



ISSN: 2230-9926

Available online at <http://www.journalijdr.com>

IJDR

International Journal of Development Research

Vol. 11, Issue, 06, pp. 47657-47662, June, 2021

<https://doi.org/10.37118/ijdr.22082.06.2021>



RESEARCH ARTICLE

OPEN ACCESS

LINGUAGEM E CORPOREIDADE: A FACTICIDADE DE SER MULHER

*Débora Inácia Ribeiro

Viriato Correia, 633. Água Quente. Tremembé-SP. CEP - 12120-000, Brasil

ARTICLE INFO

Article History:

Received 27th March, 2021
Received in revised form
28th April, 2021
Accepted 11th May, 2021
Published online 20th June, 2021

Key Words:

Linguagem, Corporeidade,
Mulher, Heidegger

*Corresponding author:

Débora Inácia Ribeiro

ABSTRACT

Heidegger compreende a facticidade como um estar lançado no mundo que reúne, em um só tempo, liberdade e comprometimento com as “regras do jogo” da vida. A linguagem e a corporeidade são abordadas no presente artigo como regras no jogo do *Dasein* que é mulher. Percorremos em Heidegger os conceitos de facticidade, linguagem e corporeidade, mas também buscamos em Foucault, Beauvoir e Butler a dimensão política e social da linguagem. Por fim, retornamos a Heidegger para discutir a transcendência e as possibilidades de ser desse *Dasein* que é mulher.

Copyright © 2021, Débora Inácia Ribeiro. This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Citation: Débora Inácia Ribeiro. “Linguagem e corporeidade: a facticidade de ser mulher language and corporeality: facticity of being woman”, *International Journal of Development Research*, 11, (06), 47657-47662.

INTRODUCTION

“Faticidade¹ é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-ai ‘próprio’” (Heidegger, 2013:13). Embora seja “nosso” e seja “próprio”, o ser-ai está sempre atrelado ao seu “ai”, e submetido às linguagens e representações desse “ai”. “[...] mas ser-ai está ai para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O ‘como’ do ser abre e delimita o ‘ai’ possível em cada ocasião” (Heidegger, 2013:13). *Dasein*² (ser-ai) já é sempre junto às coisas e concretamente junto às

coisas, isto é, com o seu próprio corpo: *Dasein* também *corporeidade*³ (Pompéia, 2002). A facticidade de ser mulher se manifesta no “como” da corporeidade que é o como sendo: corpo feminino – mulher. Mas não apenas isso. A facticidade de ser mulher se manifesta também no “como” da *linguagem* que, enquanto fala, escuta e silencia, articula uma compreensão (Heidegger, 2012b). A compreensão de todo um discurso construído no ser-com e na cotidianidade e que determina o “como” do ser que tem essa corporeidade: corpo feminino – mulher. Hannah Arendt (2014) identifica que na Grécia Antiga o “ai” das mulheres não podia ultrapassar os limites do lar e da vida privada. Submetidas às

etc. (Heidegger, 2012b:561). Conforme explica o autor, [...] a presença é um ente determinado em seu ser pela existência (Heidegger, 2012b:49); a presença é aquela que [...] sendo, está em jogo seu próprio ser (Heidegger, 2012b:48).

³ Em sua obra “Ser e Tempo”, Heidegger (2012a) utiliza o termo “existenciais” para designar as determinações essenciais que fazem parte da constituição do *Dasein*. São eles: abertura, espacialidade, temporalidade, corporeidade, ser-com-o-outro, linguagem, afetividade, historicidade, compreensão, cuidado, angústia, culpa, finitude. Pompéia (2002) compreende a corporeidade como aquele existencial que, mais do que todos os outros, evidencia a indigência do existir humano. Por outro lado, a corporeidade pode também se apresentar como determinação de potência do existir. O corpo adoece, o corpo sofre, o corpo é submetido, mas o corpo também ultrapassa limites. Com o seu próprio corpo o homem edifica e lança no mundo obras notáveis e duradouras.

¹Na tradução da obra “Ontologia” (Heidegger, 2013), Renato Kirchner utiliza o termo “faticidade” conferindo a ele o mesmo significado de “facticidade”, vocábulo escolhido por Marcia Sá Cavalcante Schuback em sua tradução de “Ser e Tempo” (Heidegger, 2012b). Utilizamos o termo “faticidade” quando em seguimento a comentários sobre o texto “Ontologia”. Heidegger (2012b) diferencia *facticidade*, e seu derivado *fático*, de fático, e seus derivados – fato, de fato, faticidade. A facticidade se refere ao plano de estruturação ontológica, ou seja, refere-se ao “ser”. Já o termo faticidade faz referência à estruturação ôntica, ou seja, refere-se aos entes. De acordo com o Dicionário Básico de Filosofia, “[...] a facticidade designa aquilo que não é necessário, mas que simplesmente é” (Japiassú; Marcondes, 2006:102).

²Ao utilizar o termo *Dasein* (ser-ai; presença), Heidegger [...] evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na presença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história,

restrições desse “aí”, elas precisavam fundar o seuser “mais próprio”. O “como” do ser-aí, como sendo “mulher”, abria e delimitava um “aí” possível, que era única e exclusivamente o “aí” da esfera da vida privada. Todos os discursos se reuniam em uma única direção. O ser “mais próprio” da mulher grega era o ser *para* o homem, *para* os filhos e *para* o lar. Jamais um ser para si-mesmo. Na Grécia Antiga, as mulheres não podiam ser identificadas como *homo faber*, apenas como *animal laborans*⁴. Nesta condição elas viviam o caráter ontológico de seu ser-aí mais “próprio”. A corporeidade (mulher) apontava para a indignidade, muito mais do que para a potência (do corpo e do ser).

Compreender a facticidade é também compreender os limites que a linguagem e as representações do *aí* impõem ao ser. O *aí* social grego, ao identificar uma determinada corporeidade como sendo “corpo de mulher”, estabelecia o “aí possível” para a sua existência. É certo que muitas “delimitações” ao *aí* existencial das mulheres subsistem à história grega. O *como* do ser mulher abre e delimita um “aí” possível em cada ocasião. A *ocasião* narrada por Simone de Beauvoir (2016) alcança um tempo histórico mais próximo de nós: Europa da década de 1960. Em Beauvoir, encontramos mulheres que desejam ser *homo faber*. Encontramos sociedades que às vezes concedem, outras vezes negam às mulheres o espaço público do *homo faber*. Mas em momento algum da história, e em lugar algum, essa *abertura* é concedida às mulheres sem reivindicação. O caráter ontológico do ser-aí que é mulher tem historicamente a sua abertura para o “mais próprio” vigiada e controlada pelo seu *aí* social e cultural.

O *Dasein* que tem em sua corporeidade o fato de ser mulher encontra no “formas” pré-estabelecidas que rivalizam com a possibilidade do “mais próprio”. São as “regras” do “jogo da vida”⁵ desse *Dasein*. O “como” do ser, que abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião, já não é tão somente o *como corpo de mulher*, mas é também e, sobretudo, *como é olhado e como é interpretado e como é tratado esse Dasein que é corpo de mulher*. E ainda: *como se articulam os discursos em torno do ser que tem essa corporeidade – mulher*. No entanto, o *Dasein* não é apenas ente (corporificado como mulher), mas é o ente que carrega em si mesmo a possibilidade de *ser*. Como tal, precisa ser visado além de seu caráter concreto e estagnado de ente. Precisa ser *desvelado* (Heidegger, 2009) e visado *em seu ser*. Heidegger considera que o modo mais genuíno de desvelamento e interpretação do *Dasein* é o modo da hermenêutica⁶, como veremos a seguir.

Hermenêutica da facticidade: uma interpretação

Em princípio, consideramos oportuno esclarecer que a hermenêutica francamente se diferencia da interpretação científica tradicional: enquanto esta se guia pela compreensão

objetiva, aquela segue o movimento da arte e da filosofia (Gadamer, 2014). Seguindo a proposição de Heidegger (2013), temos em vista que a hermenêutica, tal como compreendida pela tradição filosófica, não corresponde ainda ao instrumento apropriado para a interpretação do ser, mas aponta um caminho. A definição tradicional de hermenêutica como uma “reflexão filosófica interpretativa” que procura compreender símbolos e mitos (Japiassú; Marcondes, 2006), oferece um ponto de aproximação à proposta de Heidegger, porém não contempla ainda seu objeto. Ora, o objeto de Heidegger não está em símbolos ou mitos: é o próprio ser. Este, na compreensão do filósofo, tem sido sempre confundido com o ente que o envolve, e tem sido sempre investigado sob a perspectiva da “essência”, o que resulta em engano e apreensão apenas aparente.

Vejam: “A expressão hermenêutica pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade” (Heidegger, 2013:15). Com esta proposição, Heidegger já vai tecendo uma aproximação entre o instrumento de interpretação (a hermenêutica) e o objeto da interpretação (o ser em sua facticidade). Partindo da compreensão proposta pela hermenêutica tradicional, o filósofo avança em direção à hermenêutica da facticidade, que se ocupa de um objeto que não pode ser apreendido pelas vias tradicionais de interpretação e tampouco pode ser capturado em sua essência.

Sob a expressão “hermenêutica da facticidade”, Heidegger opõe uma exigência paradoxal à fenomenologia eidética de Husserl e à distinção entre fato e essência, sobre que ela repousa. A facticidade da presença, a existência, que não pode ser fundamentada nem deduzida, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico (Gadamer, 2014:341). A facticidade do *Dasein*, esta sim, expressa o solo próprio no qual é possível assentar a investigação sobre o ser. A facticidade indica o caráter ontológico do ser-aí mais próprio (Heidegger, 2013). Indica que o ser-aí não pode jamais se apreendido como objetualidade, e não pode jamais ser interpretado no horizonte da generalidade. O *Dasein* está aí em si mesmo e para si mesmo, sendo único em cada ocasião, não podendo ser comparado nem sequer a si mesmo em ocasião diversa. O “como” do ser a cada instante abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião (Heidegger, 2013). *Em cada ocasião* é indicação de fluidez: fluidez do mundo e do *Dasein*, que é ser-no-mundo. A hermenêutica, tal como compreendida por Heidegger, “[...] tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunica-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido” (Heidegger, 2013:21). O ser-aí, quando lançado em meio aos objetos do mundo, facilmente interpreta a si mesmo como algo “menor” do que de fato é, como os demais objetos do mundo. A hermenêutica da facticidade busca descartar essa interpretação menor, busca situar o *Dasein* no horizonte de seu próprio ser, que só pode ser interpretado como ser-aí mesmo e ser-aí para si mesmo, em sua existência própria. A hermenêutica de Heidegger não ambiciona a posse de conhecimentos, mas se ocupa de um conhecer existencial que impacta sobre o próprio ser daquele que pergunta, o *Dasein*, aclarando a alienação de que ele mesmo é atingido. À medida que pergunta, o *Dasein* vivencia, experimenta, compreende e transforma o seu próprio ser. No colocar em ação hermenêutico, o ser-aí aparece diante de si mesmo, no horizonte da compreensão (Heidegger, 2013). Trata-se de um “despertar” ou de um modo de se desprender do impessoal por meio de uma autointerpretação originária de si mesmo.

Ao utilizar a palavra “facticidade”, referimo-nos ao *Dasein* como puro ente (submetido às “regras do jogo”), mas não deixamos de aludir ao ser do ente (que tem a capacidade de transcender ao previamente dado, ou seja, às “regras do jogo”). Quando dizemos – “a facticidade de ser mulher” – estamos jogando luz sobre o ente em sua

⁴ Arendt (2014) identifica o trabalho do *animal laborans* com o trabalho do escravo, aquele que está submetido à ordem da necessidade e cuja ação resulta em produtos que não são publicamente reconhecidos, sendo consumidos tão logo tenham sido feitos. Já o trabalho do *homo faber* é identificado com a ação que resulta produtos mais duráveis e publicamente reconhecidos e apreciados. Evidentemente, na Grécia Antiga o trabalho da mulher, assim como o trabalho do escravo, era identificado com o trabalho do *animal laborans* e o trabalho do homem livre, identificado com o trabalho do *homo faber*.

⁵ Sobre o “jogo da vida”, afirma Heidegger: “Em primeiro lugar, jogo quer dizer o jogar, mas jogar no sentido da realização do jogo; em segundo lugar, designa o todo de um conjunto de regras de acordo com as quais um jogo é realizado. No entanto, o jogo como jogar não é mesmo apenas a obediência a regras de jogo, um comportamento de acordo com elas. Com uma tal determinação, não tocamos a essência do jogo” (Heidegger, 2009:331). Tem-se que o *Dasein* está lançado no mundo como em um jogo que só acontece mediante um conjunto de regras. Mas esse jogo não é apenas a obediência às regras. Ele é algo mais, e transcorre de acordo com a afinização do jogador – o *Dasein*. A facticidade reúne, em um só tempo, subordinação e transcendência nesse jogo da vida.

⁶ No Dicionário Básico de Filosofia, hermenêutica é definida da seguinte forma: “1. [...] interpretação ou exegese dos textos antigos, especialmente dos textos bíblicos; 2. [...] todo esforço de interpretação científica de um texto difícil que exige uma explicação; 3. [...] reflexão filosófica interpretativa ou compreensiva sobre os símbolos e os mitos em geral” (Japiassú; Marcondes, 2006:130).

mais imediata concretude: a corporeidade como sendo “corpo de mulher”. Estamos aludindo às delimitações que o *aí* social impõe a essa corporeidade, e aos discursos e interpretações e consequente vigilância sobre o “mais próprio” desse ser que tem o corpo feminino – mulher. Mas quando dizemos que o modo próprio de interpretar o *Dasein* é a hermenêutica da facticidade, jogamos luz sobre o ser, pois tal modo de interpretação não admite a reificação do objeto capturado. Na verdade, não admite a “captura” do objeto, pois o ser não se submete à apreensão – uma vez capturado, já não se trata do ser, mas do ente apenas. Pois bem, o *Dasein* que é mulher pode ser visado sob duas ênfases: O *DASEIN* que é mulher (hermenêutica da facticidade), ou o *Dasein* QUE É MULHER (a facticidade de ser mulher). Até agora vimos que o mundo social e cultural nos arrasta para a segunda ênfase, enquanto a interpretação heideggeriana nos convoca para a primeira ênfase. Veremos a seguir a relação entre a linguagem e essas duas formas de aproximação do *Dasein*.

Linguagem através dos tempos: o que diz respeito às mulheres

Foucault (2017), discorrendo sobre a história da sexualidade, defende a tese de que, nas sociedades modernas, o sexo se tornou objeto de uma tecnologia de controle. A essa tecnologia estão submetidos, tanto os homens quanto as mulheres, desde a mais tenra infância até à velhice. Se hoje feministas denunciam a subordinação do sexo feminino como uma ação perpetrada pelos homens ao longo da história, Foucault argumenta que não se trata de uma subordinação produzida pelos homens. Trata-se de uma tecnologia social originada em uma instância superior ao próprio homem (enquanto também corporeidade – corpo masculino), e que subordina ambos os sexos, cada um ao seu próprio modo, a serviço de uma força também superior. Foucault (2017) identifica essa força com o sistema de produção capitalista. Seguindo essa lógica, para que o sistema capitalista alcance seu grau máximo de produção e lucro, é preciso que se estabeleça um mecanismo de divisão dos sexos, e que esse mecanismo esteja submetido à ordem da produção e da utilidade. O filósofo localiza a instalação dessa tecnologia de controle sobre os corpos em meados do século XVIII, início da Revolução Industrial. A partir daí a sexualidade é constantemente submetida a exame, enquadrada em um discurso meticoloso de supervisão e controle. A administração dos corpos e a gestão calculista da vida fazem parte de uma economia reguladora do sexo que invade a intimidade até aos mais imperceptíveis desejos, penetrando e controlando o prazer, até torná-lo ferramenta de um sistema de produção, que, logicamente, é alheio ao sentido próprio do desejo e do prazer. Mas qual ferramenta teria o poder de controlar a sexualidade humana e, com ela, apropriar-se do desejo e administrar o prazer? A linguagem, responde Foucault (2017:47), o “discurso”. Uma vez capturado o discurso, todas as ações humanas seguem arrastadas sob seu comando.

Compreendendo a proposição de Foucault inserida na perspectiva do “ser”, é possível supor que essa categorização em gênero – a “mulher” e o “homem” – aprisiona o ser em uma qualidade ôntica que o limita a “ser para a utilização”: “[...] na época em que se explora sistematicamente a força de trabalho, poder-se-ia tolerar que ela fosse dissipar-se nos prazeres, salvo naqueles, reduzidos ao mínimo, que lhe permitem reproduzir-se?” (Foucault, 2017:10). Sim, nas sociedades modernas o prazer é ainda permitido, mas apenas se estiver estritamente ajustado em seus pequenos círculos de utilidade. E, para que o prazer seja economicamente administrado e homens e mulheres sejam conduzidos ao seu grau máximo de utilidade, alguns resíduos da organização grega precisam ser resgatados. A lógica da reprodução da força de trabalho distribui rigidamente os papéis do homem e da mulher. Em torno dessa lógica são forjados costumes e condutas. Os polos opostos precisam ser bem definidos. Situados em espaços e funções rigorosamente planejados.

A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo (Foucault, 2017:7). O que

for além disso, é anátema. A família legítima precisa vigiar e velar, circunscrever o desejo. Abominá-lo, quando fora de *seu* círculo. A família legítima determina: o *desejo* pertence ao homem. À mulher cabe a *submissão*. A norma que, segundo Foucault (2017), prestava-se ao controle das relações de procriação, assenhora-se, na verdade, de toda conduta social. Na “boa sociedade” a mulher *deve* estar submetida ao homem. No lar e fora dele. O desejo do homem não é apenas o desejo pelo corpo e pelo sexo. É desejo de assumir total controle sobre o outro sexo. Controle sobre o corpo, sobre a conduta, sobre os pensamentos e sobre o próprio desejo do outro. Beauvoir (2016), apropriando-se do conceito de “Outro”, de Emmanuel Levinas, propõe que o homem, sendo o portador da palavra, encerra a mulher nessa categoria de Outro: aquele que é diferente, estranho, suspeito, perigoso. O Outro é sempre o distanciado, o inessencial. É preciso domesticá-lo e subjuga-lo, encerrá-lo na categoria de objeto para dele dispor como se bem o desejar. A tecnologia da sexualidade, diz Foucault, submete homens e mulheres. Mas a alguns destes submetidos – aos homens – é concedido ainda o gozo dos pequenos poderes. Eis que é permitido ao homem o gozo de exercer domínio sobre a mulher. Aquele que foi submetido encontra, por sua vez, o prazer de submeter. E aquele que submete, sente-se superior ao outro, o subjugado.

“Quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior”, diz Beauvoir (2016:21). Estabelece-se, pois, a condição histórica da mulher, amplamente propalada pelas linguagens, costumes e representações. Ela é “inferior” ao homem, *não deseja*. O homem é superior – por mais que esteja submetido à tecnologia da sexualidade, ele ainda sustém sua cidadela de desejo e, pelo exercício doseu desejo, mantém ainda territórios de dominação. Agarra-se violentamente a eles, pois não aceitaria passivamente sofrer mais uma baixa em sua autoconcepção de superioridade. O homem – e aqui falamos genericamente, o homem e a mulher – busca sempre conceber-se como superior ao outro; mas o homem – especificamente aquele que tem em sua corporeidade o fato de ser um corpo masculino – encontra no mundo social ainda muitos elementos que sustentam tal concepção. A subordinação da mulher é apenas um desses elementos, dos quais ele não abriria mão, assim, tão facilmente.

Foucault bem compreendeu como o desejo impõe ameaças à ordem estabelecida, à ordem econômica, social e política. Com ele, já dissemos: é preciso circunscrever o desejo. Pois, o homem, sobretudo, aquele que tem o corpo masculino, busca sempre ultrapassar os limites. Mais uma vez: que ferramentaria tanto poder para restringir o desejo? Que vigilância seria tão poderosa para impedir seus excessos, suas contravenções e “escapadelas”? A linguagem, mais uma vez responde Foucault, o discurso. Por meio dele, o sexo é trazido à luz para exame; é vigiado pelos olhares e pelos juízos. O discurso define os papéis e as funções de cada sexo, diga-se, do homem e da mulher, do casal heterossexual. O discurso conduz o sexo à assepsia: o discurso da Medicina desinfeta o sexo; o discurso da Psicologia, classifica-o; o discurso da Pedagogia o educa; o discurso da Economia expõe seus resultados. Dentro de cada um desses discursos, toda inutilidade é denunciada e repugnada; toda utilidade é consentida e estimulada. O imperativo da utilidade designa à mulher o espaço que ela *deve* ocupar, a função que ela *deve* desempenhar, a palavra que ela *deve* dizer. A linguagem é ferramenta pacífica da subordinação. Tem-se que: quando homem fala, que seja ouvido e acatado. Quando a mulher fala, que seja apenas eco⁷. Mary

⁷Referência ao mito de Eco e Narciso. Sendo Eco uma ninfa que falava muito e gostava de ter sempre a última palavra, e Narciso um belo jovem que jamais poderia contemplar a sua própria face. Eco, após enganar Juno com sua loquacidade, é castigada pela deusa com a perda do domínio sobre o próprio discurso – estaria condenada a apenas repetir a última palavra de seu interlocutor. Narciso havia sido advertido, desde o seu nascimento, pelo adivinho Tirésias, de que, no dia em que contemplasse sua própria face, seria consumido pelo amor à sua própria imagem, o que, de fato aconteceu. Eco, apaixonada por Narciso, perece, pois não tem o poder do discurso para seduzi-lo. Narciso, apaixonado por sua própria imagem, perece, pois, a mera imagem jamais poderia corresponder aos seus anseios.

Beard (2018), em seu “Mulheres e Poder”, denuncia o silenciamento público imposto às mulheres ao longo da história. Linguagens e silêncios sempre determinaram qual lugar a mulher deve ocupar nas sociedades. A mulher “bela, recatada e do lar” recebe da sociedade algumas (relativas) garantias de proteção contra as extrapolações do desejo do homem. Se o desejo do homem transgredir as determinações da “boa sociedade” e se tal transgressão for posta a descoberto, recai sobre ele a vergonha, a punição e a culpa. No entanto, a sociedade, que tem como publicamente reconhecida apenas a voz do homem (Beauvoir, 2017; Beard, 2018), oferece a elebrechas para as transgressões. Caso a mulher não seja “recatada e do lar”, o homem está escusado por haver ultrapassado os limites.

Todos os abusos são permitidos contra uma prostituta, pois, na “boa sociedade”, ela simplesmente não é visada como homem – no sentido genérico, homem e mulher –, não é alvo de proteção e solidariedade. Note-se que, no mundo cotidiano, qualquer mulher que não levante a bandeira com os adjetivos “recatada e do lar”, a qualquer momento pode se ver resvalando para a categoria de “prostituta”. São assim os objetos (*Vorhandenheit*). Temos, de um lado, objetos fetiche – preciosos e raros – e, de outro, objetos destinados à lata de lixo. Entre eles, uma infinidade de objetos banais e ordinários. Apenas objetos. Alguns, revestidos de zelo, outros, descartados após o uso. A categoria de “Outro” impõe às mulheres, no mundo social, tais avaliações. A mulher avaliada como “puta”, torna-se desprovida de toda e qualquer proteção social e jurídica. Na cotidianidade, enquanto mero ente e “outro” objetificado, qualquer mulher, a qualquer momento, pode ser avaliada como “puta”. Sobretudo, quando se mostra portadora da fala e do desejo. O homem – corpo masculino – bem o sabe. E se utiliza de “brechas” – dessas avaliações escusas sobre o humano – para burlar as proibições sociais impostas ao seu desejo. Proibições essas criadas por ele mesmo, para que os outros (sobretudo, as mulheres, os pobres, os vulneráveis) as sigam. Eis que o *Dasein* é homem ou mulher. Inserido na esfera da vida social não é tão somente *ser*. Na cotidianidade o *Dasein* se acomoda aos modos mais cristalizados de ente. O *Dasein* cotidiano se afasta do propriamente si-mesmo, nivela-se com os outros em uma forma comum, a medianidade⁸. Pensa, julga e age como os demais na “boa sociedade”. Não obstante, o apelo mais profundo do *Dasein* é o apelo para cumprir o seu próprio ser:

Desde Heráclito (535 a.C. – 475 a.C.), já se compreende o Ser como “reunião originária” (*Logos*), em oposição ao “amontoamento de entulho” (*Sarma*) produzido na cotidianidade. Ao Ser convém eminência e domínio, enquanto o mundo cotidiano permanece sob o amontoamento de entulhos. No entanto, o Ser e o mundo cotidiano não são duas coisas separadas. Estão entrelaçados. Submerso na cotidianidade, o Ser tem diante de si a tarefa de encontrar seu modo mais próprio de expressão, mesmo em meio ao amontoamento de entulhos (Autor, 2018:13). Designado como homem ou mulher, e seguindo a perspectiva de Foucault (2017), o *Dasein* se converte ao *dever*. Mero ente, submetido ao “amontoamento de entulhos”. *Vorhandenheit*, aquilo que está à mão, como qualquer outro ente que lhe vem ao encontro. Precisamente para a utilidade. A classificação em gênero coloca o *Dasein* como problema econômico e político. Como problema de cálculo populacional e de multiplicação da força de trabalho. O *Dasein* expropriado de sua possibilidade de Ser.

O *Dasein* que é mulher, quando cristalizado no existencial “corporeidade”, é submetido à tecnologia da sexualidade (Foucault, 2017), ocupa-se de sua mais premente função: gerar a vida. Mas, estritamente, a vida que será forte e útil para o trabalho. A administração do corpo da mulher é questão fundamental para o equilíbrio do corpo social. Por isso, toda a sociedade se reúne no exercício de vigilância sobre o corpo da mulher. Ela pode insinuar seu sexo, mas não deve dizê-lo diretamente. Deve preservar a intimidade

do seu corpo para as relações seguras, evitando o risco de gerar uma vida não autorizada (e não protegida) pelo corpo social. Não lhe convém dissimular seu sexo, afetando pretensa igualdade. Deve reconhecer a subordinação de seu gênero, como direito legítimo do homem e da sociedade. Deve gerar a vida, apenas quando inserida em um círculo de proteção encabeçado por um homem. Discursos que não se inscrevem abertamente no corpo gramatical, mas que subsistem nos costumes e representações além Grécia Clássica. Na verdade, o discurso gramatical é diminuto, se comparado à linguagem dos usos e costumes. Retomando a segunda ênfase, sugerida acima, *a facticidade de ser mulher* (a subordinação às “regras do jogo”) determina o estreitamento da possibilidade de ser para este *Dasein* que tem em sua corporeidade o fato de ser mulher. A ordem social é: submeter-se à existência concreta, como ente; admitir a supremacia das regras do “jogo da vida”, deixando-se conduzir como puro mecanismo, sem almejar a transcendência. Ser mulher, tal como foi dito que se *deve* ser mulher. Supressão da plenitude do Ser.

O que dizer dessa linguagem, que fixa o ser em sua qualidade de ente? A linguagem, que era tão cara à filosofia de Heidegger. Ele, que queria denunciar o esquecimento do ser, e mostrar que o olhar metafísico não alcança nenhum conhecimento além do mero ente. Enquanto diz: “a linguagem é a morada do Ser” (Heidegger, 1995:24), o outro retruca: “em torno e a propósito do sexo há uma verdadeira explosão discursiva” (Foucault, 2017:19). Foucault não nos permite ignorar que também a linguagem é veículo para o esquecimento do ser. O discurso sobre o sexo, que ocupa todos os espaços e possibilidades da linguagem, faz o *Dasein* reduzido a ente em sua existência mais concreta. A colocação do sexo em discurso visa controlar, meticulosamente, as forças humanas – e, consequentemente, as possibilidades do Ser. Nesse sentido, a linguagem já não é a morada do ser, mas torna-se em *clausura* do ser. Eis o “ai” fático que se oferece como abertura para o ser “mais próprio”. Sob essa perspectiva, o gênero “mulher” assume a custódia do *Dasein*, submetendo-o à qualidade de mero ente. Como se o gênero tivesse o poder de limitar algo que é maior do que ele mesmo, o próprio Ser. Sob o discurso da sexualidade identificado por Foucault, o gênero tem, de fato, esse poder. Questão que se impõe como facticidade do ser mulher.

No entanto, o jogo não é apenas a regra do jogo. Em Foucault, quisemos indicar *uma* possibilidade existencial do *Dasein*: a conformação do ser em uma circunstância que concebe a supremacia da regra sobre o próprio ser. Dessa maneira, o “mais próprio” do *Dasein* se torna em afastamento de si-mesmo, nivelamento com os outros e medianidade. Mas, em Heidegger, compreendemos que o jogo é muito mais do que a regra do jogo, e que o jogar acontece sempre em uma determinada tonalidade afetiva (Heidegger, 2009). E ainda: nesse jogar, a tonalidade afetiva cria um espaço no interior do qual é possível transformar-se e transcender. AmatuZZi (2019), em seguimento a Heidegger, considera que o homem é a palavra. Mas dentro dessa proposição subsistem duas possibilidades: ele é a palavra dita por *ele mesmo*, mas ele é também a palavra dita *pelo outro*. Compreendemos que o trajeto histórico da linguagem, no que diz respeito às mulheres, tem sido muito mais “a palavra dita pelo outro” do que “a palavra dita por ela mesma”. Mas linguagem é também transcendência, é possibilidade de ser e morada do ser.

3. Linguagem e transcendência: uma casa para o ser das mulheres

Considerando a existência e a expressão de si-mesmo dentro da esfera social e política, haveria uma linguagem capaz de representar adequadamente as mulheres? Pergunta Judith Butler (2017:43). Seu questionamento se desenvolve em relação à representatividade política da mulher, ou seja, nesse âmbito em que a mulher se cristaliza como ente (gênero), tanto quanto o homem. Seguindo o pensamento de Heidegger, poderíamos dizer “tanto quanto”, já que a questão do filósofo é a questão do ente em relação ao seu ser. Sob a perspectiva de Butler, contudo, não poderíamos dizer “tanto quanto”, uma vez que a mulher não encontra expressão política tanto quanto o homem. Ao contrário, ela é um ente que, segundo Irigaray

⁸Os conceitos de afastamento de si-mesmo, nivelamento com os outros e medianidade fazem parte da concepção de Heidegger sobre o impessoal e o público, conforme exposto no IV capítulo da primeira seção de “Ser e Tempo” (Heidegger, 2012b).

(1985), não se pode representar. Sendo assim, de certa forma, ela não pode sequer existir. Sua (in)existência é nomeada por uma linguagem que não foi ela quem construiu. O que haveria de verdadeiro nessa linguagem? Caso a hipótese de Butler esteja correta – a linguagem que representa a mulher não é de fato legítima, pois não foi criada por ela – como uma linguagem que não é legítima poderia projetar o ente (mulher) para a autenticidade do ser?

O homem, mesmo lançado na esfera social e política (na cotidianidade), ainda que categorizado como gênero e identificado como mero ente, é capaz de projetar-se para o seu ser mais próprio, alicerçado justamente sobre este ente – o homem, corpo masculino. Ele tem a sua plataforma de lançamento: a linguagem ocidental “masculinista” e “falocêntrica” (Butler, 2016), solidamente construída e compartilhada. O masculino representa o *universal* e a totalidade do existente. O homem não é apenas o seu sexo, ele é também o *humano*. O humano transcende o sexo. Algum descolamento do ente – em direção ao ser propriamente si-mesmo – já se observa nessa proposição. E a mulher? A mulher é apenas o seu sexo (Beauvoir, 2016), não é o universal. A palavra “mulher” já indica diretamente o sexo e o gênero – o ente, como ser simplesmente dado, aquilo que está à mão (*Vorhandenheit*). Poderia ela projetar-se para o seu ser mais próprio, encontrando nesse ente – o ser mesmo mulher – uma plataforma de lançamento?

O “sujeito” é uma questão crucial para a política e, particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por vias de práticas de exclusão que não “aparecem”, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico “produz” inevitavelmente o que alega meramente representar (Butler, 2017:19).

O sujeito “homem”, que é a um só tempo o masculino e o universal – o legítimo – encontra, talvez, nessa “legitimidade” uma alavanca de lançamento para, nos termos de Heidegger (2012a), a modificação existencial de seu ser. O sujeito “mulher” precisa também ser lançado para a mesma modificação existencial, mas o ponto de lançamento é outro: é o “fora”, o sujeito da exclusão, o irrepresentável, a ausência linguística (Irigaray, 1985). Seguindo a perspectiva de Butler, compreendemos que a “plataforma de salto” para o ser das mulheres não existe no seio da linguagem ocidental, a linguagem reconhecida, jurídica, racional, legitimada. E, no entanto, quantas linguagens de “fora” podem se oferecer ao ser mais próprio das mulheres?

Em Judith Butler, que se ocupa da representatividade política das mulheres, o impasse da linguagem permanece instalado. O sujeito feminino tenta se livrar de uma dominação manejando uma linguagem estabelecida no próprio seio da dominação. Mas em Martin Heidegger, que se ocupa com a possibilidade de ser, existe também uma linguagem de “fora”⁹ (Heidegger, 2015; 2011; 2010), que parece não representar desvantagem para a modificação existencial do ente, seja ele homem, mulher ou qualquer outro tipo categorização material/social/cultural/representacional/metafísica. “Refletir sobre a linguagem significa atingir o falar da linguagem de tal maneira que esse falar tome lugar como aquilo que concede uma morada para o ser dos mortais” (Heidegger, 1989:10). A linguagem pode ser o veículo de expressão dos entes, em sua mais radical concretude – inclusive, pode ser veículo de dominação do homem sobre o mundo, do homem sobre outro homem, do homem sobre a mulher – mas a linguagem pode ser também veículo de expressão do ser.

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonhos. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma

palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem (Heidegger, 2011:7).

Vimos nas seções anteriores que a linguagem pode ser apropriada pelo mundo social e político, pela cotidianidade e pelo público, tornando-se, assim, instrumento de dominação sobre os entes. Em última instância, essa dominação já não seria identificada com uma figura material, por exemplo, o homem – corpo masculino –, o líder, o governante, o legislador, tal como acontecia na Grécia Antiga. Desta, recebemos de herança a ordem social da dominação que não aparece como dominação¹⁰, mas que se naturaliza nas formas de legitimação e exclusão (Butler, 2017). Vivenciamos e reproduzimos ainda os vestígios da dominação do homem livre sobre o escravo, do cidadão da *polis* sobre o estrangeiro, do homem sobre a mulher. Mas compreendemos, sob Foucault (2017), que a própria figura masculina – o corpo forte e o intelecto aprimorado do homem – também está submetida à dominação. E queremos considerar que não se trata apenas de dominação sob a ordem capitalista, como havia proposto o filósofo. A dominação é o próprio impessoal – que constrói uma linguagem distanciada do ser e cristalizada nas realidades reificadas dos entes. Esta linguagem foi denominada por Butler (2016) como masculinista e falocêntrica; pra Heidegger (1999) é a linguagem do cálculo e da metafísica; Foucault (2017) a identifica com o sistema de produção capitalista. De qualquer maneira, trata-se de uma linguagem que produz o esquecimento do ser. Mas há outra linguagem. “O homem fala”. Seja o homem, corporeidade – corpo masculino –, seja o homem, corporeidade – corpo feminino. O homem habita na linguagem. “ele é a palavra” (Amatuzzi, 2019:9). Ele é a palavra dita por ele mesmo e é também a palavra dita pelo outro. Quando é apenas a palavra dita pelo outro, pode decair em um mundo “menor” do que aquele ao qual foi destinado na originariedade de seu ser. Quando é também a palavra dita pelo propriamente si-mesmo, ele se depara com a abertura para as possibilidades de seu ser. E, no entanto, a palavra nunca é para o si-mesmo. A linguagem indica o caráter relacional do *Dasein*.

“O homem fala”. O aí escuta, e é impactado. Mas, e se o “homem” que fala tiver em sua corporeidade o fato de ser um corpo de mulher? Sua fala exerce impacto sobre o aí? Digo, sobre o aí público? “Nenhuma coisa é onde falha a palavra” (Heidegger, 2011:124). “É a palavra que confere ser às coisas” (Heidegger, 2011:126). O *Dasein* – que é mulher – necessita encontrar o seu ser-mais-próprio na palavra que ela mesma diz. Necessita aclarar a alienação de que seu ser-aí é atingido na linguagem impessoal. Necessita se apropriar de uma linguagem que seja para si-mesma, mas não apenas para si-mesma. “Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, a presença obedece na escuta à coexistência e a si própria como ‘pertencente’ a essa obediência” (Heidegger, 2012b:226). Obedecer “na escuta à coexistência”, mas obedecer também “a si própria” – são as duas possibilidades, não necessariamente antagonicas, da presença, do ser-aí, do *Dasein*. Quer tenha ele em sua corporeidade o fato de ser homem ou o fato de ser mulher. A mulher fala: não apenas instalada em um único existencial, a corporeidade. A mulher fala sendo abertura e espacialidade. A mulher fala inserida em sua própria história e temporalidade e finitude. A mulher fala enquanto cuidado e ser-com-o-outro. A mulher vive no mundo em uma tonalidade afetiva. A mulher é angustia e culpa, mas cabe a ela a tarefa da compreensão de sua própria existência. A mulher é linguagem. Ela constrói, em si mesma, uma habitação para o seu ser.

Considerações Finais

No jogo da vida das mulheres existem as regras previamente dadas e existe o jogo propriamente. Afirma Heidegger (2012a: 59): para o

⁹ A linguagem que está fora da metafísica (Heidegger, 2010), a linguagem poética (Heidegger 2011), o silenciamento e o pensar inicial (Heidegger, 2015).

¹⁰ Com a palavra “dominação” queremos nos referir aos mecanismos sociais de legitimação de uns e exclusão de outros. Mecanismos esses que se movimentam, sobretudo, por meio da linguagem, dos costumes, das representações e jurisdições.

Dasein “[...] está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo”. O existencial corporeidade – corpo de mulher – não poderia subverter o jogo em meramente regra do jogo. A facticidade de ser mulher não poderia, considerando tão somente a corporeidade, suprimir a abertura do ser que está em jogo. E, no entanto, o existencial corporeidade, exaltado sobre todos os outros, alicerça uma linguagem que é muito mais “regra” do que “jogo”. A linguagem historicamente construída e compartilhada tem sido instrumento para classificações e estratificações, a exemplo dos gêneros. Em suma, tem sido veículo para o esquecimento do ser. Sobre tudo no que diz respeito ao *Dasein* que é mulher – esta que foi designada à estratificação “por baixo”. Pelo menos, de acordo com a linguagem ocidental e metafísica, a linguagem gramatical e lógica, que se insinua como primordial – e única. Como regra. No entanto, em Heidegger encontramos o jogo – que se desdobra muito além da regra do jogo. Corporeidade e linguagem gramatical não seriam limites, mas elementos, dentre tantos outros, que compõem o próprio jogar. Vejamos: “Libertar a linguagem da gramática, para um contexto Essencial mais originário, está reservado ao pensar e ao poetizar” (Heidegger, 1995:25-26). Sim, existe ainda uma linguagem que é morada do ser. Para esta, pouco importa a corporeidade, homem ou mulher. Poderíamos propor que o pensar e poetizar jogam ênfase sobre o ser mesmo do *Dasein* – como pontuamos: o *DASEIN* que é mulher (tanto quanto o que é homem) só pode ser interpretado sob a hermenêutica da facticidade, seguindo o movimento da arte e da filosofia. O *Dasein* QUE É MULHER permanece fixado na imanência do ente. Para este, o esquecimento do ser; para aquele, edifica-se uma linguagem que é uma casa para o ser das mulheres.

REFERÊNCIAS

- _____. A Questão da Técnica. *Scientiaestudia*, 5 (3). São Paulo, 2007, pp. 375-398.
- _____. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP; Petrópolis: Vozes 2012a.
- _____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- _____. *Linguagem*. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, (7). São Paulo: A Associação, 1989, pp. 7-27.
- Amatuzzi, Mauro Martins. *Por uma Psicologia Humana*. Campinas: Alínea, 2019.
- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- Beard, Mary. *Mulheres e Poder: um manifesto*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- Beauvoir, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- Butler, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- Heidegger, Martin. *Contribuições à Filosofia* (Do Acontecimento Apropriador). Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- Irigaray, Lucy. *This Sex Which Is Not One*. New York: Cornell University Press, 1985.
- Japiassú, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- Pompéia, João Augusto. Corporeidade. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (12). São Paulo: A Associação, 2002, pp. 28-42.
