
GÊNERO E SEXUALIDADE À LUZ DA ONTOLOGIA DO *DASEIN* GENDER AND SEXUALITY IN THE LIGHT OF *DASEIN* ONTOLOGY

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa¹

Resumo

O artigo explora os elementos pertencentes à análise da existência efetuada por Heidegger I capazes de contribuir para o debate contemporâneo sobre a identidade de gênero. Para tanto, os textos basilares examinados no trabalho são o curso *Fundamentos metafísicos da lógica*, ofertado em 1928, e o ensaio de Derrida *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*. O caminho do trabalho inicia com a apresentação da crítica de Heidegger ao conceito antropológico do “animal racional”, seguida da exposição da noção de “disseminação transcendental”. À luz disso, o terceiro passo metodológico do artigo consiste em mostrar que Heidegger entende a existência a partir de uma neutralidade essencial, mas com isso não recusa a sexualidade ao ser-aí. O ser-aí neutro não é por isso assexuado, pois o que se tem em vista com a neutralidade não é a sexualidade em si, mas o dualismo sexual. Desse modo, o ser-aí não é, do ponto de vista ontológico-constitutivo, homem ou mulher, mas isso por que faz parte de seu ser a disseminação ou multiplicação de modos de ser. De acordo com isso, os resultados do trabalho defendem a ideia de que a noção de gênero, e não a categoria de sexo, é a mais adequada à compreensão da existência própria do Heidegger I. Por gênero se tem em vista o corpo tal como resulta de sua mundanização, ao passo que a categoria de sexo reduz o corpo humano a suas características fisiológicas. Mas o corpo não se reduz à materialidade de ossos e tecidos, ou ainda: o corpo não é uma coisa, um nome, mas um verbo: corporar. O corpo, enfim, é um *sendo*, não limitado à diferença entre macho e fêmea, ou mesmo à dualidade entre feminino e masculino. Ao contrário, o corpo é abertura de modos de ser sempre remodeláveis.

Palavras-chave: Dasein; Corpo; Gênero; Sexualidade.

Abstract

The article explores the elements belonging to the analysis of existence carried out by Heidegger I capable of contributing to the contemporary debate on gender identity. Therefore, the basic texts examined in the work are the course *Metaphysical foundations of logic*, offered in 1928, and the essay by Derrida *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*. The path of work begins with the presentation of Heidegger's critique of the anthropological concept of the “rational animal”, followed by the exposition of the notion of “transcendental dissemination”. In light of this, the third methodological step of the article consists in showing that Heidegger understands existence from an essential neutrality, but with that he does not refuse sexuality in the There-being. The neutral There-being is therefore not asexual, since what is aimed at with neutrality is not sexuality itself, but sexual dualism. In this way, the There-being is not, from the ontological-constitutive point of view, man or woman, but this is because the dissemination or multiplication of ways of being is part of its being. Accordingly, the results of the study support the idea that the notion of gender, and not the category of sex, is the most adequate to understand the existence of Heidegger I. By gender, the body is considered as it results of its worldliness, whereas the category of sex reduces the human body to its physiological characteristics. But the body is not reduced to the materiality of bones and tissues, or even: the body is not a thing, a name, but a verb: to embody. The body, finally, is a *being*, not limited to the difference between male and

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); professor EBTT no Instituto Federal da Bahia - IFBA, campus Ilhéus. E-mail: roripessoa@outlook.com.

female, or even to the duality between female and male. On the contrary, the body is a opening of ways of being, always remodelable.

Keywords: Dasein; Body; Gender; Sexuality.

Palavras iniciais

O objetivo deste trabalho é identificar os instrumentos teóricos próprios da analítica existencial de Heidegger, aptos a contribuir no debate atual em torno do problema da identidade de gênero. Os textos que serão basilares para tanto são, em primeiro lugar, o curso *The metaphysical foundations of logic*, ofertado em 1928 e que aqui usamos na tradução para o inglês e o ensaio de Derrida *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*. O trabalho propõe pensar a diferença sexual à luz da neutralidade do *Dasein*, sustentando que a transcendência do ser-no-mundo desconstrói o dualismo psicofísico e faz ver a corporeidade humana para além de seus limites fisiológicos. Com isso, ser homem e mulher, ou ser gordo e magro não diz respeito exclusivamente ao corpo material, mas ao corpo tal como resulta de sua mundanização – a existência mundaniza seu corpo, corpora seu mundo. Para levar a cabo este objetivo, o primeiro passo será apresentar a crítica de Heidegger à noção de animal racional e do dualismo que ela traz consigo para, em seguida, enfatizar a neutralidade que caracteriza a existência e, por fim, à luz desta neutralidade, tensionar as categorias de sexo e de gênero à luz dos conceitos inicialmente apresentados.

Pois bem, em *Geschlecht: sexual difference, ontological difference* Derrida observa que Heidegger disse, sobre o sexo, tão pouco quanto foi possível – se é que se pode dizer que tenha dito algo a respeito (DERRIDA, 2002, p. 157). É como se a diferença sexual não tivesse subido à altura da diferença ontológica, como se permanecesse menor em relação à questão do ser. Tem-se a impressão de que, em função da abertura para o ser, “o *Dasein* não pode ser sexuado. O discurso sobre a sexualidade poderia então ser abandonado às ciências ou filosofias da vida: à antropologia, à sociologia, à biologia, ou talvez mesmo à religião ou à moralidade” (DERRIDA, 2002, p. 158). Desse modo, a sexualidade parece, em uma primeira leitura, algo derivado, menor, secundário em relação à constituição essencial do ente humano. Segundo entendemos, contudo, a ausência de sexualidade – ao menos de uma sexualidade em específico, em detrimento de outras – não torna o *Dasein* assexuado, mas deixa sua sexualidade em aberto, isto é, no campo do virtual, do que pode ser – e o pode segundo uma multiplicidade de caminhos.

Desse modo, o *Dasein* não é assexuado, mas, no que se refere à sexualidade, neutro. Se fosse o contrário, ou seja, se à constituição ontológica deste ente pertencesse um sexo, deveríamos considerar a identidade masculina e feminina, por exemplo, algo de essencial, ao passo que, ao contrário, é resultado da mundanização de cada existência. Para desenvolver este argumento, começemos por apresentar a crítica do filósofo à definição do animal racional e, logo em seguida, o conceito de neutralidade existencial, este último desenvolvido por Heidegger em *Fundamentos metafísicos da lógica*, de 1928.

Transcendência e neutralidade

No verão de 1928 Heidegger ministrou seu último curso como professor em Marbourg, que recebeu o título de *Logik* ou *Fundamentos Metafísicos da Lógica*. Logo na introdução do curso Heidegger destacou que a determinação decisiva do ser-aí humano reside na compreensão do ser, a que denominou então de transcendência primária, sob a base da qual o ser-aí se comporta em relação aos entes como um todo. Decisivo é aqui a tese de que a transcendência da existência é uma determinação sua precedente a qualquer consideração de natureza psicológica, antropológica, ética ou sociológica. Assim sendo, o homem, tal como pensado no quadro teórico destas disciplinas, não é aquilo sobre o que a filosofia deve se ocupar (HEIDEGGER, 1992, p. 17).

É lícito questionar por que a filosofia não deve se interessar pelo homem, considerado desde o ponto de vista da antropologia. Embora não seja a única justificativa para a recusa do filósofo em se filiar à perspectiva antropológica, entendemos, de todo modo, que uma das vias porque pensar essa recusa está na crítica ao conceito tradicional de animal racional. Essa concepção, com efeito, traz consigo a defesa de que o homem é um composto de alma e corpo, composição pensada em termos hierárquicos em que a alma tem primazia e domina os impulsos perigosos e desenfreados do corpo. Assim compreendendo o homem, o que nele há de corporal, em tudo o que isso pode significar, é relegado às margens das preocupações filosóficas, considerado mesmo, como o notou Ciocan (2009, p. 23), um fenômeno secundário ou inferior em importância ou dignidade teórica. Corpo e alma, em outras palavras, foram frequentemente pensados em termos dualistas – dualismo que também se reflete na dicotomia entre racionalidade e paixão, pensamento e afetividade.

Heidegger, contudo, propõe uma leitura diferente da definição tradicional do animal racional, na qual destacamos, de nossa parte, a imbricação entre linguagem e corpo, desde, porém, um horizonte novo em relação ao dualismo psicofísico. Entre linguagem e corpo, com efeito, vibra

uma profunda intimidade, na medida em que existir na linguagem abre para o ente humano o seu corporar característico. Entretanto, em nossa leitura, à luz do pensamento de Heidegger, não é a linguagem que se ilumina a partir do corpo – tal como seria o ponto de vista da linguística ou da fonoaudiologia –, mas antes o corpo a partir da linguagem. Dito de outro modo, não somos entes de linguagem em função das características fisiológicas de nosso corpo material, mas porque somos entes abertos ao sentido. Certamente se pode relacionar a palavra, o som e o signo à fisiologia de nossos órgãos, mas mesmo a palavra, o som e o signo só se dão na medida em que o horizonte de sentido já se abriu. Sem a prévia abertura do horizonte de sentido, a articulação material – sonora – das palavras não poderia ter lugar. Não somos entes de linguagem, portanto, em função de nosso aparelho vocal/bucal, mas temos nosso aparelho vocal/bucal porque somos seres de linguagem. A linguagem, previamente sendo, possibilita que façamos uso deste aparelho do modo que nos é próprio.

Para sustentar isso, cumpre desconstruir a definição antropológica do animal racional e o dualismo que ela traz consigo, dualismo em que, diga-se ainda, os termos da composição, isto é, “alma” e “corpo”, usualmente permaneceram obscuramente definidos. Heidegger sustenta, no curso de 1951/1952 *O que se chama pensar?*, que nem o aspecto físico e sensual do homem – seu corpo – nem o aspecto não-sensual – sua razão – tem sido suficientemente concebidos, de maneira que “em sua natureza essencial, o homem, na definição predominante, permanece o animal ainda não concebido e até o momento indeterminado” (HEIDEGGER, 2004, p. 58).

O filósofo, porém, tenta dar alguns passos no sentido de esclarecer essa essência impensada do homem interpretando precisamente essa definição tradicional. Com efeito, que significa “animal”? Não se trata, de certo, de um mero ser vivo, pois também as plantas tem vida, embora não se possa dizer que o homem seja um “vegetal racional”. Animal diz o mesmo que *besta*: o homem é a *besta* dotada de razão. Por “razão”, porém, se deve entender não o cálculo matemático/lógico, mas algo como a potência de confrontar face a face os entes. O homem é, portanto, o animal que confronta face a face. Esse confronto, por sua vez, pressupõe a capacidade de se autoperceber, a possibilidade de dizer “eu” e de falar. A definição tradicional do “animal racional”, de acordo com isso, pensada em suas raízes, carrega consigo essa prerrogativa do homem de falar e de confrontar. Falar significa, enfim, confrontar os entes, diz da potência humana de abrir-se para aquilo que o ente é.

A definição antiga do animal racional recebe, portanto, nova luz. O homem, reinterpretado em sua essência, é o animal que fala. Mas falar aqui não significa apenas emitir sons com

significado e capacidade de comunicação. Falar diz respeito ao confrontar o ente face a face, à abertura para o ente enquanto tal, o estar postado na abertura para o sentido. O animal racional é o ente vivo que fala – que está aberto para o ente enquanto tal e, em função disso, pode articular essa abertura em sons dotados de significado. Ao mesmo tempo em que Heidegger remete o “racional” para o *logos*, também ressignifica o ser “animal” – agora não pensado apenas segundo o organismo vivo. Se a definição do homem como animal racional pressupunha a distinção entre organismo e pensamento, entre corpo e alma, agora se trata de mostrar que, no ser do homem, o dizer (o *logos*) e o corporar (para além de seu organismo animal) não são antitéticos, mas se iluminam mutuamente.

A leitura heideggeriana da essência humana, além disso, lança o olhar para o caráter de abertura, de saída de si, de *ekstase*, que caracteriza o humano, para além da concepção que limita seu ser à constituição física que o constitui – que reduz seu corpo, portanto, à imanência de sua fisiologia. Com efeito, mesmo quando se pensa o humano como um ser vivo racional, a interpretação do corpo a partir de seu caráter de *organismo* – ou de sua animalidade – permanece usualmente decisiva, ainda que se defenda a subordinação do biológico, no sentido animal ou vegetal, ao racional e à vida espiritual do homem. De acordo com isso, diz Heidegger: “toda antropologia continua dominada pela ideia de homem como um organismo. A antropologia filosófica, assim como a científica, não faz uso da natureza essencial do homem como o ponto de partida de sua definição de homem” (HEIDEGGER, 2004, p. 148). A natureza essencial do homem, com efeito, não se deixa ver na imanência de sua fisiologia, no interior de sua constituição material/biológica, mas é saída, ou melhor: estar saindo, projetando, estar atravessando. A essência do humano, enfim, é saída, transcendência, desde a qual a imanência de sua fisiologia se deixa iluminar.

Portanto, o pensamento do ser recoloca em questão o ser do homem – fazendo-o para além, ou aquém, dos limites da antropologia – e traz à tona uma dimensão do humano que é precedente à dicotomia entre corpo e alma, dimensão que faz ver, junto com isso, que a existência humana não é uma coisa de uma vez por todas acabada, mas uma abertura de possibilidades de ser – possibilidades de corporar sempre múltiplas ou plurais. Essa dimensão humana precedente ao dualismo psicofísico é o que o filósofo denomina no curso sobre lógica de 1928 de transcendência.

Após um esclarecimento inicial sobre a palavra, o curso de 1928 se debruça sobre “o problema da transcendência e o problema de *Ser e Tempo*”. Aí o filósofo reafirma que está diante de questões que antecedem à antropologia e à ética, pois o que estaria em jogo seria antes o ser-aí em seu ser. Para esse ente, recorda o filósofo, não se usou o termo “homem”, mas antes o termo neutro

Dasein. A recusa em se usar o termo homem não seria casual, pois importa trazer à tona a peculiar *neutralidade* que o termo *Dasein* carrega consigo. Essa neutralidade seria essencial na medida em que a interpretação do *Dasein* precisa ser levada a cabo antes de qualquer concreção factual, visto que, com efeito, “essa neutralidade também indica que o ser-aí não é de nenhum dos dois sexos” (HEIDEGGER, 1992, p. 136). Com isso, porém, Heidegger não nega que o ser-aí existe como homem ou mulher, pois, com efeito, o ser-aí neutro não é o que existe, mas o ser-aí existe em cada caso em determinada concreção factual. Ainda assim, cumpre ter presente que “o ser-aí neutro é de fato a fonte primordial de possibilidade intrínseca que surge em toda existência e a torna intrinsecamente possível” (HEIDEGGER, 1992, p. 137).

A neutralidade do ser-aí, portanto, não é o mesmo que a generalidade de uma noção abstrata. Longe de vazia, essa neutralidade é antes a fonte de onde brotam todas as possibilidades do ser-aí, sem que nenhuma delas se possa arvorar o título de possibilidade primordial ou ontologicamente constitutiva. O ser-aí existe inicialmente sem, por assim dizer, rosto, sem sexo, sem cor de cabelo ou de pele, sem altura ou peso, o que não significa, porém, que do ser-aí não faça parte uma corporeidade própria, de acordo com seu modo de ser. Ao contrário, como diz Heidegger,

O ser-aí abriga a possibilidade intrínseca de ser efetivamente disperso em uma corporeidade e, portanto, em uma sexualidade. A neutralidade metafísica do ser humano, em geral isolado como ser-aí, não é uma abstração vazia do ôntico, um nem-nem; é antes a autêntica concretude da origem, a dispersão (*Zerstreuung*) ainda não factual. Como fático, o *Dasein* está, entre outras coisas, em cada caso desunido em uma sexualidade particular. “Dispersão”, “desunião” soam negativas no início (assim como “destruição”), e conceitos negativos como estes, tomados onticamente, estão associados a avaliações negativas. Mas aqui estamos lidando com outra coisa, com uma descrição da multiplicação (não “multiplicidade”) que está presente em cada *Dasein* facticamente individuado como tal. Não estamos lidando com a noção de um grande ser primordial em sua simplicidade tornando-se onticamente dividido em muitos indivíduos, mas com o esclarecimento da possibilidade intrínseca de multiplicação que, como veremos mais precisamente, está presente em todo *Dasein* e para a qual a encarnação apresenta um fator organizador. Nem é a multiplicidade, entretanto, uma mera pluralidade formal de determinações, mas a multiplicidade pertence ao próprio ser. Em outras palavras, em seu conceito metafisicamente neutro, a essência do *Dasein* já contém um espalhamento primordial, que é, em um aspecto bastante definido, uma disseminação (HEIDEGGER, 1992, pp. 137-138).

A concepção heideggeriana de existência, portanto, defende que o ser-aí é sempre já disperso em uma corporeidade e em uma sexualidade em sua concretização fática mais imediata. Por isso, como já antecipado, a neutralidade não é o mesmo que abstração vazia, mas antes a autêntica concretude da origem, a dispersão ainda não factual. Essa neutralidade enquanto origem permite, acrescentar-se, a multiplicação de possibilidades do ser-aí, a qual Heidegger distingue da mera multiplicidade. Com efeito, o ser-possível do ser-aí não se torna visível se seu ser total é entendido como um conjunto fechado e completo em que se reúnem todas as suas possibilidades,

isto é, como uma multiplicidade de possíveis que, com o tempo e ao longo da vida do ser-aí ele pudesse vivenciar um a um até atingir a completude de tudo o que pode ser. Em sua neutralidade de origem, o ser-aí sempre multiplica possibilidades de si, que são inesgotáveis e que se organizam a partir da corporeidade, que o filósofo precisamente por isso denominou no curso de “fator de organização”.

Derrida, por sua vez, diferencia a ideia de multiplicação (*Mannigfaltigung*) de uma simples multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) ou diversidade enfatizando a necessidade de evitar a representação de um ente cuja simplicidade fosse subsequentemente dispersa em várias singularidades. Trata-se de elucidar a possibilidade interna daquela multiplicação a que o corpo próprio do ser-aí seria o “fator de organização”. Nesse caso, a multiplicidade não seria uma simples pluralidade formal de determinação, mas pertenceria já ao ser do ser-aí, o qual, em seu conceito metafísico neutro, já é em uma disseminação originária (DERRIDA, 2002, p. 168). Essa disseminação se faria visível também no fato de que o ser-aí jamais se relaciona com um objeto isolado. Essa multiplicação, porém, não é resultado de uma pluralidade de objetos, antes seria a estrutura disseminada originária – a dispersão do ser-aí – que torna possível essa multiplicidade (DERRIDA, 2002, p. 169).

Enfatizamos, enfim: a existência é neutra (*das Dasein*) não por que lhe falta sexualidade, pois, ao contrário, pertence-lhe, como o defende Haar (1990, p. 22), “uma individualidade biológica, uma pertença física, olhos, cabelos, uma pele de uma certa cor, uma especificação sexual, uma idade” (HAAR, 1990, p. 22). Desde o ponto de vista ontológico, porém, essas características (olhos, cabelos, cor de pele, etc.) são irrelevantes, pois a existência não é – ontológico-existencialmente – de certa cor, de certa altura, de certo sexo. Pressupor a essencialidade da cor da pele ou do sexo, segundo nos parece, pode trazer consigo o perigo de concepções racistas e sexistas da identidade humana. A neutralidade do *Dasein*, sem negar a individualidade biológica de cada existência, entende-as como secundárias em relação à sua constituição de ser – a abertura de sentido.

Transcendência e diferença sexual

Por sua vez, em *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*, Derrida, lendo o curso que mencionamos acima e aproximando-o dos resultados da analítica de *Ser e Tempo*, nota que

Heidegger disse em geral muito pouco sobre o sexo. Ainda assim, Derrida entende ser possível explorar os pontos onde o discurso sobre o sexo é interrompido e examinar os contornos deste não dito. Não se trata de uma tarefa fácil, pois mesmo na análise do ser-com, ou do cuidado, não há nem mesmo um esboço de um discurso sobre o desejo e a sexualidade². Daí seria fácil concluir que a diferença sexual não seria um traço decisivo, na medida em que o ser-aí, ao que parece, não carrega marca sexual alguma (DERRIDA, 2002, p. 159). Entretanto, como o defende Derrida, é possível, a partir já do nome *Dasein*, trazer à tona a questão da diferença sexual. Esse ente é marcado, já na palavra que o nomeia, por uma essencial neutralidade. Trata-se de um conceito inicialmente bastante geral, com o qual se tem em vista a redução de qualquer predeterminação antropológica, ética ou metafísica, de maneira a preservar somente a relação do ser-aí a seu si-mesmo. Trata-se, porém, de uma relação ao si-mesmo que não se identifica sem mais com a relação a um *ego* ou indivíduo, indicando apenas que o ser-aí é um ente não indiferente a sua própria essência. Neutralidade seria, portanto, “primeiro de tudo a neutralização de tudo o que não tem o traço nu de uma relação a si mesmo, de seu interesse por seu próprio ser (no sentido mais amplo de interesse)” (DERRIDA, 2002, p. 161).

Ora, se a neutralização é assim tão essencial, isso se deve a que a interpretação desse ente deve se fazer antes ou fora de qualquer concreção determinada. Um dos primeiros exemplos de concreção, por sua vez, seria precisamente aquele relacionado ao pertencimento a um ou outro sexo. Entre todos os traços da humanidade do homem que são neutralizados, portanto, o primeiro que a palavra “neutralização” faria pensar seria aquele da sexualidade (DERRIDA, 2002, p. 162). Se em *Ser e Tempo* Heidegger nada escreveu sobre isso, no curso sobre lógica de 1928 a sexualidade figura na linha de frente dos traços humanos neutralizados.

Essa neutralidade, por outro lado – e é isso que nos interessa destacar neste trabalho –, coloca em questão o binarismo sexual, isto é, faz ver o ser-aí nem como homem nem como mulher. Com isso não se diz, porém, que a neutralidade sexual dessexualiza a existência, mas ao contrário: sua negatividade ontológica não é desdobrada com respeito à sexualidade ela mesma, senão a sua marca diferencial, isto é, a dualidade sexual. Não se pode dizer, portanto, que o ser-aí não tem sexo, senão apenas que não faz parte de sua estrutura de ser essa ou aquela especificação sexual. Quando se diz, por isso, de assexualidade não se deve entender por isso ausência de sexo, mas se trata apenas da negação da binaridade ou da diferença sexual: “Se *Dasein* como tal não pertence a

² Essa “ausência” também foi sentida por Ricoeur, que afirma: “De fato, parece-me que falta um tema na análise heideggeriana da preocupação: o da relação com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, no sentido mais amplo do termo, que inclui o *conatus*, segundo Spinoza, a apetição, segundo Leibniz, a *libido*, segundo Freud, o desejo de ser e o esforço para existir, segundo Jean Nabert” (RICOEUR, 2007, p. 369).

nenhum dos dois sexos, isso não significa que seu ser é privado de sexo” (DERRIDA, 2002, p. 164). Ao contrário, Heidegger parece aqui pensar em uma sexualidade pré-diferencial ou pré-dual – o que não significa, porém, uma sexualidade unitária, homogênea ou indiferenciada. Poder-se-ia dizer aqui, nesse caso, de uma potência originária em toda sua positividade, que Heidegger seria cauteloso de chamar, entretanto, de sexual, temendo talvez reintroduzir a lógica binária com que a antropologia ou metafísica usualmente entenderam a sexualidade. O que estaria em jogo aqui seria assim “a fonte positiva e potente de cada sexualidade possível” (DERRIDA, 2002, p. 164).

Por outro lado, se, como sustenta Heidegger, o ser-aí neutro não é o que existe, é o ser-aí neutro a fonte originária ou possibilidade interna da existência. A analítica dessa fonte ou origem parece prescindir do existente factual, como em uma espécie de redução existencial, e, por isso, não se confunde com algo assim como uma filosofia da existência ou uma antropologia em sentido vulgar (DERRIDA, 2002, p. 165). Longe de um caractere antropológico, essa fonte de si que seria a neutralidade traz consigo, de todo modo, a possibilidade interna de uma dispersão ou disseminação em um corpo próprio (*Leiblichkeit*) e, por consequência, em uma sexualidade. Cada corpo próprio seria inapelavelmente sexual, e não há, por outro lado, ser-aí sem corpo próprio. Entretanto, o que chama a atenção de Derrida é que a multiplicidade dispersante não é uma consequência da sexualidade do corpo próprio, mas antes seria o corpo próprio ele mesmo que configuraria o ser-aí enquanto disseminado e por consequência, enquanto sexuado. Tudo se passa como, sugere Derrida, o ser-aí “fosse suposto ter ou ser *a priori* (como sua ‘possibilidade interna’) um corpo, que devesse em seguida ser sexual, ou afetado pela diferença sexual” (DERRIDA, 2002, p. 167). Haveria algo assim como uma prioridade do corpo próprio sobre o sexo.

Em tudo isso, entretanto, não há que se ver negatividade. Não se trata, dito de outro modo, de uma abstração vazia operando no sentido ôntico de *não*, isto é, *não* homem e *nem* mulher, mas o que Heidegger teria em mente com a neutralidade seria o ainda-não da disseminação factual. Por outro lado, não se trata de algo assim como uma “queda, nem de um acidente ou declínio. Trata-se antes de uma estrutura originária afetando o *ser-aí* em seu corpo, e por consequência, em sua diferença sexual” (DERRIDA, 2002, p. 167). Enquanto dotado de corpo, o ser-aí seria separado em sua facticidade, sujeito à dispersão e à divisão em um determinado sexo.

A essa disseminação, enfim, Heidegger denomina no curso de “dispersão transcendental”, a qual pertence à essência do ser-aí em sua neutralidade. A dispersão transcendental seria a condição de possibilidade de cada dissociação na existência factual e seria fundada no caráter originário do *Geworfenheit*. Desse modo, qualquer disseminação assume como tal o ser-lançado. Com efeito, o

ser-aí é lançado antes mesmo de todos os modos de projeção que depois o determinam, pois o lançamento ele não o realiza por si mesmo, como se fosse um sujeito mestre de seu lançamento. Antes de qualquer projeto que o ser-aí possa tecer para si, ele já é lançado, embora com isso não se tem em vista as ideias de atividade ou passividade, visto que estes termos estão ainda comprometidos com a dualidade entre sujeito e objeto e sua oposição. Interpretar o ser-lançado como passividade, desse modo, pode reinscrevê-lo na problemática derivada da subjetividade ativa ou passiva. Ao contrário, o ser-lançado acontece antes que apareça a possibilidade de algo como uma operação, iniciativa ou atividade.

O discurso sobre o sexo, sustentado nas bases acima expostas, se faz legível – embora a partir do que aí é não-dito – especialmente no existencial do ser-com. A diferença sexual, porém, não seria a origem do ser-com; antes, o pertencimento a um gênero e a dualidade sexual precisam ser elucidados a partir do ser-com, e não o inverso. Desse modo, a união dos gêneros teria como pressuposição metafísica a disseminação do ser-aí, e com ela, o ser-com. Desse modo, a sexualidade encontra ao menos um espaço dentro do questionamento ontológico e da analítica existencial. Contudo, esse lugar é mais problemático que esclarecedor. Por isso, a sexualidade na analítica ainda permanece, para Derrida, como um tema a ser pensado. De todo modo, a tematização da sexualidade, que aparece no texto de Heidegger apenas aqui, no curso de 1928, deveria, assim o entende o filósofo francês, ser remetida de volta a *Ser e Tempo* (DERRIDA, 2002, p. 171). Isso nos permitiria explorar a diferença sexual sem que se precise necessariamente entender essa diferença enquanto dualidade, pois o que teria sido neutralizado em 1928 não seria a sexualidade ela mesma, mas a marca genérica da diferença sexual, o pertencimento a um dos dois sexos. Em conduzindo-se de volta à dispersão ou multiplicação, pode-se pensar uma diferença sexual sem que ela esteja selada pelo “dois”. Na leitura que faz Derrida, enfim, há uma prioridade ontológica das estruturas formais da existência, como o ser-lançado, somente à luz das quais se pode falar, em seguida, de corpo próprio e, por consequência, de sexualidade.

Também Greisch, a exemplo de Derrida, observou que na analítica da existência realizada por Heidegger em 1927, independente da importância antropológica, psicológica ou mesmo metafísica da diferença dos sexos, o ser-aí é o mesmo, isto é, não modifica sua estrutura de ser, se ele é homem ou mulher. Pretender o contrário seria absurdo, pois implicaria em revestir a ontologia fundamental de um caráter ou masculino ou feminino. O que o autor sugere, parece-nos, é que se a diferença sexual entrasse na composição de ser do ser-aí, a ontologia fundamental, de acordo com isso, deveria se modalizar segundo essa diferença, restando de um lado uma analítica do ser-ai

masculino e de outro, uma analítica do ser-aí feminino. Como isso não se coaduna com a ideia de um exame ontológico que se pretende fundamental, isto é, prévio a qualquer caractere particular que este ou aquele ser-aí pudesse manifestar, “a diferença sexual não é, portanto, um tema possível da analítica existencial” (GREISCH, 1994, p. 500).

Esse modo inovador de conceber a corporeidade também chamou a atenção de Escudero, autor de *Heidegger and the Hermeneutics of the Body*. Para Escudero, o corpo mundaniza a existência do ser-aí, mas a abertura a partir da qual o corpo se torna mundanizado é anterior à distinção entre homem e mulher e seus correspondentes atributos fisiológicos. Na verdade, é a “abertura que torna a corporeidade e a sexualidade possíveis” (ESCUADERO, 2008, p. 20). Certamente se deve atentar à reflexão feminista, para a qual é preciso marcar que o horizonte de práticas sociais historicamente estabelecidas desde o qual se manifesta o significado dos entes é desde pronto masculino, favorecendo determinada configuração de hábitos e instituições. Conforme sugere Escudero, a abertura em que o ser-aí está lançado é já ordenada segundo uma hierarquia de gênero (ESCUADERO, 2008, p. 21). Aquilo que Heidegger denomina em *Ser e Tempo de das Man*, isto é, o conjunto de comportamentos e concepções que governa o mundo público, é generificado do ponto de vista cultural. Contudo, ontologicamente considerado, o domínio do a-gente é neutro e caracteriza o modo de ser em que se é no plano da convivência com o outro, a qual, do ponto de vista cultural, é inegavelmente marcada pela diferença de gênero.

O que aqui gostaríamos de destacar, contudo, é que a análise da existência – no que incluímos não apenas a analítica de *Ser e Tempo* mas todas as considerações sobre o ser-aí próprias do dito Heidegger I, tal como visíveis em textos como *Que é metafísica?* e *Fundamentos metafísicos da lógica* – também se presta, à revelia de seu objetivo central, à reflexão sobre o problema dos sexos. A bem dizer, na verdade, conforme salienta Escudero, a categoria de sexo refere-se apenas ao corpo biológico considerado como uma base invariável, ao passo que a noção de gênero possui uma conotação contra-essencialista em que as práticas sociais não são permanentemente fixadas, mas antes determinadas pelas mudanças históricas. Tal como nos faz ver Escudero, as feministas rejeitam precisamente a ideia de que as diferenças biológicas entre os sexos justificam as diferenças entre as normas sociais. Dessa forma, os problemas da opressão e da discriminação não teriam natureza biológica, mas seriam produto de normas, práticas e instituições historicamente variáveis.

Tendo presente isso, questiona Escudero até que ponto e em que medida a distinção entre sexo e gênero pode ser pensada à luz da concepção heideggeriana do ser-aí. Em primeiro lugar, é

preciso ter presente que o ser-aí “não é um ente estático aí fisicamente presente como uma coisa entre outras coisas” (ESCUDERO, 2008, p. 21), mas um ente que multiplica possibilidades de ser. Tendo presente isso, Escudero destaca o erro que seria pensar o ser-aí exclusivamente e apenas “em termos de um corpo material, como uma coisa física, como um ser sexuado com propriedades biológicas que podem ser teoricamente examinadas” (ESCUDERO, 2008, p. 21).

Resulta, enfim, do que se examinou acima que a filosofia de Heidegger pode dar suporte a uma crítica à interpretação essencialista da categoria de sexo, uma vez que não se pode interpretar o humano, de acordo com os pressupostos da analítica heideggeriana, como uma coisa objetiva e fixa, mas sempre dentro do mundo ambiente em que tem lugar seu existir. Se não se pode identificar o humano com sua materialidade biológica, a noção de gênero, por consequência, parece ser mais adequada, já que considera o caráter social e cultural – mundano – do processo de auto-interpretção do ser-aí. Parafrazeando a famosa passagem de Simone de Beauvoir, Escudero sugere que o ser-aí “não nasce homem ou mulher, mas se torna homem ou mulher através de suas ações, decisões e deliberações” (ESCUDERO, 2008, p. 23).

Palavras finais

O objetivo deste trabalho foi identificar os instrumentos teóricos próprios da concepção de existência do chamado Heidegger I aptos a contribuir no debate contemporâneo sobre gênero e sexualidade. Conforme visto a partir do curso de 1928 e do ensaio de Derrida, a existência humana é marcada por uma “dispersão transcendental” em um corpo e uma sexualidade, que pressupõe, contudo, uma neutralidade prévia e constitutiva, já visível no termo técnico com o qual o filósofo se refere à existência humana: *das Dasein*. Com este termo, Heidegger neutraliza todos os caracteres responsáveis pela individualidade biológica de cada existência – sua cor de pele ou de cabelo, sua altura, sua compleição física – e, como enfatizado no curso de 1928, sua sexualidade.

Essa neutralização, na leitura de Derrida, não significa a dessexualidade do *Dasein*, mas a recusa em pensar a sexualidade em termos duais. É a dualidade dos sexos que está posta em questão, portanto, e não a sexualidade em si. Disso resulta que, no debate sobre o gênero e a sexualidade, como o mostrou Escudero, é a noção de gênero mais apropriada que a categoria dualista de sexo, visto que a noção de gênero implica a tese de que cada existência constrói sua singularidade desde um mundo que abre para si. A categoria de sexo, por sua vez, pressupõe uma fixidez que não se coaduna com a abertura que caracteriza o *Dasein*. A existência, com efeito,

nunca é simplesmente macho e fêmea, como também não se restringe ao feminino e ao masculino: o corpo humano é uma virtualidade e não uma coisa acabada e fechada em si mesma.

De acordo com isso, por fim, o corpo, como sugere Fogel (2010, p. 178), “não é *coisa* nenhuma, *algo* algum”. Isso porque não é nenhum substrato no sentido de base física ou lastro material, biofísico ou orgânico. Tudo isso seria posterior ou tardio, de segunda instância à medida em que resulta da tematização científica. Em primeira instância, porém, o corpo seria antes experiência, humor, afeto, isto é, um modo de ser ou de aparecer, desvelar-se: “Corpo, desde e como experiência, *viagem (Erfahrung)*, percurso, se faz, se realiza como ex-posição, como auto-exposição” (FOGEL, 2010, p. 179). O corpo é *sendo* em travessia, na qual “faz-se, cumpre-se corpo” (FOGEL, 2010, p. 179). Como observa Fogel, nem se deveria propriamente dizer aqui de “corpo”, caso se entenda por tal o mero organismo vivo – ou então: o *soma* – mas antes: *ek-sistência*, isto é, “o acontecimento *antes* de corpo e (+) alma” (FOGEL, 2010, p. 179). Dito de outro modo, o corpo não é uma coisa, mas um verbo: corporar; não algo que é, mas um *sendo* sempre a construir. E a construção do corpo – no que está dito: da sexualidade –, é sempre aberta, fluida, a se modelar e se remodelar ao sabor do mundo, que corporifica cada existência em seu constante atravessar – transcendência.

Referências

- CIOCAN, Cristian. **The vulnerable body**: human corporeality and its limit-situations. Bucharest: New Europe College, Yearbok 2009-2010.
- DERRIDA, Jacques. “Geschlecht: sexual difference, ontological difference”. In.: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark. **Heidegger Reexamined**. New York; London: Routledge, 2002.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. **Heidegger and the hermeneutics of the body**. In.: International Journal of Gender and Women’s Studies. June 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 16-25.
- FOGEL, Gilva. “A respeito de Homem, de Vida e de Corpo.” In.: SANTORO, Fernando. [et al.] Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- GREISCH, Jean. **Ontologie et temporalité**: esquisse d’une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Coleção Textos Filosóficos.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **The metaphysical foundations of logic**. Translated by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. **What is called Thinking?** Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper Perennial, 2004.

PESSOA, Rodrigo R. A. **A transcendência do corpo em Heidegger**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.