento de sentido. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008d, pp. 39-60.

_____. *Seminários de Zollikon: protocolo, diálogos, cartas*. Editado por Medard Boss. Trad. de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

_____. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

_____. *A proveniência da arte e a determinação do pensar*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/80146729/A-proveniencia-da-Arte-e-a-determinacao-do-Pensar-Martin-Heidegger>>. Acesso em 30 de maio de 2017.

HELMAN, Cecil G. Corpo: definições culturais de anatomia e fisiologia. In: _____. *Cultura, saúde e doença*. Trad. de Cláudia Buchweltz e Pedro M. Garcez. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2003, pp. 27-53.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1986.

LAKATOS, Maria Eva; MARCONI, Maria de Andrade. *Metodologia do trabalho científico*. 4 ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1992.

LEÃO, Emanuel Carneiro. Posfácio. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, pp. 549-560.

LE BRETON, David. Adeus ao corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 123-137.

_____. *Antropologia do corpo e modernidade*. Trad. de Fábio dos Santos Creder. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

LOPARIC, Zeljko. A fabricação dos humanos. *Manuscrito*, v. 28, n. 2, jul-dez, Campinas, 2005, pp. 391-415.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MIRANDA, Wandêilson Silva de. O problema do método e as ciências humanas: uma interpretação heideggeriana. In: MELONIO, Danielton Campos; ASSAI, José Henrique Sousa (Orgs.). *Problemas de filosofia e ciências humanas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, pp. 253-278.

NOVAES, Adauto. A ciência no corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 7-14.

NUNES, Benedito. Heidegger e a questão do ser. In: _____. *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. 2 ed. rev. amp. São Paulo: Editora Ática, 1991, pp. 107-112.

_____. *Heidegger & Ser e Tempo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PINHEIRO, Juliana da Silveira. *A anatomia das paixões: a concepção somatopsíquica de Descartes e sua relação com a medicina*. 2012. 216 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

RÉE, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e Tempo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Trad. de Elena Gaidano 2 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ROUANET, Sérgio Paulo. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 37-64.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SCRIBANO, Emanuel. René Descartes. In: PRADEAU, Jean François (Org.). *História da filosofia*. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012, pp. p.199-211.

SPANOUDIS, Solon. *A todos que procuram o próprio caminho*. In: HEIDEGGER, Martin. *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. de Dulce Maria Critelli. São Paulo: Editora Moraes, 1981, pp. 9-24.

SILVA, Ana Márcia. *O corpo do mundo: reflexões acerca da expectativa de corpo na modernidade*. 1999. 237 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

STEIN, Ernildo. Um novo paradigma da antropologia filosófica e os desafios de uma redefinição de homem: In: _____. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

TACHIZAWA, Elio Takesh; e MENDES, Gildasio Alvares. *Como fazer monografia na prática*. 12 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. 10 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VAZ, Henrique Castro de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 1. 8 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

WEBER, Dominique. O mundo e o poema: continuação e transformação da filosofia no Renascimento. In: PRADEAU, Jean François (Org.). *História da filosofia*. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012, pp. 178-191.