

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduardo Adirbal Rosa

**SOBRE OS DISTINTOS MODOS DA ESPACIALIDADE
NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

Santa Maria, RS
2018

Eduardo Adirbal Rosa

**SOBRE OS DISTINTOS MODOS DA ESPACIALIDADE
NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS
2018

Rosa, Eduardo Adirbal
Sobre os distintos modos da espacialidade na
fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger / Eduardo
Adirbal Rosa.- 2018.
144 p.; 30 cm

Orientador: Róbson Ramos Reis
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

1. Fenomenologia hermenêutica 2. Espacialidade
subsistente-geométrica 3. Espacialidade utensiliar 4.
Espacialidade existencial I. Reis, Róbson Ramos II. Título.

Eduardo Adirbal Rosa

**SOBRE OS DISTINTOS MODOS DA ESPACIALIDADE
NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

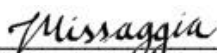
Aprovado em 31 de agosto de 2018:



Róbson Ramos dos Reis, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Ligia Teresa Saramago, Dra. (PUC-RJ) (por parecer)



Juliana Oliveira Missaggia, Dra. (UFSM)

Santa Maria, RS
2018

DEDICATÓRIA

Àqueles e àquelas que, em algum dia, elevaram o olhar ao alto, para a escuridão imensa e infinita do espaço cósmico, onde nada se distingue; seja por espanto, por curiosidade ou por ócio [tédio]; e perguntaram: Até onde vai o universo? Qual é a última fronteira? Como tudo funciona? Do que é composto? E, afinal, o que tudo isso significa? Qual é meu lugar nisso tudo? E não ouviram daí resposta alguma.

Àqueles e àquelas que, diante do silêncio dos espaços infinitos, cabisbaixos(as), voltaram o olhar para as múltiplas miniaturas finitas que circundam-nos na Terra, imóvel para nossa perspectiva; por súbito espanto, curiosidade ou ócio [tédio], perguntaram: Onde estamos quando estamos no mundo? Onde se encontram postas as coisas?

AGRADECIMENTOS

Muitos nomes seriam dignos de menção nesta página, pelo apoio, compreensão e contribuição não somente para a realização deste trabalho, mas também a meu desenvolvimento intelectual. Não citarei tantos. Mas, peço, sinceramente, que aqueles que passarem os olhos por esta página, sintam por si mesmos o quanto foram significativos e importantes em minha trajetória.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À Universidade Federal de Santa Maria, pelo amparo e oportunidades oferecidas desde que adentrei nessa instituição.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, que contribuíram para minha formação filosófica, tanto na Licenciatura quanto no Mestrado.

Em especial, ao professor e orientador Robson, por toda a compreensão e paciência que teve comigo durante esse caminho, pelas aprendizagens filosóficas proporcionadas (que vão além da obra de Heidegger), mas, sobretudo, pelo exemplo insuperável de rigor filosófico expresso em sua dedicação à pesquisa e à docência filosófica.

Ao PUP Alternativa e, em especial, aos colegas de trabalho da Coordenação Executiva do Projeto com quem pude conviver nos anos de 2016, 2017 e 2018.

Aos meus muito estimados amigos Anderson Proença de Andrade e Felipe Pedroso Maia, por sempre se prontificarem nos momentos de necessidade, pela ótima companhia e pelas longas conversas, sempre instigantes e enriquecedoras.

A meu *big brother*, Alessandro, por ser mais que um *irmão*, mas um amigo, com quem sempre pude conversar sobre a *vida, o universo e tudo mais...*

A minha mãe, Elaine, por todo incentivo, colaboração e apoio, mas, sobretudo, por ter criado o espaço que me acolheu no mundo.

Às dúvidas e perguntas que permanecem...

A todos aqueles e aquelas a quem possa interessar tal leitura, agradeço.

“[...] tivemos de vencer a dificuldade de nos mantermos afastados de qualquer evidência geométrica”. (BACHELARD)

“[...] importa o modo como pensamos o espaço; o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política”. (MASSEY)

RESUMO

SOBRE OS DISTINTOS MODOS DA ESPACIALIDADE NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

AUTOR: Eduardo Adirbal Rosa
ORIENTADOR: Róbson Ramos dos Reis

No interior da fenomenologia hermenêutica desenvolvida por Martin Heidegger tem sido ressaltada a presença de uma concepção ontológica pluralista. Basicamente, uma concepção pluralista assume que existem distintos modos de ser irreduzíveis uns aos outros, ou seja, distintos modos nos quais os entes comparecem e, portanto, distintos modos nos quais temos experiência significativa com os mesmos. Especificamente na investigação ontológica fundamental empreendida em *Ser e Tempo* (1927), que tem como objetivo explícito tratar da questão do sentido do ser em termos de temporalidade, pode-se visualizar a abordagem em detalhes dos modos de ser da existência e da disponibilidade, contrapostos ao modo de ser da subsistência. No escopo dessa problemática, podem ser encontradas concepções de espacialidade que são distintas daquela objetiva (subsistentes e geométricas) e subjetiva. Dito de modo positivo, Heidegger desenvolve uma fenomenologia hermenêutica do espaço vivido, o qual é constituído pela correlação intencional entre a espacialidade do modo de ser da existência e a espacialidade do modo de ser da disponibilidade. Essa fenomenologia do espaço vivido entende-se como mais originária que qualquer das concepções de espacialidade objetiva ou subjetiva, sendo condição ontológica para as mesmas. O objetivo deste trabalho é, assim, reconstruir a abordagem fenomenológico-hermenêutica do espaço vivido, apresentando as estruturas ontológicas de descobrimento espacial dos entes disponíveis correlacionadas às estruturas de desvelamento espacial inerentes aos existentes, contrapondo ambas à concepção de espacialidade subsistente-geométrica, a qual é evidenciada pela confrontação hermenêutica que Heidegger realiza com os fundamentos da ontologia cartesiana.

Palavras-chave: Fenomenologia hermenêutica. Espacialidade subsistente-geométrica. Espacialidade utensiliar. Espacialidade existencial.

ABSTRACT

ON THE DIFFERENT MODES OF SPACIALITY IN THE HERMENEUTICAL PHENOMENOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER

AUTHOR: Eduardo Adirbal Rosa
ADVISER: Róbson Ramos dos Reis

In the hermeneutical phenomenology developed by Martin Heidegger has been emphasized the presence of a pluralistic ontological conception. Basically, a pluralistic conception assumes that there are distinct ways of being irreducible to one another, that is, distinct modes in which entities appear and thus different modes in which we have significant experience with them. Specifically in the fundamental ontological research undertaken in *Being and Time* (1927), which explicitly addresses the question of the sense of being in terms of temporality, one can visualize the detailed approach to the modes of being of existence and readiness-to-hand, opposed to the way of being of subsistence. In the scope of this problematic, one can find conceptions of spatiality that are distinct from that objective (subsistence and geometric) and subjective. In a positive way, Heidegger develops a hermeneutical phenomenology of lived space, which is constituted by the intentional correlation between the spatiality of the mode of being of existence and the spatiality of the mode of being of readiness-to-hand. This phenomenology of lived space is understood as more original than any of the conceptions of objective or subjective spatiality, being an ontological condition for them. The objective of this work is to reconstruct the phenomenological-hermeneutic approach of the lived space, presenting the ontological structures of the spatial discovery of the readiness-to-hand entities correlated with the spatial unveiling structures inherent to the existence, opposing both the conception of subsistence-geometric spatiality, which is evidenced since the hermeneutic confrontation that Heidegger realizes with the foundations of the cartesian ontology.

Keywords: Hermeneutical Phenomenology. Subsistence-geometric space. Readiness-to-hand spatiality. Existential spatiality.

SUMÁRIO

1 ENSAIO INTRODUTÓRIO: FENOMENOLOGIA, ESPACIALIDADES E MODOS DE SER	15
2 A CONCEPÇÃO CARTESIANA DO ESPAÇO SUBSISTENTE-GEOMÉTRICO	33
2.1 CARACTERIZAÇÃO DO “ESTAR DENTRO”: SENTIDO CATEGÓRICO DE INCLUSÃO ESPACIAL.....	34
2.2 O ESPAÇO SUBSISTENTE-GEOMÉTRICO NO INTERIOR DA CONFRONTAÇÃO CRÍTICA COM A ONTOLOGIA CARTESIANA DO “MUNDO”	36
2.2.1 A extensão como determinação ontológica do “mundo” e os fundamentos dessa determinação	38
2.2.2 O acesso matemático ao “mundo”: o aspecto geométrico.....	45
2.2.3 A avaliação sobre a confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana e as implicações para o estudo da espacialidade	53
3 A FENOMENOLOGIA DA ESPACIALIDADE UTENSILIAR DESDE A MUNDANEIDADE DO MUNDO	56
3.1 CONSIDERAÇÕES PROGRAMÁTICAS SOBRE O ESTUDO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DO ESPAÇO VIVIDO	57
3.2 O MUNDO FÁCTICO CIRCUNDANTE: FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA PRÁTICO-OPERATIVA.....	60
3.2.1 O campo fenomênico de acesso	62
3.3 - A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA MUNDANEIDADE DO MUNDO	66
3.3.1 O mundo mais próximo e os entes que comparecem.....	66
3.3.2 Fenomenologia da interrupção da ocupação, o fenômeno do mundo e sua estrutura formal	69
3.4 - A ESPACIALIDADE UTENSILIAR DO MODO DE SER DA DISPONIBILIDADE	76
4 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA ESPACIALIDADE EXISTENCIAL	83
4.1 O ESCOPO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL: CARACTERIZAÇÃO PRELIMINAR DO MODO DE SER DA EXISTÊNCIA.....	85
4.2 FENOMENOLOGIA DA ESPACIALIDADE EXISTENCIAL	91
4.2.1 Considerações prévias sobre ser-em	92
4.2.2 As estruturas da espacialidade do ser-no-mundo	94
4.2.3 O problema da corporeidade	104
4.2.4 A espacialidade social e o mundo público.....	110
4.2.5 Abertura espacial: a elucidação do momento constitutivo do ser-em	114
4.2.6 Afetividade e espacialidade existencial própria: angústia e ser-em situação	119

4.2.7 A problemática da derivação da espacialidade na temporalidade	125
4.2.8 A gênese fenomenológica do espaço geométrico e o problema ontológico do ser do espaço	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	137

1 ENSAIO INTRODUTÓRIO: FENOMENOLOGIA, ESPACIALIDADES E MODOS DE SER

Que o tempo seja um grande protagonista em diversos aspectos da vida humana e no pensamento filosófico pode ser assumido como um dado. No transcorrer do pensamento moderno, conforme alega Waldenfels (2004), a dimensão temporal adquiriu uma maior relevância e primazia em relação à espacial, e isso pode ser explicitado por três motivos.

O primeiro motivo, de ordem experiencial, aponta que há o reconhecimento de que o tempo estaria mais próximo que o espaço da interioridade do espírito, da alma, da consciência, do fluxo das vivências, sendo essas questões capturadas e expressas nas concepções filosóficas de Agostinho, Descartes, Kant e Bergson. O segundo, de ordem antropológica e histórica, aponta que o tempo esteve vinculado diretamente à ideia de progresso histórico e seu dinamismo, o que se contrapõe a uma concepção estática de espaço associada à paralisia das culturas tradicionais e arcaicas. Por fim, o terceiro, oriundo dos desenvolvimentos da ciência física moderna, a qual promoveu uma exteriorização e esvaziamento do espaço, conduzindo a um entendimento desse enquanto contêiner, pura extensão, no qual objetos são depositados ou alocados dentro.

Um movimento de interesse crescente vai formar, no decorrer do século XX, deslocando o foco para a dimensão da espacialidade, bem expresso pelo dito de Foucault de que a “A época atual seria talvez sobretudo a época do espaço”, antes que do tempo¹. Ademais, mesmo que na própria fenomenologia a temática da espacialidade somente tenha ganhado relevância filosófica e autonomia progressivamente em relação ao tempo, já que em seus primórdios, a fenomenologia esteve preocupada e até mesmo associada em larga medida com a dimensão temporal (GARAVITO ZULUAGA, 2013)², também é reconhecido que algumas elaborações teórico-conceituais provenientes do interior da mesma impulsionaram o renovado interesse pelo espaço³, pois a fenomenologia mostrou um espaço que não é nem

¹ Foucault pronunciava em 1967: “A grande obsessão do século XIX foi, sabe-se, a história: temas do desenvolvimento e da estagnação, temas da crise e do ciclo, da acumulação do passado, do grande excesso de mortos, do resfriamento ameaçador do mundo. [...] A época atual seria talvez sobretudo a época do espaço”; e também “Em todo caso, creio que a inquietude de hoje concerne fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais do que ao tempo” (FOUCAULT, 2013, p. 113-114).

² “Para o movimento fenomenológico, a importância do espaço como tema de preocupação filosófica é descoberto progressivamente. Antes que o espaço, a fenomenologia esteve associada a dimensão temporal, como fundo absoluto da consciência (Husserl), ou como horizonte para a resposta a pergunta pelo sentido do ser (Heidegger), e com razão” (GARAVITO ZULUAGA, 2013, p. 9, trad. minha).

³ “A obra – imensa – de Bachelard, as descrições dos fenomenologistas nos ensinaram que não vivemos em um espaço homogêneo e vazio; mas, ao contrário, em um espaço que é todo carregado de qualidades, um espaço que é talvez assombrado por fantasmas” (FOUCAULT, 2013, p. 114-115). Também Waldenfels (2004, p. 23): “Nos queda, por último, la filosofía. Aquí pienso, sobre todo, en esa fenomenología de la espacialidad que, partiendo

homogêneo, nem isotrópico, nem vazio, como o concebia a física moderna, mas heterogêneo, carregado de qualidades, afetos, direções etc., um espaço que é sobretudo vivido.

Que a fenomenologia tenha atentado tardiamente para a espacialidade, seus motivos, causas e razões não estão propriamente no centro do escopo desse estudo. Que a fenomenologia tenha realizado interessantes desenvolvimentos, no sentido de renovação do aparato teórico-conceitual e do pensar espacial, é o que quero trazer à tona, a partir especificamente da obra de Martin Heidegger. Embora Heidegger tenha desenvolvido uma Ontologia temporal, não obstante, em suas análises podemos encontrar relevantes contribuições para o pensamento a respeito do espaço e das espacialidades. Destarte, se o espaço e as espacialidades são o tema que pretendo investigar no pensamento do autor supracitado, faz-se necessária a apresentação de alguns aspectos imprescindíveis do seu projeto filosófico para os posteriores estudos.

É já lugar-comum a caracterização do pensamento filosófico de Martin Heidegger como estando tematicamente sempre às voltas com a questão do ser (*Seinsfrage*),⁴ retomando a questão ontológica tradicional por excelência, no entanto, posta sob novo ângulo⁵. Essa nova perspectiva assumida entende que a filosofia não investiga as coisas que aí estão no mundo (se existem e o que são), ou em seu linguajar, os entes (*seiendes*), aquilo que é ou que meramente existe. Nas palavras de Heidegger, “afirmamos simplesmente que o ser é o único tema próprio da filosofia. Negativamente, isto significa que a filosofia não é uma ciência do ente”⁶ (2012a, p. 22). Mas o que se entende por “ser” (*sein*)? Em suas palavras, entende-se aquilo pelo que

há algo que *precisa* se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas

de la existencia corporal, revisa las tendencias unilaterales de la modernidad; así en autores como Husserl, Merleau-Ponty, Lévinas, o como Heidegger, cuyo *Ser y tiempo* puede ser leído a lo largo de amplios pasajes como Ser y espacio, y quien después llegará a una topología del ser”.

⁴ No *Seminário de Le Thor III (1969)*, Heidegger interpreta sua trajetória filosófica sempre em relação à questão do ser: “Tradicionalmente, questão do ser significa questão do ser do ente; dito de outro modo, questão da entidade do ente, a busca pela determinação do ente enquanto ente. Esta questão é a questão metafísica. Desde Ser e Tempo, no entanto, ‘questão do ser’ adquire um sentido completamente distinto. Se trata ali da questão do ser enquanto ser. Em Ser e Tempo, esta questão leva tematicamente o nome de ‘questão do sentido do ser’. Esta formulação é mais tarde abandonada em favor da ‘questão da verdade do ser’ – e finalmente pela ‘questão do lugar do ser’, de onde o nome topologia do ser. Três termos que se alternam marcando as etapas no caminho do pensar: SENTIDO – VERDADE – LUGAR” (HEIDEGGER, 1995, p. 12-13, trad. minha).

⁵ Remeto ao estudo de Vigo (2008), “Arqueología y aleteología: la transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología”.

⁶ “A filosofia é a interpretação teórico-conceitual do ser, de sua estrutura e de suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2012a, p. 22).

que precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser* (HEIDEGGER, 2012a, p. 20, grifos do autor).

A passagem nos informa que o ser é aquele âmbito de condições que permitem que algo como entes possam se tornar acessíveis na experiência. O ser é a condição para que possamos nos relacionar e comportar com entes. Nesse sentido, o interesse da filosofia recai sobre o ser. Ele é o tema da investigação filosófica. Mas, fica implícita na passagem acima também a denominada diferença ontológica entre ser e ente. Heidegger afirma que o ser mesmo não é um ente, ser é “o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é compreendido a cada vez” (SZ 6)⁷. Ou seja, ser é a condição para o encontro significativo com entes, uma vez que já está sempre compreendido de alguma forma na relação com entes. Dessas considerações, fica explicitado que ser é sempre ser de um ente (SZ 9).

Contudo, por outro lado, que significa “ente”? Os entes são múltiplos, conforme o exemplo de que “Um ente - isso é algo: uma mesa, uma cadeira, uma árvore, o céu, o corpo, algumas palavras, uma ação” (HEIDEGGER, 2012a, p. 25), ou seja, utiliza-se o termo “ente” para uma ampla gama de coisas: “Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (SZ 6-7). Percebe-se que “ente” é um termo que designa uma multiplicidade de coisas, sejam elas estando no domínio da linguagem ou do mental, do âmbito da prática, dos comportamentos, inclusive a nós mesmos e o que não somos; e isso com que nos relacionamos nesses diferentes domínios sempre aparece como algo determinado e especificado, como uma árvore, uma mesa, ou o pensamento sobre algo, por exemplo.

Do que foi dito, pode se induzir ao entendimento que Heidegger pretende investigar o ser de cadeiras, árvores ou de nós mesmos. No entanto, ao longo da década de 20, em diversos cursos ministrados, Heidegger ocupa-se em plasmar um programa de investigações filosóficas que culmina em sua principal obra, *Ser e Tempo* (1927)⁸. Essa obra apresenta-se com o explícito propósito de empreender uma investigação ontológica, mas de modo fundamental. Isso se distingue, por um lado, em não investigar os entes tal como as ciências positivas o fazem e, por outro, não se preocupa em determinar ou revisar os conceitos fundamentais que constituem as regiões que determinam os objetos de investigação científica, ou seja, constituir

⁷ Sigo o padrão que indica a paginação da edição padrão em alemão de *Ser e Tempo*, com a abreviação “SZ”.

⁸ Para o desenvolvimento do programa de investigação do jovem Heidegger na década de 20, remeto a Escudero (2010).

ontologias regionais. Uma investigação ontológica fundamental, assim, move-se em solo mais básico que as investigações científicas e a determinação de ontologias regionais. A ontologia fundamental (*Fundamental ontologie*), desse modo, reivindica para si a tarefa de ser a condição para a elaboração das ontologias que fundamentam as ciências. Mas, mais que do que isso, ela pretende não elucidar o ser que possibilita uma ontologia determinada, mas o ser em geral. Uma ontologia assim caracterizada adquire caráter metaontológico⁹ (SZ 9-11).

Ser e Tempo pretende ser o título que dá conta de responder a estas questões. Principia evocando a perplexidade e confusão contemporânea em relação ao “ser”, e assim impõe-se a tarefa de elaboração da questão ser em termos de sentido, o sentido do ser, assumindo provisoriamente “a interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda compreensão do ser em geral” (SZ 1). Essa é meta geral que perpassa o tratado *Ser e Tempo*, o qual foi planejado para ser composto de duas grandes partes (Analítica existencial da temporalidade do *Dasein* e a consideração do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser; e a Destruição da história da ontologia), cada qual dividida em três seções, sendo que do Projeto apresentado na Introdução foram publicadas as duas primeiras seções da Parte I do tratado.

No curso editado como *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927) podemos ler com maiores detalhes e desdobramentos a amplidão e ambição do programa da Ontologia fundamental. Nesse curso, com notória clareza, Heidegger assevera que a possibilidade de uma investigação ontológica somente se dá sob o estabelecimento da diferença ontológica entre ser e ente¹⁰, a qual é obtida pela tematização do ente que compreende ser, o ser-aí (*Dasein*)¹¹, o ente que somos nós mesmos, mediante a explicitação de sua constituição ontológica fundamental, a saber, a existência e suas estruturas existenciais. Essa é tarefa de uma Analítica existencial, etapa preparatória para a elaboração da Ontologia fundamental, empreendimento levado a cabo em *Ser e Tempo*. Na Analítica, a constituição ontológica do *Dasein* enquanto ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) mostra-se enquanto fundada na temporalidade originária ex-tática, uma concepção de tempo diversa da concepção vulgar de tempo (enquanto sucessão de instantes), sendo que essa última se fundamenta naquela. Na

⁹ É a reivindicação que Heidegger faz na passagem a seguir: “*Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental*” (SZ 11, grifo do autor).

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 331-332.

¹¹ Desde “um ponto de vista extensional, o termo [*Dasein, ser-aí*] refere-se aos seres humanos; além disso, “ser-aí” é definido intensionalmente como o ente para o qual seu próprio ser está em questão” (REIS, 2014, p. 64-65, colchetes meus).

medida em que a compreensão de ser pertence constitutivamente ao *Dasein*, que é temporal, essa compreensão estará por conseguinte fundada na temporalidade. Nesses termos,

A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser. A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia (HEIDEGGER, 2012a, p. 332, grifos do autor).

A temporalidade (*Zeitlichkeit*), portanto, é a condição para a compreensão de ser e da Ontologia fundamental como tal. A ontologia fundamental de Heidegger repousa no fundo sob a base da temporalidade. Sem adentrar nos diversos problemas filosóficos que podem ser desdobrados dessa citação, interessa a referência à expressão “modos de ser”¹² e o que isto implica para os propósitos deste estudo. Os objetivos das investigações de Heidegger tinham por meta a elaboração da ontologia fundamental. Contrastando-se a outros empreendimentos no plano filosófico, então, a Ontologia fundamental não tem em vista mover-se no âmbito da busca de respostas para as perguntas ontológicas tradicionais sobre o que algo é (*Essentia*) ou “o que há?” (*Existentia*), mas antes perguntar “como algo é?” ou “como se dá algo?”, perguntar pelo modo de ser dos entes, e mais fundamentalmente perguntar “como se unifica e se articula esta diversidade de modos?”, o que constitui uma pergunta metaontológica¹³, a qual o projeto de Heidegger pretende dar cabo.

O objetivo explícito é justamente tematizar não os entes e formular ontologias regionais, mas tematizando o ser dos entes, dar conta de seus múltiplos modos e da unidade dos mesmos. Ao se afirmar que há uma multiplicidade de entes, e perguntar como existem, está se assumindo uma modalização no aparecer das coisas, ou seja, que há uma diversidade de modos nos quais as coisas aparecem. A assunção de tal modalização no aparecer não é tomada simplesmente de modo dogmático, mas é algo que emerge desde a própria experiência de mundo, e que posteriormente deve ser atestado ontologicamente. Nesse sentido, a concepção que assume a multiplicidade de modos de ser possui um apelo intuitivo muito forte em nossa experiência. Muitas coisas nos aparecem e mantemos uma multiplicidade de

¹² Remeto ao artigo de REIS (2017), o qual revisa e discute as interpretações atuais a respeito do pluralismo de modos de ser em Heidegger.

¹³ “Há uma multiplicidade de *modi existendi* e estes são, por sua parte, *modi* de entes com determinados conteúdos constitutivos, com determinadas quiddidades. A expressão ‘ser’ é entendida com tal amplitude que abarca todas as regiões possíveis. O problema da multiplicidade regional do ser carrega consigo, no entanto, quando é posto universalmente, a questão pela unidade desta expressão geral, ‘ser’, pelo modo em que se diversifica o significado geral do termo ‘ser’ às distintas significações regionais. Este é o problema da unidade da ideia de ser e suas variações regionais” (HEIDEGGER, 2009b, p. 177-8, trad. minha).

comportamentos com as mesmas. Sentamos em cadeiras; guiamos bicicletas; cumprimentamos pessoas; acariciamos animais. Diante dessa multiplicidade de entes que aparecem enquanto entes, irredutíveis em suas determinações específicas, não pertencentes todos ao mesmo modo, mas a modos distintos de aparecer, os “modos de ser” caracterizam-se como sendo a articulação dos distintos modos nos quais os entes aparecem enquanto entes determinados, enquanto compreendidos como os entes que são, ou seja, “os modos de ser são modalidades dinâmicas que, sendo condições de identidade, normatizam comportamentos intencionais dirigidos para entes” (REIS, 2017, p. 692). Quais e como são esses modos fundamentais de ser, Heidegger apresenta sucintamente:

Considerando esses diversos tipos de ser do ente, podemos realizar a divisão da seguinte forma: o existente, os homens; o vivente: as plantas e os animais; o ente por si subsistente: as coisas materiais; as coisas que são a mão: as coisas de uso no mais amplo sentido possível; as coisas que são consistentes: o número e o espaço [geométrico]¹⁴ (HEIDEGGER, 2009a, p. 75, *colchetes meus*).

Respectivamente, tratam-se dos modos de ser da existência (*Existenz*), definido em termos de projeções em possibilidades, na medida em que tem o ser sempre em questão; da vida (*Leben*), enquanto organismos dotados de aptidões pulsionais na unidade da perturbação; da subsistência (*Vorhandenheit*), entendida em termos da permanência independente e presença constante¹⁵; disponibilidade (*Zuhandenheit*), em termos de serventia em contextos teleológicos; e da consistência (*Beständigkeit*), modo relacional dos objetos abstratos livres de matéria. Esses são apenas conceitos metódicos que servem para a apreensão da diversidade fundamental dos modos do aparecer dos entes. Esses modos fundamentais sob os quais entes são compreendidos não estão lado a lado, especificando regiões estanques, no sentido de que na investigação dos mesmos se obteria uma enumeração, mera categorização da mobília do mundo ou um mapa de regiões. Heidegger opera, a fim de apreender os modos fundamentais de ser, via a adoção do método fenomenológico¹⁶, de cunho hermenêutico¹⁷.

¹⁴ Quando Heidegger usa o termo “espaço” substantivado refere-se ou ao ser ontológico do espaço ou ao espaço geométrico. Pelo contexto, colocando o espaço sob o modo de ser da consistência, Heidegger refere-se ao espaço conforme a geometria o concebe, por isso a inclusão da especificação entre colchetes.

¹⁵ Para os gregos, trata-se da substância (*ousia*) compreendida em termos do presente, uma modalidade do tempo. O período filosófico moderno segue a mesma tendência em relação à “presentidade”, mas trata-se do sujeito cognoscente permanentemente presente a si mesmo. (CROWELL, 2001, p. 205). Como observa Inwood (1999, p. 113), o fundamental no modo de ser da subsistência é que ele refere-se às coisas que estão simplesmente dadas, repousando de maneira neutra em si mesmas. Se tomado como objeto de contemplação ou observação científica, torna-se possível a constatação de certas propriedades que subsistem no ente com este ou aquele ‘aspecto’, sendo expressas em categorias. Geralmente, o subsistente é um ente natural (SZ 42, 43).

¹⁶ Que Heidegger tenha aderido à fenomenologia está claramente expresso nos títulos e/ou capítulos dos cursos ministrados na década de 20. Ademais, há o escrito biográfico em homenagem à editora Max Niemayer com o sugestivo título *Meu caminho na fenomenologia*. Cf. Heidegger, 2009c.

Que essa fenomenologia seja caracterizada como hermenêutica¹⁸ diz respeito principalmente à alegação de que como todo comportar-se para com entes depende da compreensão: “O ser de um ente vem ao nosso encontro na compreensão de ser. É o compreender que abre ou, como dizemos, desvela [*enchliesst*] pela primeira vez algo assim como o ser” (HEIDEGGER, 2012a, p. 33). O que institui, assim, o aspecto hermenêutico é que o ser sempre se dá em relação à compreensão, ou seja, é pela compreensão que o ser se revela. “Compreensão” (*Verstehen*) deixa de ser uma forma de acesso cognitivo metódico das Ciências Humanas, contraposta à “explicação” (*Erkennens*) das Ciências Naturais, para designar uma estrutura fundamental já sempre presente em todo relacionar-se com entes¹⁹, seja de forma teórica ou prática, uma compreensão que não é necessariamente desenvolvida tematicamente e conceitualmente, em verdade, uma pré-compreensão, sob a qual podem se fundar as formas cognitivo-científicas. A passagem abaixo indica a subordinação do ser à compreensão, e transita para a subordinação dos comportamentos com entes a fim de se ter uma compreensão de ser:

Algo do gênero do ser se nos dá a nós na compreensão de ser, no compreender ser que reside à base de todo comportamento em relação ao ente. Posturas comportamentais em relação ao ente, por sua vez, são próprias de um ente determinado, do ente que nós mesmos somos, do ser-aí (*Dasein*) humano. Pertence a esse ente o compreender ser que possibilita pela primeiríssima vez toda postura comportamental em referência ao ente. A compreensão de ser possui ela mesma o modo de ser do ser-aí (*Dasein*) humano (HEIDEGGER, 2012a, p. 29).

Desse trecho, também se pode notar que a compreensão de ser é o que habilita os comportamentos específicos com entes, comportamentos que pertencem a nós, e, ademais, de que a compreensão é o próprio modo do que somos nós mesmos, o *Dasein* humano. Em suma, somos entes que compreendem, não simplesmente dotados da capacidade compreender. Desse modo, torna-se claro que a investigação ontológica fundamental tem de partir do *Dasein*, pois é esse ente que compreende aquilo que possibilita seu relacionar-se com entes, seja com ele mesmo ou com entes outros. Esse ente é por si mesmo hermenêutico.

A isso é preciso somar a questão acerca do sentido (*Sinn*). Em relação ao período até e entorno a *Ser e Tempo*, Heidegger pretende dar conta do problema do sentido do ser. A investigação ontológica fundamental se anuncia como estando em torno à questão do sentido de ser, ser que se dá na compreensão de ser, o qual é sempre referente a entes, esses para com

¹⁷ Sobre a transformação hermenêutica da fenomenologia, remeto ao livro de Rodriguez (1997).

¹⁸ Para a contraposição entre a fenomenologia reflexiva de Husserl com a hermenêutica de Heidegger, remeto Von Herrman (2003), Escudero (2011; 2015), León (2015).

¹⁹ Trata-se da estrutura prévia da compreensão, cf. parágrafos 31-32 de *Ser e Tempo*.

os quais o Dasein se comporta. A noção de “sentido” aqui não fica restrita ao entendimento mental sobre algo, em termos linguísticos ou ainda enquanto finalidade. Nas palavras de Heidegger, “Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável na abertura compreensiva” (SZ 151). Sentido, assim, fica demarcado como o horizonte desde o qual algo é compreensível como algo determinado, a base que sustenta a compreensão, não dos entes, mas da condição de experiência e encontro com os mesmos, o ser. Esse horizonte já sempre está previamente dado desde o engajamento e inserção em contextos de identidades práticas (possibilidades existenciais), desde onde algo é passível de ser experienciado de forma determinada e específica em função da compreensão de ser. Uma vez que a pergunta não é pelo ente, nem pelo ser, mas pelo sentido do ser, o que se busca é a condição hermenêutica para a compreensão de ser dos entes, a temporalidade originária.

Não me deterei na exposição exaustiva dos demais traços hermenêuticos²⁰ que permeiam a filosofia de Heidegger, para me focar em sua concepção da fenomenologia, pois aqueles virão e serão trazidos à tona quando preciso. A fenomenologia, apesar de ter o nome composto por *logos e phainomen*, o que pode sugerir o entendimento que se trata de uma ciência que tem como campo de objetos os fenômenos, não é uma técnica, e distingue-se absolutamente das ciências positivas, tanto na metodologia quanto no tema de investigação. “A expressão “fenomenologia” tem a significação primária de um conceito-de-método” (SZ 27). Ao remontar às origens gregas dos termos, Heidegger concebe que *phainomen* é aquilo “que se mostra em si mesmo por si mesmo”, enquanto que *logos* significa o “deixar ver, tornar patente e acessível aquilo sobre o qual se discorre”. Partindo disso, pode ser formulado o que se entende pela composição de ambos os termos, obtendo-se um conceito preliminar de fenomenologia: “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (SZ 34). A fenomenologia, assim, é um esforço ativo em “fazer ver”, em trazer algo latente para a mostração explícita e sem mediações.

Nesses termos, a fenomenologia traz à visada aquilo que se mostra em nossa experiência cotidiana imediata, ou seja, os entes. Porém, esse é o conceito vulgar de fenômeno. O que tem de ser trazido à elaboração conceitual-teórica é o ser, aquilo que não se mostra imediatamente, mas que está oculto e encoberto, o que está dado de forma mediatizada naquilo que aparece imediatamente. É o ser do ente que tem de ser trazido à mostração, ele

²⁰ Para maiores detalhes sobre os traços hermenêuticos da fenomenologia de Heidegger, remeto a Reis (2000).

deve converter-se em fenômeno. Esse é o sentido do conceito fenomenológico de fenômeno, ou seja, “o que se mostra é o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” (SZ 35).

Os problemas que se impõem para tal investigação são vários: como fazer com que os fenômenos e o ser se mostrem, uma vez que há múltiplas formas de encobrimentos, sejam elas fortuitos ou necessários? (SZ36). Como se dá essa tematização fenomenológica do ser presente na compreensão de ser, tendo em vista que todo ser é sempre ser de um ente? Para que o ser venha à patência é preciso corretamente acessá-lo, para, então, elaborá-lo e ainda livrá-lo de encobrimentos.²¹ A exposição sucinta dos componentes do método fenomenológico-hermenêutico permite entender melhor como dar cabo dos problemas levantados.

Em se tratando da tematização do ser, que se dá na compreensão de ser, e uma vez que “Ser é respectivamente o ser do ente e, por conseguinte, só é acessível de início a partir de um ente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 36), há de se captar adequadamente o ente como ponto de partida. Isso significa que ele precisa se mostrar desde um correto modo de acesso ao mesmo. Na medida em que nos comportamos para com entes, que os comportamentos são algo realizado pelo *Dasein*, é desde o adequado relacionar-se com eles, que eles, os entes, mostram-se como aquilo que são. Nesse sentido, a investigação fenomenológica possui um traço ineliminável de ser um procedimento que parte sempre da experiência em primeira pessoa. Na tematização dos comportamentos intencionais para com entes, fica cotematizado o ser²², pois os primeiros só são acessíveis em função do ser. Essa cotematização revela conceitualmente que somos dotados de um duplo relacionar-se: comportamentos intencionais descobrem entes, somente em função da transcendência que desvela o ser dos mesmos. É sob a transcendência originária ao ser que está fundada a intencionalidade dos comportamentos ônticos²³.

Nesse ponto de partida, faz-se necessário um movimento negativo de redução fenomenológica no sentido de recondução do ente para se visar o ser desse ente, do comportar-se ao ente para a compreensão do seu ser, sua determinação e identificação própria. Complementar a esse movimento é a construção fenomenológica a qual dá acesso ao ser. Nessa, há um positivo ato de dirigir-se ao ser e manter-se junto a ele, pois com esse não nos

²¹ “O modo-de-vir-de-encontro do ser e das estruturas-do-ser no modus do fenômeno devem ser tirados antes de tudo dos objetos da fenomenologia. De onde resulta que o *ponto-de-partida* da análise assim como o *acesso* ao fenômeno e a *travessia* dos encobrimentos predominantes exijam uma segurança metódica própria” (SZ 36-37, grifos do autor).

²² “ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um “conhecer” que, sendo fenomenológico, olha primariamente para o ser c, a partir dessa tematização do ser, cotematiza o respectivo ente” (SZ 67).

²³ “Intencionalidade pressupõe a transcendência específica do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012a, p. 257).

topamos no mundo, com o objetivo de apreender o ser do ente que se mostra imediatamente. Isso é posto sob investigação em um livre projeto, ou seja, no liberar-se da relação prático-operativa, a fim de apreendê-los em seu ser, teórica e conceitualmente.

Por fim, a redução construtiva se complementa com um movimento destrutivo, no sentido de desmontagem, para apropriação positiva do passado, penetrando através dos encobrimentos operados pela tradição e suas modalidades. Essa desmontagem deve ser entendida não como uma renúncia, mas como uma desconstrução crítica dos conceitos filosóficos herdados pela tradição. Adentra-se aqui o componente histórico, tanto em relação ao próprio existente humano, quanto em relação à filosofia. Assim, a destruição (*Destruktion*) tem como meta

desfazer o estado de interpretação herdado e dominante, pôr de manifesto os motivos ocultos, destapar as tendências e as vidas de interpretação nem sempre explicitadas e de remontar-se às fontes originárias que motivam toda explicação por meio de uma estratégia de desmontagem. A hermenêutica, pois, cumpre sua tarefa somente através da destruição (HEIDEGGER, 2002, p. 51, *tradução minha*).

Não somente estamos em nossa situação histórica, determinados por interpretações vigentes, as quais condicionam o nosso modo de experienciar a nós mesmos e os demais entes, operando sob pressupostos assumidos e não pensados da tradição, mas o próprio filosofar parte e permanece utilizando-se de conceitos herdados do passado filosófico, os quais podem estar sendo operacionalizados sem ter em vista o âmbito e as experiências que lhes deram origem, bem como os efeitos sofridos pelas interpretações que a tradição já efetuou. A destruição incidirá na reapropriação dos conceitos ontológicos fundamentais, mas remontando às experiências originárias que os engendraram.

Esse procedimento, no período que nos interessa da obra de Heidegger, se dará em três etapas, cada qual em confronto com um filósofo (Kant, passando por Descartes, até Aristóteles), tendo em vista mostrar a operação do conceito de tempo como articulador das determinações de ser. Esse caminho é percorrido de forma regressiva a fim de mostrar que cada teorização posterior é dependente da anterior, sendo que todas repousam na concepção de ser do ente da ontologia antiga, a qual estava orientada pelo “mundo” ou “natureza”. Conforme Heidegger, a prova disso é que ao longo da história da filosofia ser sempre foi interpretado em termos temporais, mas desde apenas um dos “momentos” do tempo, a saber, o presente (SZ 25).

Desse modo, sintetizando, a fenomenologia que enquanto método que tem como sentido a interpretação - sendo por si mesma hermenêutica - deve executar expressa e

explicitamente uma compreensão que já se possui, uma pré-compreensão do ser na qual já sempre possibilita o aparecer das coisas em contextos situacionais específicos de sentido, somado a tarefa de desmontagem da tradição e do estado público de interpretação herdados, a fim de que se elabore conceitualmente a compreensão de ser, seu sentido, modificações e estruturas, que está implícita e permite os comportamentos²⁴.

Feita esta digressão a respeito do projeto filosófico da ontologia fundamental de Heidegger, onde tematiza-se o ser, enquanto aquilo que torna acessível os entes em determinações e identificações próprias, base sob a qual podemos nos comportar em relação a eles, experimentá-los como o que são, seja em comportamentos práticos ou teóricos. Mas, faz-se isso tendo em vista mostrar que o sentido do ser repousa em seu solo mais básico, aquilo que permite a compreensibilidade, é a temporalidade originária. Ao fim, a “*ontologia só é possível como fenomenologia*” (SZ 35), pois esta última permite se aceder ao âmbito do ser, sem determiná-lo de antemão. Isso nos habilita a entender sua ontologia como buscando mostrar explicitamente as condições, formas e estruturas que permitem o experienciar aquilo que aparece, formas e estruturas sempre presentes em toda relação com entes. Uma ontologia fenomenológica universal, e não uma ontologia da mobília do mundo: sobre que entes existem e/ou que propriedades possuem.

Desde o marco teórico que foi exposto, é no interior da Ontologia Fundamental, da busca pela resposta ao sentido do ser em termos temporais, que pretendo apresentar reconstrutivamente os traços estruturantes que configuram as distintas formas de espacialidades desenvolvidas por Heidegger conforme os distintos modos de ser que podem ser encontradas em sua fenomenologia hermenêutica. Pode-se conceber que uma abordagem fenomenológica das modalizações do espaço, das espacialidades, procedente do pensamento de Heidegger, genericamente, caracteriza-se como tendo por intuito dar conta de descrever e apresentar as estruturas que permitem a experiência e/ou encontro significativo com entes conforme os modos nos quais esses se mostram enquanto espaciais. Sabemos que o traço distintivo de toda e qualquer encontro significativa com algo é a intencionalidade²⁵. Isso significa que a experiência e/ou encontro significativo sempre se dá com algo que se mostra de tal e tal modo, ou seja, algo específico e determinado (como percebido, ouvido, lembrado,

²⁴ “Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer de propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do sei ser. Mas, como investigação de ser, ela se torna uma execução explícita e expressa da compreensão-do-ser que já pertence cada vez ao Dasein e que é viva em totó trato com o ente” (SZ 67). Para um estudo detalhado sobre essa temática, remeto a Rodriguez (2008).

²⁵ Cf. Heidegger, 2012a, p. 89-91.

desejado etc.), ou seja, com sentido. Uma fenomenologia da espacialidade, assim, pretende dar conta dos modos fundamentais que permitem a experiência intencional e das formas em que as espacialidades se configuram na experiência. Essa fenomenologia assume como campo temático de acesso ao fenômeno espacial o âmbito originário e pré-científico da experiência, o mais habitual e cotidiano no mundo.

O estudo, assim delineado, objetiva ser desenvolvido como uma caracterização das distintas formas de espacialidade desde a fenomenologia hermenêutica. As distintas formas de espacialidades a serem caracterizadas articulam-se em termos de espacialidade existencial referente aos entes existentes e a espacialidade utensiliar referente aos entes disponíveis, os utensílios e as ferramentas; negativamente, essas espacialidades não se configuram em termos matemáticos ou ficam reduzidas à espacialidade concebida em termos materiais. Ambas as espacialidades, a matemática e a material, também serão objeto de caracterização no interior deste estudo, sendo denominada de espacialidade geométrico-subsistente, as quais se referem, respectivamente, aos modos de ser dos entes que consistem²⁶ e aos entes enquanto considerados em si mesmos subsistentes. Nesse estudo, não se visa uma possível resolução do problema ontológico acerca do ser do espaço - questão essa reconhecida por Heidegger. Da mesma forma, um importante sentido de espacialidade destacado por Heidegger relacionado ao modo de ser da vida, referente aos entes animais e vegetais, a saber, a espacialidade ambiental²⁷, bem como a relação entre a arte e o espaço²⁸ ficam de fora do presente estudo.

Torna-se perceptível que uma fenomenologia com esse objetivo pretende investigar e conceber espacialidades que vão além de um entendimento de um espaço cósmico, a imensidão infinita, escura e silenciosa que cerca e no qual se situa o planeta em que vivemos. Essa fenomenologia também vai de encontro com as construções filosófico-científicas típicas da modernidade, como expressas em Newton e Descartes, que concebem o espaço como objetivo de tipo absoluto, genericamente caracterizado como um contêiner ou arena povoado

²⁶ Modo de ser de caráter relacional, o qual abarca os objetos abstratos da matemática (números, operações etc.) e o espaço geométrico ou puro.

²⁷ A temática da espacialidade ambiental é reconhecida por Heidegger em breves passagens no curso editado como *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929, subordinada a abordagem ontológica do modo de ser da vida. A não inclusão da espacialidade ambiental neste estudo justifica-se em função da escassa base textual, tanto no que diz respeito a Heidegger, bem como a inexistência de estudos na literatura secundária dedicados ao tema, com exceção de Garavito Zuluaga (2013).

²⁸ A arte não é foco de tematização por parte de Heidegger no primeiro período de suas investigações fenomenológicas, ou seja, no caminho que leva até *Ontologia fundamental*, tal como apresentada em *Ser e Tempo*, bem como nesta obra e naquelas imediatamente posteriores. É de se ressaltar que as poucas referências sobre a arte estão sempre em associação ao espaço, vide, por exemplo, “a arte como escultura ou pintura consegue em certa medida se assenhorear do espaço” (HEIDEGGER, 2009a, p. 145), embora essa relação não seja objeto de tematização. Heidegger terá a arte e sua relação com o espaço como temas de investigação a partir de meados dos anos 1930 em diante.

de corpos físico-materiais, e que pode existir independente desses estarem contidos nele, ou ainda, do espaço concebido de forma geométrica, caracterizado pela homogeneidade e isotropia, podendo existir mesmo nos intervalos entre os pontos onde as coisas estão posicionadas, e mais abstratamente como uma grade das múltiplas posições onde que os corpos podem ser postos, e infinitamente contínuo e extenso, passível de mensuração quantitativa; ou como de tipo objetivo relacional, tal como Leibniz, onde o espaço é a coleção das relações existentes entre as coisas e as propriedades destas relações, sendo que as coisas podem estar orientadas em suas relações, ou seja, o espaço não existe independente das coisas e os objetos são dotados de aspectos espaciais somente em função das relações que mantêm uns com os outros; e também contraposta à noção do espaço como apresentado na estética transcendental kantiana, na qual surge a concepção de espaço subjetivo, caracterizada pela dependência do espaço ao sujeito da experiência, no sentido de que é uma forma *a priori* da intuição, ou seja, é o sujeito que detém a condição de possibilidade para a experiência dos objetos²⁹. A fenomenologia orientada tematicamente para os modos nos quais os entes se mostram enquanto espaciais tem em vista investigar o vasto âmbito do espaço vivido³⁰, anterior à divisão epistêmico-metafísica moderna entre sujeito-objeto que dá sustentação para as concepções científico-filosóficas citadas anteriormente.

Contemporaneamente, entre os estudiosos de Heidegger, as observações primam em reconhecer que as suas análises a respeito da espacialidade são de teor basilar, uma vez que permitem desvelar a estrutura medular da espacialidade, principalmente a existencial e utensiliar³¹, as quais recebem maior atenção na literatura secundária. São análises basilares, as quais forneceram apoio e impulsos significativos para disciplinas científicas, preocupadas tematicamente com o âmbito espacial, para questionarem seus princípios, especialmente a geografia, a teoria da arquitetura e a psicopatologia (SCHATZKI, 2007, p. 69; 77ss). Os impulsos de Heidegger seriam assim responsáveis por lançar ares novos nesses campos³²,

²⁹ Para maiores informações a respeito da tipologia, remeto a Schatzki (2007, p. 33-35).

³⁰ Bollnow (1969, p. 25-26) faz a distinção entre espaço vivido e espaço vivencial, apenas no contexto de referência aos humanos. Schatzki (2007, p. 35-36) usa o termo *lived-space*, apresentando quatro subdivisões, mantendo também a referência a humanos.

³¹ “Neste aspecto, em *Ser e Tempo* Heidegger pôs claramente de relevo a questão da espacialidade da existência humana, mesmo que no marco geral da obra não pode aprofundá-la mais”. (BOLLNOW, 1969, p. 29, trad. minha). E também em: Bollnow, 1969, p. 186.

³² “A análise ontológica de Heidegger sobre a espacialidade característica dos humanos nos permite ir mais longe no sentido de compreender como a ciência geográfica poderia se basear-se sobre fundamentos renovados que vão além das limitações do espaço como res extensa, ou como pura intuição em Kant” (PICKLES, 1985, p. 158, trad. minha).

bem como trazer para primeiro plano a importância do espacial na cena contemporânea³³. Filosoficamente, além da influência sobre a principal obra de Merleau-Ponty, nos anos 2000, Sloterdijk (2003) afirmou que a obra de Heidegger possui um componente eminentemente espacial ao qual não se é dada a devida atenção³⁴.

Do ponto de vista da literatura que se debruça sobre a obra de Heidegger, pouco tem sido o interesse dedicado à temática. As poucas análises realizadas, contêm comentários bastante críticos, no sentido de que uma ampla variedade de aspectos são apontados como dificuldades residuais: a ausência de tematização da corporeidade na Analítica existencial³⁵, a compatibilidade entre as análises da experiência utensiliar com a espacialidade da experiência de si e dos outros³⁶, relação da espacialidade utensiliar com o espaço objetivo (MALPAS, 2006, p. 135), espaço público e espaço centrado na primeira pessoa³⁷, a fundamentação da espacialidade na temporalidade³⁸, a ausência de consideração a respeito da espacialidade própria (RUBIO, 2015, p. 112), a tensão entre a gênese do espaço no comportamento teórico e na circunspeção³⁹.

O estado da arte, em suma, pode ainda ser descrito com as palavras de Saramago (2008)⁴⁰, apesar de alguns poucos estudos desenvolvidos em língua portuguesa terem sido realizados desde então. Em línguas estrangeiras, Ginev (2012) sinaliza para um progressivo silenciamento em torno do tema, salientando que Frodeman impulsionou os estudos na década de 90, mas indica que o interesse decaiu nos anos 2000, com a exceção da monografia de Schatzki, *Martin Heidegger: theorist of space* (2007)⁴¹. Nessa mesma época temos a

³³ A esse respeito, ver Soja (1993, p. 237): “Heidegger e, em especial, Sartre contribuíram expressivamente para a reafirmação do espaço na teoria social e na filosofia. Na esteira das lutas ontológicas que pontuaram as realizações desses dois fenomenologistas existenciais do século XX, houve um redespertar para a espacialidade do ser, da consciência e da ação, uma consciência crescente da possibilidade da práxis espacial, e uma necessidade cada vez mais reconhecida de repensar a teoria social de modo a incorporar em termos mais centrais a espacialidade fundamental da vida social”.

³⁴ De acordo com Sloterdijk (2003, p. 305, trad. minha), “poucos intérpretes de Heidegger parecem ter claro que sob o sensacional título programático *Ser e Tempo* esconde-se também um tratado germinalmente revolucionário sobre ser e espaço”. Provocativamente, Sloterdijk (2003, p. 312) afirma que seu próprio projeto filosófico é um desdobramento da temática espacial presente na obra de Heidegger.

³⁵ No tocante a isso, remeto aos estudos de Cerbone (2000; 2002), Ciocan (2008; 2015), Frank (1986; 2002).

³⁶ A problemática se insinua em estudos como o de Frank (1986; 2002).

³⁷ Acerca dessa questão, ver Dreyfus (1991).

³⁸ Sobre isso remeto a Arisaka (1996), Baiasu (2007), Frodeman (1992), Sefler (1973) e Vallega (2003).

³⁹ Remeto a Ginev (2012).

⁴⁰ “A bibliografia extremamente restrita acerca destes temas específicos [relacionados à espacialidade] trouxe-me, por outro lado, a convicção de estar diante de uma temática ainda não suficientemente pesquisada, e que as dificuldades e os esforços aqui envolvidos eram plenamente justificados. O reduzido número de comentadores aqui citados deve-se a esta circunstância” (SARAMAGO, 2008, p. 21).

⁴¹ Sobre a importância do estudo de Schatzki: “Desde o artigo pioneiro de Robert Frodeman, publicado neste Journal, a discussão do conceito de espacialidade de Heidegger ganhou força nos anos 90. [...] Infelizmente, o interesse na espacialidade existencial de Heidegger declinou na última década. Uma exceção proeminente, no

publicação de Malpas, *Heidegger's Topology* (2006), propondo a interpretação de toda a trajetória de pensamento de Heidegger com ênfase na dimensão topológica, empresa a qual a obra de Saramago (2008) se soma.

O relativo baixo interesse na literatura em torno a essa temática da obra de Heidegger não é o foco de estudo⁴², mas sinaliza positivamente para a necessidade de realização de mais estudos dedicados a espacialidade em seu pensamento. Nesse sentido, esse estudo justifica-se internamente em relação aos estudos heideggerianos, no sentido de contribuir para o desenvolvimento de uma temática não tão explorada em sua obra. Ademais, justifica-se externamente pelo esforço em apresentar elaborações a respeito da espacialidade que contribuam para a renovação do aparato teórico-conceitual disponível, seja para a filosofia ou demais ciências, a fim de que possa dar conta da diversidade de âmbitos da experiência espacial e das formas em que as espacialidades se configuram, escapando das compreensões ainda muito vigentes do espaço subjetivo e objetivo.

Metodologicamente, o presente estudo não se estrutura em termos horizontais e diacrônicos, no sentido de acompanhar e reconstruir historicamente as distintas fases de elaboração de Heidegger a respeito das distintas espacialidades ou a questão espacial ao longo de sua trajetória filosófica⁴³, mas, vertical-sincrônico, uma vez que tem focalização no período propriamente fenomenológico-hermenêutico de seu pensamento e que mantém no horizonte de preocupação a questão do sentido do ser. Esse recorte é assumido porque é no período em questão em que temos a elaboração detalhada e definitiva de suas concepções de espacialidade, as quais estavam indicadas em seus traços básicos nos cursos ministrados na década de 20⁴⁴: há tipos de espacialidades específicas aos distintos tipos de entes que aparecem no mundo, sendo concebíveis somente desde a apreensão ontológica do mundo circundante, o que significa, por outro lado, que não podem ser apreendidas pela ciência

entanto, merece ser mencionada. A monografia de Theodore Schatzki (2007) é a primeira investigação da questão da espacialidade na filosofia de Heidegger antes e depois do *kehre*” (GINEV, 2012, p. 285, trad. minha).

⁴² A esse respeito, Malpas (2006, p. 4, trad. minha) justifica que: “Não obstante, embora haja um crescente reconhecimento da importância do espaço e lugar, permanece o caso, especialmente no que diz respeito ao lugar, de que tem havido relativamente pouca análise sobre o modo como os conceitos espaciais e topológicos operam no pensamento de Heidegger como um todo”.

⁴³ Remeto para os abrangentes estudos que foram realizados em língua inglesa por Malpas (2006) e em língua portuguesa por Saramago (2008), ambos desde a perspectiva de interpretação do pensamento filosófico de Heidegger enquanto uma topologia do ser, tal como indicado no *Seminário de Le Thor*.

⁴⁴ Nos cursos da década de 20, a questão espacial se apresenta de dois modos: A) a desespacialização do tempo, em confronto com Bergson, e a discussão com as teses de Hegel e Kant; B) os esparsos apontamentos sobre a geometria e a espacialidade das ocupações cotidianas com utensílios. Uma abordagem histórica sobre o desenvolvimento das concepções de espacialidades em Heidegger, a meu ver, não pode desconsiderar isso.

geométrica, nem tem a estrutura do espaço homogêneo, o qual, por sua vez, só pode emergir desde o espaço circundante⁴⁵.

Das concepções de espacialidade a serem caracterizadas neste estudo, Heidegger não elabora sistemática e detidamente seu entendimento da concepção de espaço geométrico subsistente. No entanto, pode-se dizer que ambas espacialidades recebem abordagem indiretamente por meio do estudo da ontologia cartesiana do “mundo”⁴⁶, nos parágrafos 19-21 de *Ser e Tempo*. Assim, no primeiro capítulo, seguindo a confrontação hermenêutica empreendida com Descartes nesses parágrafos, apresento a assunção acrítica que a ontologia cartesiana faz das determinações ontológicas advindas da ontologia antigo-medieval da substância⁴⁷, do permanente subsistir, a qual serve de fundamento para seu conceito de *res extensa*. Subsumida sob a compreensão apenas do modo de ser da subsistência, a extensão institui somente um tipo de espaço bem específico, a saber, o espaço subsistente e geométrico, sendo incapaz de revelar espacialidades distintas. A ontologia cartesiana exemplifica uma concepção de “mundo” que subsiste no espaço extenso, sendo articulável e apreensível precisamente em termos matemático-geométricos. Aos olhos de Heidegger, esta concepção cartesiana não está errada, no plano ontológico, mas não é originária, e sim derivada.

No segundo capítulo, contrapondo-se diametralmente a essa ontologia subsistente-geométrica, apresento a concepção heideggeriana de mundo em termos fenomenológicos e as etapas que levam a ela (parágrafos 14-18 de SZ), tendo por meta a obtenção do conceito de mundo e sua estrutura ontológica, a mundaneidade, explicitada como significatividade. É imprescindível a obtenção desses resultados, tendo em vista a alegação metodológica de Heidegger, que é somente sob a base da mundaneidade que a espacialidade tanto pragmático-utensiliar, quanto a espacialidade existencial podem ser concebidas. Nesse sentido, este capítulo pode ser considerado em função de si mesmo, mas é em grande medida preliminar e preparatório no que tange a este e ao próximo capítulo. Somente na última seção abordo a espacialidade pragmático-utensiliar (parágrafo 22 de SZ), ou seja, a estrutura de mostraçã de pertencimento a lugares próprios regionalizados dos utensílios.

⁴⁵ A título de exemplificação, no tratado *O conceito de tempo*, de 1924: “Este âmbito de coisas que se apresentam no mundo tem sua orientação fixa e uma espacialidade própria [...] O espaço do mundo circundante não tem nada a ver com o espaço homogêneo e suas respectivas medições” (HEIDEGGER, 2008a, p. 31, trad. minha).

⁴⁶ O termo está escrito entre aspas para já indicar a diferença que Heidegger marca entre quatro sentidos de mundo. A explicação desses sentidos está no Capítulo 2, seção 2.2.

⁴⁷ A mesma opera sob a base de um modo de ser, a subsistência constante, na qual os entes apresentam-se e são apreendidos no modo temporal do estar presente.

Com a obtenção da estrutura ontológica da mundaneidade em termos de significatividade e a apresentação da espacialidade pragmática, pode-se passar, assim, por fim, no terceiro capítulo, para a apresentação da espacialidade existencial (principalmente, nos parágrafos 12, 23-24, 70 de SZ). A análise intencional iniciada com os utensílios espacializados se completa com a espacialidade existencial ocupada, ou seja, tem de se completar a estrutura de mostraçãõ de pertencimento a lugares próprios regionalizados dos utensílios com a ocupação orientada des-afastante enquanto dar espaço do *Dasein*, desdobrada sob a estrutura do ser-em. Desse modo, pretendo mostrar as condições para a experiência espacial e do encontro significativo com entes espaciais, conforme o modo em que mostraram-se enquanto espaciais. Principalmente nessa parte, travo diálogo com alguns comentários críticos e análises na literatura secundária a respeito destas espacialidades, a fim de se trazer elementos à luz que complementam tais análises ou desfaçam alguns equívocos.

O corpo bibliográfico primário a ser utilizado fica restrito principalmente a obra *Ser e Tempo* (1927) e aos cursos publicados que pertencem a seu entorno imediato, dentre os quais cito: *Ontologia - Hermenêutica da facticidade* (1923), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), *Introdução a Filosofia* (1928-29) e *Conceitos fundamentais da metafísica* (1929-30) - somente em casos excepcionais, com fins de elucidação, se fez uso de obras para além desse marco. A tradução de *Ser e Tempo* a ser utilizada é aquela realizada por Fausto Castilho, publicada pela Editora Vozes em 2012. No entanto, é reconhecida que algumas de suas escolhas de tradução são equivocadas⁴⁸. Em função disso, tomo como tradução de apoio aquela realizada ao espanhol por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, publicada pela Editorial Trotta, em 2009. Por fim, registro algumas traduções alternativas com base na leitura comparada das duas traduções: mundo circundante (*Umwelt*), espacializar (*Einräumen*), compreensão (*Verstehen*), cuidado (*Sorge*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), impessoal (*das Man*), propriedade/impropriedade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*), encontrar-se afetivo (*Befindlichkeit*) circunspeção (*Umsicht*), coexistência (*Mitdasein*), solicitude (*Fursorge*), existencial (*Existenzial*), existenciário (*Existenziell*), queda (*Verfallen*), mundaneidade (*Weltlichkeit*), facticidade (*Faktizität*), em-virtude-de (*Worumwillen*), conformidade (*Bewandtnis*).

É nos limites demarcados, em relação à obra de Heidegger e seu tratamento das distintas espacialidades não geométricas e não subsistentes, a saber, existencial e utensiliar, que situo os problemas que movem minhas investigações no presente estudo: *Onde estão em*

⁴⁸ Cf. Kahlmeyer-Mertens, 2013, p. 103-104.

si mesmas as coisas? Onde estamos quando estamos no mundo? Onde encontram-se postas as coisas de uso? são as perguntas as quais pretendo responder no que se segue.

2 A CONCEPÇÃO CARTESIANA DO ESPAÇO SUBSISTENTE-GEOMÉTRICO

Um tratamento fenomenológico unitário, explícito e sistemático não é desenvolvido por Heidegger em relação às concepções subsistente-geométricas do espaço. Contudo, ao longo de sua obra, e especificamente em *Ser e Tempo*, podemos encontrar pequenas passagens que caracterizam traços dessas espacialidades. Essas passagens possuem suma importância, pois têm a função de mostrar a quais concepções de espacialidade Heidegger se contrapõe, a fim de que as análises positivas de outras espacialidades tenham suas estruturas melhor evidenciadas. Ou seja, elas apontam para caracterizações negativas que abrem caminho para a consideração positiva das distintas formas de espacialidades que Heidegger aborda e desenvolve com maior detalhamento.

No entendimento de Heidegger, a concepção de espaço conforme o modo da subsistência (*Vorhandenheit*) está presente na ontologia de Descartes. No entanto, não há confrontação direta com as teses de Descartes a respeito da espacialidade, mas, sim, somente com os fundamentos dessa ontologia. De qualquer forma, a discussão empreendida dá, mesmo sem uma abordagem explícita dos aspectos espaciais, base negativa para a consideração positiva de outras formas de espacialidade. É no marco da confrontação com a ontologia cartesiana de “mundo”, a qual tem a extensão como sua determinação fundamental, onde Heidegger sinaliza que “a extensão é coconstitutiva da espacialidade, a qual, segundo Descartes, lhe é mesmo idêntica” (SZ 89). Em outros termos, a ontologia cartesiana opera a identificação entre *res corporea*, a materialidade em geral⁴⁹, com o espaço⁵⁰. Ou seja, a materialidade física em geral e, por conseguinte, os corpos materiais individuais são concebidos como extensos em comprimento, largura e altura. A extensão é, sobretudo, uma propriedade física, mas definida em termos geométricos, o que permite sua articulação simbólica, acesso e apreensão precisamente em termos matemáticos, de modo a dar fundamento para a ciência física moderna. Conjuntamente, a ontologia cartesiana de “mundo” apresenta uma concepção de espacialidade subsistente de aspecto geométrico pelo conceito de *res extensa*.

Desde o desenrolar da confrontação hermenêutica crítico-destrutiva de Heidegger com a ontologia cartesiana, tal como ela se dá nos parágrafos 19-21 de *Ser e Tempo*, nas próximas seções, tenho por objetivo explícito fazer ressaltar a concepção de espaço subsistente

⁴⁹ “A natureza da matéria ou do corpo em geral [...] é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (DESCARTES, 1997 p. 60). [...] “a mesma extensão que constitui a natureza do corpo constitui a natureza do espaço” (DESCARTES, 1997, p. 63).

⁵⁰ Ver Cerbone (2013, p. 129) e também Casey (1997, p. 152).

geométrico presente na mesma. Faço isso, primeiramente, pela caracterização do sentido categórico de inclusão espacial enquanto relação de “estar dentro”; em seguida, introduzo considerações gerais a respeito da confrontação de Heidegger com a ontologia cartesiana, para assim passar a apresentação determinação do “mundo” como *res extensa* e seus fundamentos ontológicos, onde desloco a primeiro plano a determinação fundamentalmente material da concepção de espaço presente em sua ontologia; a partir daí, na seção seguinte, complemento sua concepção de espaço subsistente ao trazer à tona o aspecto geométrico por meio da discussão da primazia do acesso ao “mundo” pelo conhecimento matemático.

2.1 CARACTERIZAÇÃO DO “ESTAR DENTRO”: SENTIDO CATEGÓRICO DE INCLUSÃO ESPACIAL

Como ponto de partida para a consideração da espacialidade subsistente-geométrica, podemos indicar uma passagem, muito concisa em informações, mas longa demais para ser citada na íntegra (SZ 54-55), em que Heidegger caracteriza o modo como se dá a espacialidade subsistente-geométrica, ao estabelecer dos sentidos da partícula “*in*”, no alemão, a qual em português refere-se à preposição “em”. Esta partícula formalmente designa algum tipo de relação ou vínculo entre termos e/ou coisas. Heidegger quer demarcar dois sentidos que podem ser atribuídos ao “em” (“*in*”), realizando uma distinção entre um sentido categórico de inclusão espacial física de “estar dentro” (*Sein-in*) e um sentido existencial de envolvimento do “ser-em” (*In-sein*)⁵¹. Por ora, me deterei à explicitação do sentido categórico de inclusão espacial.

Para a realização da caracterização do modo como a relação “em” (*in*) pode ser entendida categorialmente, Heidegger parte do sentido do “em” expresso na tendência que temos em entender tal partícula como significando uma relação espacial de algo que está dentro de algo, no sentido formal de “estar contido”, tal como a água no copo, a cadeira no quarto etc., uma relação de inclusão que pode ir sucessivamente ampliando-se até a consideração de que o copo está “no”⁵² universo. Nos termos de Heidegger, “Com o “em” pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos ‘em’ o espaço relativamente a seu lugar nesse espaço. Água e copo, roupa e armário são coisas que estão da mesma maneira “em” um lugar [*an*” *einem Ort*]” “em” o espaço [*im*” *Raum*] (SZ 54, modif.). Ou seja, o “em”, definido categorialmente enquanto inclusão espacial, refere-se especificamente à

⁵¹ O qual somente de forma secundária tem acepção espacial.

⁵² “No” é uma preposição formada por contração entre em (preposição) + o (artigo).

relação de ser que os entes extensos têm reciprocamente de acordo com a posição na qual estão alocados em um espaço, sendo que não importa se a água seja algo distinto do vaso, se o armário seja distinto da roupa, em qualquer caso, cada um desses itens estão no espaço em um mesmo modo: posicionados. Assim, pode-se afirmar que estão meramente em uma posição qualquer e possível, ou seja, a posição na qual se encontram é simplesmente indiferente. Isso significa que as coisas que subsistem estão postas em uma multiplicidade tridimensional, e o espaço entre suas posições é determinado mediante a mensuração da distância (SZ 103).

Portanto, “estar dentro”, entendido categorialmente, significa que “um ente ele mesmo extenso é cingido pelos limites extensos de um extenso. O ente de-dentro e o-que-cinge são ambos subsistentes no espaço” (SZ 101). Em suma, sob esse prisma, os entes estão contidos dentro de outros entes maiores em extensão, pois estão encerrados dentro de seus limites. Ademais, importa salientar que os entes que estão assim incluídos, uns dentro dos outros, possuem o mesmo modo de ser da subsistência. Pode-se afirmar também que as relações de inclusão espacial se dão simultaneamente, uma vez que aquilo que está contido está dentro de algo que tem o seu mesmo modo de ser juntamente a outros entes do mesmo tipo, ou seja, uma cossubsistência espacial (SZ 54).

Os entes considerados nesse modo de relação espacial, que tecnicamente denomino de espacialidade subsistente-geométrica, mantêm a relação de cossubsistência espacial com os demais entes enquanto um estar meramente juntos uns dos outros, jamais podendo se considerar que estejam uns tocando os outros, mesmo que por vezes se utilize cotidianamente expressões que apontam para que algo esteja tocando em outro algo. Não se pode falar rigorosamente em “tocar” por duas razões restritivas: há entre os entes, tomados enquanto subsistentes e determinados pela relação de inclusão espacial – aos quais se presume que estejam tocando um no outro, desde uma consideração microscópica – sempre uma distância; e, por uma razão mais forte, mesmo que a distância seja nula, “tocar” deve ficar restrito como determinação ontológica que caracteriza os entes constituídos pelo ser-em, pois esses podem tanto tocar algo como serem tocados, no sentido sensitivo-afetivo, fundado na estrutura da afetividade.

Dos traços característicos expostos, pode-se entender genericamente a subespacialidade, a espacialidade conforme o modo de ser da subsistência, definida em termos da relação de inclusão de algo extenso que está dentro dos limites de outro algo extenso, sendo que aqueles entes que estão dentro do mesmo espaço subsistente tem como relação entre si o mero estar junto uns aos outros, e esse mero estar junto pode ser considerado de forma métrica tendo em vista a distância ou o intervalo que há entre os entes

que assim se encontram, desde à observação das posições quaisquer nas quais se encontram em uma multiplicidade tridimensional. Posto nesses termos, dessa espacialidade pode-se derivar uma consideração métrica do espaço, ou seja, uma concepção geométrica.

Para se entender o aspecto geométrico, temos de atentar a um elemento presente na discussão realizada até aqui, que foi apenas indicado nas passagens citadas. Os entes são determinados enquanto “extensos” ou que “se estendem no espaço”. Essa qualificação dos entes como sendo extensos não é cunhada arbitrariamente. “Extensão” é o conceito principal que articula a ontologia elaborada por Descartes, na qual a determinação ontológica fundamental das coisas se dá pela *extensio*. De acordo com Heidegger, a ontologia realizou a tentativa de “interpretar o ser do “mundo” como res extensa a partir da espacialidade. A tendência mais extrema de tal ontologia do “mundo”, elaborada em oposição res cogitans” (SZ 66) está em Descartes. Essa passagem, localizada parágrafos mais adiante da discussão sobre a relação de inclusão do “estar dentro”, nos apresenta duas coisas: a) a ontologia de modo geral tentou compreender mundo via a espacialidade mensurável; b) Descartes é a expressão mais aguda dessa tendência de ver “mundo” via espacialidade métrica. Para os propósitos deste estudo, o trecho justifica a necessidade de se estabelecer contato com a ontologia cartesiana.

2.2 O ESPAÇO SUBSISTENTE-GEOMÉTRICO NO INTERIOR DA CONFRONTAÇÃO CRÍTICA COM A ONTOLOGIA CARTESIANA DO “MUNDO”

Para adentrar à discussão que se segue, a respeito da espacialidade subsistente-geométrica, algumas observações preliminares precisam ser realizadas, a fim de se entender a função que a ontologia desenvolvida por Descartes possui no interior da discussão heideggeriana sobre as espacialidades. Ainda que seja uma questão problemática a ausência de um tratamento sistemático e detalhado, como já indicado, e tenha-se, a princípio de se valer com os mínimos traços característicos que Heidegger atribui as espacialidades subsistente e geométrica, ambas recebem uma abordagem de forma conjunta, mas, sobretudo indireta, na Analítica existencial de *Ser e Tempo*, nos parágrafos 19-21, em que se insurge a confrontação crítica empreendida de encontro com a ontologia cartesiana do “mundo”. Heidegger empreende essa confrontação com a ontologia cartesiana enxertando a análise entre a sua abordagem fenomenológica do mundo (nos parágrafos 14-18) e a explicitação positiva da espacialidade utensiliar e da existencial (parágrafos 22-24).

Esse excerto pretende dar conta de duas tarefas: uma em relação às ontologias tradicionais e outro em relação à espacialidade. Por um lado, a ontologia de Descartes é diametralmente oposta àquela que Heidegger realiza em termos fenomenológicos (SZ 88), mantendo-se estreitamente vinculada à tradição, pois parte dos entes intramundados para determinar o mundo, o que leva à perda desse fenômeno e sua estrutura. Nos termos de Heidegger, essa ontologia serve como estudo de caso representativo, pois Descartes empreende a “realização mais extrema” da ontologia presencialista da subsistência constante. O enfrentamento com a ontologia cartesiana tem por meta a destruição dos fundamentos ontológicos indiscutidos sob as quais ela repousa, o que significa estabelecer uma discussão tanto com as interpretações do mundo posteriores, bem como com as anteriores a ela (SZ 89). Rigorosamente, o problema com a ontologia cartesiana é que a mesma repousa acriticamente sob o domínio da ontologia antigo-medieval, na qual “O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo - o "presente" (SZ 25)”, e translada para a filosofia moderna esses mesmos fundamentos ontológicos, sob os quais se pensam os novos problemas epistemológicos⁵³.

Em relação à espacialidade, por outro lado, Descartes é responsável por ter desenvolvido uma ontologia determinada em sua base fundamentalmente pela *res extensa* (extensão), o que significa que a espacialidade é um *a priori* do “mundo”⁵⁴, ou seja, que o “mundo” é já espacial ao modo da extensão. “Mundo” é a substância extensa, sendo a extensão um momento constitutivo da espacialidade, de tal modo que chega a identificar-se com ela (SZ 89). Isso acarreta que os entes individuais ao serem determinados pela *res extensa*, nada mais são do que algo extenso que está dentro de outro algo extenso, conforme a relação do “estar dentro”. Nesse sentido, a discussão de Heidegger com Descartes nos dá, mesmo sem uma abordagem explícita dos aspectos espaciais, “um ponto-de-apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo circundante e do Dasein ele mesmo” (SZ 89, modif.). Essas questões ficam como tarefas para os próximos capítulos.

Embora, conforme Heidegger adverte, que o enfrentamento com a ontologia da *res extensa* permanece incompleto na medida em que não seja efetuada a destruição fenomenológica do cogito (*res cogitans*), a qual estava planejada para compor a não publicada segunda seção da Segunda Parte de *Ser e Tempo*⁵⁵, isso não torna os esforços aqui

⁵³ Cf. Heidegger, 2012a, p. 161-163.

⁵⁴ “A *extensio*, a extensão é este traço do ser que há nos entes do mundo que deve dar-se anteriormente que tudo o mais, para que os demais possam ser; isto é, o espaço é o *a priori*” (HEIDEGGER, 2006, p. 221, trad. minha).

⁵⁵ “Uma fundamentação completa das considerações que se seguem só se alcançará pela destruição fenomenológica do ‘cogito sum’” (SZ 89). Antes da publicação de *Ser e Tempo*, no semestre de inverno de

incompletos, uma vez que o cogito não é espacial. Dessa forma, na medida em que busca-se trazer à tona o elemento espacial na ontologia cartesiana, precisamos adentrar nas análises a respeito do conceito de extensão.

2.2.1 A extensão como determinação ontológica do “mundo” e os fundamentos desta determinação

O conceito cartesiano de extensão é a determinação ontológica do “mundo”. A fim de se evitar mal-entendidos no transcorrer das posteriores análises é preciso esclarecer o uso que se faz do termo “mundo”, grafado com aspas, referindo-se à concepção cartesiana. Assim grafado, esse termo possui um sentido bem específico, obtido desde distinções metateóricas que traremos à tona no capítulo seguinte. Por ora, nos basta-nos entender esse termo como tendo a significação de totalidade dos entes que subsistem dentro do “mundo” (SZ 63) - é o sentido de “mundo” ôntico-natural ou ôntico-categorico. Investigar ontologicamente “mundo”, assim, é manter como tema restrito os entes, perguntar “o que são?” e “se existem?”, com o objetivo de “mostrar e fixar em conceitos categoriais o ser do ente subsistente do interior-do-mundo” (SZ 63).

A elaboração de uma ontologia que segue desde aí, entende que os entes encontrados dentro do “mundo” são as coisas, aquelas naturais e as “dotadas de valor”. A investigação ontológica buscará determinar o ser das coisas naturais, uma vez que sob elas está fundamentado o valor. Em última instância, a problemática que guia uma investigação desse teor restringe a busca pela essência das coisas naturais, da natureza, a qual tradicionalmente foi concebida em termos de substância. A substancialidade é o ser das coisas da natureza. Nesse sentido, ao conceber o “mundo” desde os entes naturais, alcança-se uma determinação ontológico-categorial da natureza, mas somente nos termos da física matemática moderna (SZ 65). O termo “mundo” pode com isso ter uma segunda significação, podendo converter-se em conceito que designa a determinação ontológico-categorial de uma região que abarca múltiplos entes, os entes naturais, ou seja, mundo na acepção de região natureza.

1923/24, Heidegger empreende uma confrontação com a ontologia cartesiana do *cogito* no curso editado como *Introdução a investigação fenomenológica* (GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*), bem no curso de 1926/27, *História da Filosofia: de Tomás de Aquino a Kant* (GA: 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*). No curso Nietzsche II (1939-1946), Heidegger sintetiza a destruição do cogito cartesiano: o ideal de conhecimento em Descartes tem como critério a certeza. É a certeza do *cogito sum* que determina a essência do conhecimento e de tudo que é passível de ser conhecido, e conhecimento é aquilo que se dará rigorosamente de modo matemático. A destruição fenomenológica da *res extensa* é complementada com a destruição fenomenológica da *res cogitans*. Somente com esta dupla destruição que a ontologia cartesiana se mostra como inadequada, pois a “*Sum res cogitans* é a razão que se encontra na base, o *subjectum* para a definição do mundo material como *res extensa*” (HEIDEGGER, 2007b, p. 104-129).

Na ontologia cartesiana, encontra-se a ilustração desse tipo de investigação que se mantém ao nível das coisas naturais e apreende o ser de tais coisas em termos de substancialidade. Nos parágrafos 19 e 20 de SZ são fornecidos os traços característicos dessa ontologia, bem como os fundamentos em que a mesma repousa. Ao perpassar por uma apresentação da ontologia cartesiana, o foco da análise reside eminentemente na realização de uma destruição fenomenológica para demonstrar que a *res extensa*, que determina o “mundo” (os entes e a totalidade dos mesmos), repousa sobre a noção de substancialidade, a qual está comprometida com as determinações ontológicas advindas das teorizações antigo-medievais. Acompanharei as análises conforme expostas nos parágrafos 19 e 20.

Descartes edificou sua ontologia ao partir do reconhecimento de que, como podemos ler nos *Princípios de Filosofia*, Parte I, art. 12, “nunca distinguiram com bastante cuidado a sua alma [ou seja, aquilo que pensa, (mente)] do corpo [ou seja, aquilo que é extenso em comprimento, largura e altura]” (1997). Ou seja, respectivamente, a *res cogitans* e *res corporea*. Em *Princípios de Filosofia*, lê-se ainda:

A principal distinção que observo entre as coisas criadas é que umas são intelectuais, isto é, substâncias inteligentes, ou então propriedades que pertencem a tais substâncias; as outras são corporais, isto é, corpos ou propriedades que pertencem ao corpo. Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa; ao corpo referem-se a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas, e ainda outras propriedades (P I, art. 48).

No entanto, essas duas coisas, *res cogitans* e *res corporea*, as quais hodiernamente perpetuam-se nas distinções entre mente e corpo, espírito e natureza, não esgotam a totalidade do que existe. *Res cogitans* e *res corporea* são substâncias criadas, e, portanto, finitas. Deus, enquanto termo puramente ontológico é a substância perfeita, não criada e infinita⁵⁶. Deus, *res cogitans* e *res corporea* são todos admitidos e designados como substâncias. Esse último termo designa por enquanto os entes mesmos (*uma* substância).

Direcionando a discussão conforme quero empreender, Descartes utiliza o termo *res corporea*, como observa Cottingham (1995, p. 44-45), em ao menos três sentidos. Um dos sentidos refere-se ao corpo considerado enquanto individual: “tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo” (DESCARTES, 2004, p. 26). Um segundo sentido refere-se exclusivamente ao

⁵⁶ “Reservar apenas a Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter” (DESCARTES, 1997, P I, art. 27).

corpo humano, como expresso na Sexta Meditação⁵⁷. No entanto, a noção mais básica de substância corpórea, e que engloba as outras duas, é aquela a que Descartes refere-se como tendo a mesma natureza da matéria, ou seja, a natureza da matéria ou do corpo em geral (DESCARTES, 1997, P II, art. 4). Em verdade, são termos intercambiáveis, sinônimos: matéria e corpo em geral são uma e a mesma coisa. A noção mais básica de *res corporea* é, assim, aquela de uma substância indefinidamente extensa e que constitui o universo físico-material.

A questão de Heidegger é que sendo a *res corporea* uma substância, qual é a sua natureza, sua determinação ontológica, o seu ser? Para se alcançar o ser das substâncias corporais, não nos basta a constatação de que existam substâncias com atributos perceptíveis pelos sentidos, pois esses podem sempre falhar e nos enganar, mas é necessário que nelas algum atributo seja possível a nós captarmos. Ou seja, em cada substância tem de haver uma propriedade, a qual também constitui a sua essência, na qual pode se conceber a substancialidade dessa substância individual. Na *res corporea*, essa propriedade é a extensão: “a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal” e “tudo quanto pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso” (DESCARTES, 1997, P I, art. 53)⁵⁸, isto é, aquilo que depende da extensão é a figura, a posição e o movimento. Isso significa, em outras palavras, que qualquer coisa corpórea desde que conserve sua extensão, pode variar de vários modos possíveis sua figura ou forma, sua posição, seu movimento, a distribuição de suas partes, peso, dureza, cor, podendo até esses atributos secundários serem retirados. Desde que se mantenha a extensão, ela continuará a ser substância corpórea.

Portanto, “a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser coisa dura, pesada ou colorida, o que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (DESCARTES, 1997, P II, art. 4).⁵⁹ Aquilo que pode ser alterado e até mesmo subtraído são os modos da extensão, enquanto que esta é aquilo que constantemente permanece, aquilo que se mantém apesar das diversas modificações ou transformações a qual o corpo material pode ser submetido. Isso que constantemente permanece é o que na *res corporea* é a substancialidade desta substância corporal, ou seja, a extensão.

⁵⁷ “Senti que tinha cabeça, mãos, pés e os outros membros de que se compõe esse corpo que olhava como pane minha ou talvez até, como eu inteiro” (DESCARTES, 2004, p. 74-76).

⁵⁸ “A extensão constitui a natureza do corpo, e que aquilo que é extenso pode ser dividido em várias partes” (DESCARTES, 1997, P I, art. 23).

⁵⁹ Note-se aqui Cottingham (1995), sobre as noções de matéria e corpo no *Dicionário Descartes*.

A extensão, uma vez definida em termos gerais como determinação necessária dos corpos materiais, permite que se venha à tona as discussões cartesianas sobre o espaço. A abordagem cartesiana do espaço enquanto constituído pela extensão está presente em poucos artigos nos *Princípios de Filosofia*, especificamente do artigo nº 10 ao 18º, na Parte II, “Das coisas materiais”. Suas breves reflexões acrescentam a essa exposição a demarcação de que o espaço é também constituído pela extensão, juntamente com a materialidade em geral. “Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo” (PF PII, art. 10), ou ainda, “a mesma extensão que constitui a natureza do corpo constitui também a natureza do espaço” (DESCARTES, 1997, P II, art. 11). Tem-se, assim, compreensivelmente, a seguinte equação: matéria = corpo = espaço, todos determinados ontologicamente pela extensão. Descartes discute o espaço principalmente em relação à questão da mudança de lugar dos corpos materiais individuais. Essa discussão serve como momento preparatório para a discussão do movimento dos corpos materiais, nos artigos seguintes ao nº 18.

Em primeiro lugar, Descartes argumenta que não há no mundo material uma verdadeira distinção entre espaço e o corpo material individual, na medida em que esse é apenas uma parte da matéria, e como indicado acima, espaço está identificado à matéria. A diferença reside em nosso pensamento, ou seja, é uma distinção conceitual que estabelece o corpo material como diferente do espaço no qual está. Essa distinção é estabelecida ao atribuir-se ao corpo uma extensão particular, a qual permanece a mesma quando esse corpo é transportado para outro lugar; por outro lado, atribui-se ao espaço uma extensão geral e vaga, que não é considerada como sendo transportada junto ao corpo material que é levado para outro lugar. O espaço ao qual Descartes se refere nessa discussão é dito como lugar interior, definido em termos da grandeza e figura, dois modos da extensão. Nesse sentido, reafirma-se que o lugar interior é indistinguível da matéria, que é por sua vez idêntica ao espaço.

Para explicitar como se dão as coisas de fato no mundo material, ou seja, que o espaço não é diferente do corpo que nele está contido, Descartes toma uma pedra como exemplo para um experimento de pensamento. Da pedra é retirado tudo o que não pertence a sua natureza essencial enquanto algo corpóreo material. Abstraídos todas as propriedades secundárias (cor, dureza etc.), descobre-se que a mesma constitui-se unicamente como uma substância extensa em comprimento, largura e altura. Extensão é ela mesma algo que está incluído na noção de espaço, seja aquele com corpos individuais ou considerado vazio.

Em contrapartida, ainda pode-se considerar a nível do pensamento que o espaço é diferente do corpo que nele estava, pois ao se retirar uma pedra e locomovê-la para outra

posição, movemos a pedra e seu tamanho, mas o lugar em que estava, agora “vazio”, se manteve com sua mesma extensão. Em verdade, Descartes explica que essa dificuldade se dá em razão de que temos duas palavras, espaço e lugar, e as utilizamos para se referir aos corpos. As palavras lugar e espaço não designam ontologicamente algo diferente dos corpos materiais. Lugar designa muito mais a localização de um corpo material individual, enquanto que espaço refere-se à grandeza ou figura desse corpo material. A mudar a localização de um corpo, diz-se que o lugar mudou, mesmo que o tamanho e figura do corpo tenham se mantido e tenham sido depositados em nova localização; ou ainda, fala-se que algo assume o lugar de outra coisa, mesmo que o novo objeto tenha um tamanho e figura diferente daquele que antes ocupava aquele mesmo lugar. Em síntese, utilizamos os termos lugar e espaço apenas como ferramentas conceituais e linguísticas.

Ao fim, no mundo material, de fato, não há distinção entre espaço e extensão. Podemos considerar o lugar como interior ou exterior. Descartes opera aqui a distinção entre lugar interior, que é idêntico ao espaço, e lugar exterior. O espaço enquanto lugar interior, como já referido acima, é definido em termos do volume do corpo enquanto grandeza e forma, dois modos da extensão. Por sua vez, o lugar exterior designa o modo como um corpo material se situa entre outros corpos, ou seja, trata-se da determinação de sua localização tendo em vista os corpos ao redor. Ao se ter em vista a relação com os demais corpos, o lugar exterior também pode ser tomado como a superfície, em dois sentidos: ou como a extremidade que fica entre o corpo que rodeia e o que é rodeado, ou pela superfície em geral que parece sempre a mesma quando o corpo mantém a mesma grandeza e figura⁶⁰.

A concepção cartesiana do espaço não concebe a possibilidade do vazio, um espaço sem matéria, pois seu “mundo” é todo ele substância material extensa. Não há algo como um espaço vazio isento de substância, pois a extensão de um espaço não se difere absolutamente do corpo. Um espaço que se supõe vazio não existe, pois o espaço tem ele mesmo extensão, sendo, portanto, substância. A razão para usarmos o termo “vazio” em referência a espaços que a princípio parecem não conter nada se dá em função de que temos a tendência a prestar atenção aos corpos perceptíveis pelos sentidos (o exemplo cartesiano é de que um jarro feito para conter água, pode estar vazio desta, mas está cheio de ar).

Essa breve exposição de alguns traços das reflexões de Descartes sobre o espaço já são suficientes para demarcarmos o aspecto espacial da determinação do mundo enquanto *res extensa*, o que nos serviu para compreendermos a concepção cartesiana de “mundo” enquanto

⁶⁰ Cf. Casey, 1997, p. 158.

materialidade espacial determinada pela extensão, de modo a corroborar para a afirmação de Heidegger, posta como preâmbulo a sua análise sobre Descartes: “Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*. Na medida em que a extensão é coconstitutiva da espacialidade, a qual, segundo Descartes, lhe é mesmo idêntica” (SZ 89). Nos termos de Heidegger, a concepção cartesiana é aquela de um espaço subsistente. O aspecto geométrico, ou seja, da mensuração matemática indicado anteriormente, já está presente aqui com o conceito de extensão, definido em termos das três dimensões (comprimento, altura e largura). Esse aspecto virá plenamente à tona e será abordado explicitamente na discussão presente na próxima seção. Por ora, cabe dar sequência na explicitação dos fundamentos ontológicos da determinação cartesiana do “mundo” enquanto *res extensa*.

Os fundamentos ontológicos da determinação do “mundo” enquanto *res extensa* repousam na noção de substância, a ideia de ser na base do conceito de extensão. A noção de substância é empregada para designar os entes: Deus, *res cogitans e res corporea*. No entanto, o termo também é utilizado para se referir ao ser dos entes substanciais, a substancialidade. Ela atua tanto no plano ôntico, quanto no ontológico. Cabe, assim, esclarecer o que se entende pela noção de substância enquanto substancialidade. Descartes afirma nos *Princípios da Filosofia* que (DESCARTES, 1997, P. I, art. 51) “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”. A substância fica assim definida em termos de uma “não necessidade”. Ou seja, no plano ôntico, trata-se dos entes que para existirem não precisam de nada mais para existirem. No plano ontológico, significa que o ser dos entes substanciais é autossuficiente.

Nesses termos, como solicita Descartes: “para compreender as substâncias basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada.” (DESCARTES, 1997, P I, art. 52), ou seja, demarcado pela não necessidade. Deus é o ente que atende a essa conceituação, pois sendo o ente perfeito e a substância infinita e acima de tudo não criado, ou seja, somente a Deus poderia ser atribuído genuinamente o nome de substância. Os demais entes precisam, à exceção de Deus, de produção “Todo ente que não é Deus necessita da produção em sentido mais amplo e da conservação” (SZ 92). Considerando-se desde a perspectiva de Deus, então, todas as substâncias criadas necessitam de produção e conservação, ou seja, algo lhes é necessário.

Mas, Descartes argumenta que o termo “substância” não é unívoco, ou seja, não tem o mesmo sentido quanto atribuído a Deus e às substâncias criadas. Assim, o fato de que dentro do âmbito das substâncias criadas, do “mundo”, a *res cogitans e res corporea*, também

possam ser denominadas de substâncias é que as mesmas somente dependem do concurso ordinário de Deus, ou seja, seu poder de manter as coisas existindo continuamente após a criação das mesmas, enquanto que os aspectos ou atributos que repousam nas substâncias dependem da existência das substâncias mesmas, ou seja, não são demarcados por uma não necessidade. Desse modo, as substâncias criadas, não carecem de produção e conservação de outras substâncias criadas. A *res cogitans* e a *res corporea*, como já indicado, tem relação de dependência apenas com o concurso divino, ou seja, da substância infinita e não criada.

Uma vez que o ser de uma “substância”, a substancialidade, fica caracterizado por uma não necessidade, como entender melhor esse momento constitutivo? “Produção do subsistente, ou a não necessidade de produção, constitui o horizonte no interior do qual o seu ‘ser’ é compreendido” (SZ 92, modif.), o que significa que a compreensão de ser que determina as conceituações de Descartes a respeito das substâncias opera desde o modelo do comportamento produtivo, o qual predominou na ontologia antiga, passando para a do medievo. Como observa Rubio, a concepção cartesiana de “mundo” enquanto *res extensa* é “a continuação da radicalização grega referente ao modo de ser do produzido como algo acabado, constante em suas determinações e que subjaz em si mesmo, a parte do processo e contexto de sua gênese” (RUBIO, 2015, p. 104-105, tradução minha), isto é, aquilo que é produzido enquanto substância simplesmente subsiste, pronto e acabado. Heidegger reconduz a ontologia das substâncias de Descartes para a compreensão de ser enquanto subsistência. Descartes assim teria assumido as determinações ontológicas antigo-medievais a respeito do “ser” como subsistência sem discussão crítica.

Além da não investigação a respeito da substancialidade, Descartes afirma a impossibilidade de que a substância seja acessível em si e por si mesma (SZ 94), o que acarreta a impossibilidade de colocação da problemática ontológica pelo ser. Não é possível acessar o “ser” tal como os entes são acessados, ele se expressa a partir das determinações presentes nos entes, isto é, por meio de suas próprias propriedades. Não de qualquer propriedade, mas somente daquela que está de acordo com o sentido de ser e de substancialidade pressuposto, ou seja, a *res extensa* é a propriedade necessária no que diz respeito aos corpos materiais para eles serem o que são. Heidegger resume os resultados da discussão dos fundamentos ontológicos da determinação do “mundo” enquanto *res extensa* como se segue:

determinação que se apoia na ideia de substancialidade [não necessidade], não somente não elucidada em seu sentido-de-ser [horizonte da produção], mas dada como não podendo ser elucidada e no rodeio pela propriedade substancial proeminente [extensão] da respectiva substância [*res corporea*]. Na determinação da substância por um ente subsistente reside, pois, também o fundamento da

ambiguidade do termo. O visado é a substancialidade [plano ontológico], e é compreendida desde uma propriedade ôntica da substância [algo extenso]. Porque o ôntico foi posto sob o ontológico, a expressão *substantia* tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica. Mas, por detrás dessa insignificante diferença de significação, oculta-se a impotência de princípio ante o problema do ser (SZ 94, *acréscimos meus*).

2.2.2 O acesso matemático ao “mundo”: o aspecto geométrico

Embora em uma em uma visão tradicional da história da filosofia, Descartes seja considerado como responsável por inaugurar uma nova época do filosofar, onde o eu, consciência, sujeito, *res cogitans* tornam-se temas no centro do filosofar, um movimento realizado pelo motivo de que o sujeito possui acesso imediato a si e de forma absolutamente certa, uma forma mais certa e segura do que o acesso aos objetos exteriores (*res extensa*) acessíveis somente de forma mediatizada, e com isso coloca-se o problema da relação entre “eu e mundo”, ao qual Descartes também pretendia solucionar (SZ 98), o essencial é que a filosofia cartesiana, aos olhos de Heidegger, permanece movendo-se fundamentalmente sob as determinações da ontologia antiga, e fará a transposição das mesmas para que sigam exercendo forte influência sobre as ontologias modernas posteriores.

O parágrafo 21 de *Ser e Tempo* é a última etapa explícita⁶¹ da confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana, oferecendo uma discussão crítica desta, tendo por meta a demonstração com maiores detalhes das vinculações. Em Descartes, como observado por Heidegger, podemos visualizar melhor um conjunto de pressupostos que levam a elaboração de uma ontologia insuficiente do mundo. A alegação principal é que a mesma, ao determinar os entes que estão no “mundo” pela extensão, desconsiderando seu mais imediato modo de doação, passa por alto o fenômeno do mundo e sua estrutura, a mundaneidade. O objetivo da análise empreendida é “provar que Descartes não somente dá algo assim como uma defeituosa determinação ontológica do mundo, mas que sua interpretação e os fundamentos desta levaram a que se saltasse por sobre o fenômeno do mundo como do ser do ente intramundando imediatamente a mão” (SZ 95).

Ao mostrar as insuficiências de Descartes na elaboração de sua ontologia, Heidegger quer também demonstrar que uma série de fenômenos não são compreendidos por essa ontologia, na medida em que reduz a problemática ontológica aos entes intramundanos naturais e consolida a ideia de que é o conhecimento tido como mais rigoroso que é capaz de

⁶¹ Digo “explícita”, pois são seções dedicadas especificamente a Descartes. Em verdade, toda a Analítica existencial implicitamente tenta rebater os postulados cartesianos.

apreender o ser desses entes (SZ 100). Dentre os fenômenos compreendidos de forma redutiva inclui-se a espacialidade que fica subsumida ao tipo subsistente de aspecto geométrico, não revelando os distintos tipos de espacialidades possíveis. Cabe ressaltar, que isso não significa que a concepção de espaço presente em Descartes seja criticada ou considerada errônea, ela é considerada derivada de uma mais básica e originária⁶². Para meus propósitos, no interior dessa análise, quero trazer a primeiro plano o aspecto geométrico da ontologia cartesiana fundamentado, como sabemos, na *res extensa*.

Pelas considerações da seção anterior, sabemos que a ontologia promovida por Descartes busca a determinação do que está no “mundo” pela extensão, e para fazer isso toma como ente intramundano a ser analisado os corpos materiais extensos em termos da substancialidade. As substâncias materiais são entes da natureza, a natureza enquanto tal que compõe o estrato mais básico da realidade. O modo de apreensão dos entes se dá pelo conhecimento teórico. No parágrafo 13 de SZ, encontra-se uma breve caracterização do conhecimento como forma derivada de acesso ao mundo, o que contrapõe-se ao entendimento tradicional, o qual entende que esta é a forma privilegiada de relação ao mundo.

A relação de conhecimento é estabelecida formalmente como uma relação entre *res cogitans* e *res extensa*, aquele que conhece e aquilo que é conhecido, sujeito e objeto. A natureza é o ente dado como objeto, como aquilo que se conhece. Não é propriamente na natureza que se encontra o conhecimento, nem mesmo naquele que conhece, como se fossem propriedades. Mas o conhecimento é algo que pertence ao sujeito que conhece, e só é possível na medida em que ocorra um postar-se ao modo de um mero permanecer junto aos entes não ocupando-se com elas, apenas contemplando-as em um visar para seus puros aspectos/propriedades. Ao se estar em meio aos entes desse modo, apenas contemplando-os, torna-se possível a apreensão dos entes que subsistem em termos de enunciados e proposições sobre eles.

Descartes toma em consideração duas vias possíveis para o conhecimento dos entes do “mundo” e do ser dos mesmos, a sensação (*sensatio*) e o entendimento (*intellectio*), tendo em vista que por sua “natureza”, o ser não se mostra de imediato no ente. O modo de acesso aos entes pela *sensatio* é explicitamente criticado como via de apreensão do ser dos entes. No entanto, os sentidos nos são imprescindíveis para a orientação na vida, no sentido de que fornecem informações a respeito dos corpos extensos que estão aí, que podem ser úteis ou prejudiciais “em particular a conservação da corporeidade ou do homem completo enquanto

⁶² Cf. Sefler, 1973, p. 246.

ser orgânico” (HEIDEGGER, 2006, p. 224, tradução minha). Nesses termos, a apreensão sensível não fornece conhecimento a respeito do ser dos entes. Não reproduzirei na íntegra a crítica de Descartes a respeito da possibilidade de obtenção de conhecimento pela sensibilidade, a qual ele realiza analisando a dureza concebida enquanto resistência, em dois textos distintos⁶³. O que a sensibilidade nos fornece são informações a respeito dos atributos secundários dos corpos materiais (peso, cor, dureza, massa), atributos os quais podem ser abstraídos da substância corpórea sem que ela deixe de existir, pois são derivados da determinação ontológica mais básica.

Na medida em que a apreensão sensível não é capaz de dar a conhecer o ser das coisas materiais, o modo de acesso que Descartes considera para apreender os entes cujo ser é a extensão se dá pela via da *intellectio*, “ao puro e exclusivo conhecimento pelo entendimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 224), via de acesso que ele herda sem questionamentos conforme o domínio da ontologia antiga sobre ele⁶⁴. Quando assume o conhecimento pela “*intellectio*” como via de acesso ao “mundo”, Descartes pretende ao mesmo tempo criticar o acesso pela “*sensatio*”. O entendimento tem vantagem sobre a sensação, na busca pelo ser, por um lado, pois a sensibilidade não fornece conhecimento objetivo do “mundo” e, por outro, se abstrairmos os atributos percebidos pela sensibilidade, o que resta no ente, o que ainda permanece é sua natureza ontológica. Entretanto, não é toda e qualquer forma de *intellectio* que Descartes considera para a apreensão do ser, mas especificamente no sentido do conhecimento físico-matemático (SZ 95).

O conhecimento físico-matemático concebe o ser dos entes na medida em que ele é o modo de apreender os entes que também permite apreender de uma forma certa e segura o ser do ente que é apreendido. O ente a ser apreendido pela matemática é aquele que “é o que sempre é o que é” (SZ 95). Em outros termos, podemos pensar como sendo aquilo que não muda, que não varia, que permanece o mesmo. Qual “ser” é possível de apreensão satisfazendo o modo do conhecimento matemático nesse ente? “O ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do constante permanecer” (SZ 95). Ou seja, o conhecimento matemático acessa no ente aquilo que tem o caráter da permanência constante (= subsistência), ou melhor, isto que a

⁶³ Heidegger insurge-se com duas observações críticas a respeito do caso da dureza enquanto resistência analisado por Descartes. Acusa Descartes de interpretar a experiência do “tocar” mecanicamente (2006, p. 225-226) e observa que Descartes não concebe adequadamente o modo da percepção (SZ 96-97).

⁶⁴ “Descartes não necessita pôr o problema do acesso adequado ao ente intramundano. Sob o incontestado domínio da ontologia tradicional já se decidiu de antemão qual o autêntico modo de apreensão do propriamente ente. Ele reside na ‘intuição’, em sentido amplo, do qual o ‘pensar’ é somente uma forma de execução fundada na intuição” (SZ 96, modif.).

matemática acessa é o que propriamente constitui o ser do ente⁶⁵. Na ontologia cartesiana, é a *remanens capax mutationum*, aquilo que se mantém apesar de todas as modificações, isto é, a substância extensa.

Não obstante, a primazia conferida ao conhecimento matemático só é conferida a tal modo de conhecer, pois de antemão a ontologia cartesiana prescreve ao “mundo” seu ser, dada “a orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz um sentido excepcional” (SZ 96). Desde a ideia de ser herdada da ontologia tradicional antigo-medieval como permanente subsistir e que opera implicitamente na ontologia das substâncias, molda-se adequadamente uma ideia de conhecimento cujo critério é a certeza (e segurança) na apreensão do ser dos entes (a matemática), Descartes prescreve ou ainda impõe ao “mundo” seu verdadeiro ser, ou seja, atribuiu ao “mundo” a extensão, não deixando que o mundo mostre se por si mesmo. Estabelecida assim a vinculação da ontologia da *res extensa* com a ontologia tradicional, ou seja, que a primeira move-se em suas problemáticas sob as determinações ontológicas da subsistência, o que também faz com que se estabeleça a primazia ao conhecimento físico-matemático para acesso ao ser dos entes, posso passar a consideração do aspecto geométrico presente na ontologia da *res extensa*.

A extensão tem um caráter duplo na ontologia cartesiana⁶⁶. Por um lado, a extensão determina ontologicamente o “mundo”. Ela é uma propriedade fundamental e necessária da matéria, para que esta seja o que é e seja acessível pelo conhecimento físico-matemático. Por outro lado, ela também é simbólica, o que significa que recai como objeto de estudo da geometria. A geometria não é uma ciência empírica, não estuda a matéria física, nem os entes vivos, mas sim o espaço puro, os entes conforme o modo de ser da consistência (*Bestand*)⁶⁷. Que esse espaço da geometria seja adjetivado como “puro” significa que é considerado livre de matéria⁶⁸. Estruturado basicamente pela abstração da matéria, de seus atributos e das qualidades sensíveis perceptíveis, esse espaço é destituído de diferenças, ou seja, é puramente

⁶⁵ “Somente o que no mundo pode ser determinado matematicamente é verdadeiramente cognoscível nele, e somente o matematicamente cognoscível é o verdadeiro ser. Esse verdadeiro ser, conhecido, porque para Descartes *verum ens* equivale a *certum ens*, é o verdadeiro ser do mundo. O que é um modo concreto, isto é, possível de conhecimento do mundo, inteligível enquanto natureza, é tomado por definição a priori do ser verdadeiro do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 227, trad. minha).

⁶⁶ Cf. Elden (2006, p. 135, trad. minha): “Como Jacob Klein, ex-estudante de Heidegger, mostrou, ‘a extensão tem um caráter duplo em Descartes: ela é ‘simbólica’ – enquanto um objeto da álgebra geral, e ela é ‘real’ – enquanto ‘substância’ do mundo corpóreo-material. [...] O conceito de extensão não é simplesmente uma propriedade geométrica, mas também uma propriedade física. De fato, como Heidegger reconhece, ela é para Descartes ‘a determinação ontológica fundamental do mundo’”.

⁶⁷ Cf. Heidegger, 2012a, p. 81.

⁶⁸ Cf. Heidegger, 2011, p. 64.

homogêneo. Desse modo, em tal espaço, os corpos materiais são abstraídos e representados apenas em termos das posições que ocupam simultaneamente. As posições dos corpos podem ser fixadas em um sistema de pontos, formando um plano de coordenadas. Tomadas simultaneamente em absoluto, as posições permitem o estabelecimento das medidas, da determinação da distância métrica que há entre uma posição e outra⁶⁹.

Com essa sucinta caracterização do espaço homogêneo, ainda não se esclarece a relação entre a extensão como traço ontológico e a extensão como aspecto simbólico da geometria. Para estabelecer esta relação convém recorrer às reflexões de Heidegger sobre na conferência *Construir, habitar, pensar*. O trecho que mais nos importa aqui discute a relação entre espaço e extensão. Parte-se da consideração de que o lugar onde as coisas estão pode ser reduzido a uma simples posição e entre essas pode ser determinado metricamente um intervalo. “Intervalo” em latim é dito como *spatium*⁷⁰, um espaço-entre. No espaço representado como *spatium*, ou seja, estruturado por meras posições e intervalos entre coisas, pode-se conceber distâncias métricas e qualquer posição pode ser ocupada por qualquer coisa. O *spatium* ainda é ocupado por coisas, que estão em posições e relações de distâncias entre si, mas dele podem ser abstraídas as relações de altura, largura e profundidade, ou seja, ser formalizado ao modo matemático. O que é abstraído aqui pode ser representado como a multiplicidade pura das três dimensões.

No entanto, aquilo que institui esse espaço tridimensional não é por sua vez determinado pelos intervalos matematicamente, mas o inverso, conforme afirma Heidegger: “O que dá espaço não é mais nenhum *spatium*, e sim somente uma *extensio* - extensão. Como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez, a saber, em relações analíticas e algébricas” (HEIDEGGER, 2012c, p. 135). Note-se que é estabelecida uma genealogia, a qual principia pelo espaço enquanto extenso, desde um procedimento de abstração, que deixa emergir as relações matemáticas (analíticas e algébricas), sob as quais se constroem a multiplicidade de dimensões, já no âmbito do *spatium*. O fundamental é a *extensio*, que pela sua própria definição enquanto altura, largura e comprimento, é quem institui um tipo bem específico de espaço, o *spatium*, o espaço puro homogeneizado, sem qualidades e diferenças, um espaço onde os corpos podem ser abstraídos e reduzidos a meras posições, apreensível pela geometria: “A isso que matematicamente se dá espaço pode-se chamar de ‘o’ espaço”

⁶⁹ Tomei em consideração as indicações que Heidegger apresenta sobre os conceitos e estruturas básicas do espaço homogêneo seguindo as definições de Leibniz, qualificadas como essencialmente mais desenvolvidas que em Descartes, cf. Heidegger, 2006, p. 293-4.

⁷⁰ Um intervalo foi sempre espaçado mediante meras posições. O espaço arrumado pelas posições é um espaço bem específico. Enquanto intervalo, enquanto estádio é aquilo que se diz com a palavra latina “*spatium*”, ou seja, um espaço-entre (HEIDEGGER, 2012c, p. 134-5, *adaptação minha*).

(HEIDEGGER, 2012c, p. 135). O movimento cartesiano, como tento demonstrar, é aquele que estabelece que o “mundo” material é ele mesmo espacialmente geométrico em seu cerne, a fim de ser passível de articulação matemático-geométrica⁷¹.

Esse espaço homogêneo que é o “o espaço puro da métrica, da geometria”, também permite “calcular os processos dinâmicos da natureza considerando-os meras mudanças de posição no tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 288, tradução minha.). O que a citação informa é que o espaço da geometria que é instituído pela extensão, enquanto determinação ontológica, serve de fundamento para ciências da natureza. O estabelecimento do espaço homogêneo irradiado pela materialidade e fundamento da natureza⁷² é algo fundamentalmente positivo. Duas são as razões para Descartes ter estabelecido a extensão como fundamento da natureza. Por um lado, contrapor-se à explicação da natureza dada pela escolástica medieval (a qual admitia a existência de forças ocultas), e por outro lado, permitir que um verdadeiro conhecimento científico, o matemático, pudesse determinar as coisas da natureza, seus processos e seu movimento (HEIDEGGER, 2007a, p. 103). O que Descartes garante com a atribuição à natureza material da determinação ontológica de *res extensa* é que “o ser do mundo não é senão a objetividade da apreensão da natureza que se obtém através da medição e do cálculo” (HEIDEGGER, 2006, p. 227, tradução minha), ou seja, pela física matemática⁷³.

Note-se bem, que isso não é algo que Heidegger estaria simplesmente atribuindo ao projeto filosófico de Descartes, mas é o objetivo expresso por ele mesmo no último artigo do livro *Princípios da Filosofia*, ainda na parte dedicada às coisas materiais. Podemos observar na citação que segue esse objetivo:

nas coisas corporais a única matéria que conheço é aquela que pode ser dividida, representada e movimentada de todas as maneiras possíveis, isto é, aquela matéria a que os geômetras chamam quantidade e que é objeto das suas demonstrações; [...] ao tratar deste assunto só tomarei por verdadeiro aquilo que tiver sido deduzido com tanta evidência que poderia ser considerado demonstração matemática. E uma vez que este processo permite explicar todos os fenômenos da Natureza, como se verificará pelo que segue, não penso que devamos aceitar outros princípios na Física, nem aliás devemos desejar outros para além daqueles que aqui se explicam (DESCARTES, 1997, P II, art. 64).

⁷¹ Desdobre com maiores detalhes, na sequência, a indicação de Cerbone, o qual afirma que “O mundo material cartesiano é fundamentalmente um mundo no qual espacialidade é articulável em termos geométricos precisos” (CERBONE, 2000, p. 129, tradução minha).

⁷² As “[...] definições das estruturas básicas do espaço homogêneo do mundo que servem de fundamento da natureza” (HEIDEGGER, 2006, p. 294, trad. minha), ou ainda, “[...] a estrutura do espaço homogêneo tal como se pressupõe nas ciências da natureza” (HEIDEGGER, 2006, p. 295, trad. minha).

⁷³ “A física é agora, frente ao conhecimento da natureza da Antiguidade e na Idade Média, *física matemática*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 227, trad. minha).

A citação, de forma resumida, aponta que Descartes admite que a única materialidade natural que ele concebe é aquela articulável em termos geométricos quantitativos. A admissão de tal procedimento colabora para que se possam explicar todos os fenômenos da natureza. Assim, a extensão serve como fundamentação ou pressuposto para a constituição do domínio das ciências da natureza, ou seja, para a fundamentação de uma ontologia regional⁷⁴. Desde o pano de fundo da ontologia da subsistência constante, Descartes realiza o que Heidegger denomina de transposição filosófica da “ontologia tradicional para a moderna física matemática e para seus fundamentos transcendentais” (SZ 96).

O que fica estabelecido, assim, serve para atestar que o predomínio da ideia de ser enquanto permanente subsistir fornece uma caracterização extrema do ser do ente intramundano, e isso tem por consequência que ficasse impossibilitada a descoberta de “uma problemática ontológica originária do Dasein e impede que ele veja o fenômeno do mundo, reduzindo a ontologia do ‘mundo’ à ontologia de um determinado ente intramundano” (SZ 98. modif.)⁷⁵. Isso tudo se dá devido a Descartes movimentar-se sobre os pressupostos da ontologia tradicional antigo-medieval. No entanto, Descartes também exerce forte influência sobre a filosofia subsequente. Assim, antes das observações conclusivas que encerram a confrontação com Descartes no parágrafo 21, encontra-se uma breve análise que considera a influência cartesiana nas ontologias modernas posteriores⁷⁶. Embora para os propósitos da análise da espacialidade, as seguintes observações propriamente não acrescentam elementos relevantes, mas introduzem temáticas que surgirão no próximo capítulo.

Mesmo sem ter visão de seus fundamentos ontológicos, pode-se considerar que a ontologia cartesiana teria alcançado a caracterização ontológica do estrato fundamental do “mundo”, a natureza material enquanto *res extensa*, sob a qual se fundamentam os demais estratos dos entes⁷⁷. Nesse sentido, o ser de outros entes com os quais nos encontramos no mundo, como os entes vivos, os utensílios e, inclusive, a nós mesmos, nada mais seriam do que natureza material em seu estrato ontológico fundamental acrescidos da devida complementação ontológica, que lhes conferiria identidade e especificidade. Nesse modo de

⁷⁴ “Se consideramos o trabalho de Descartes pensando na constituição das ciências matemáticas da natureza, isto é, a elaboração da física especificamente matemática, então, não resta a menor dúvida, suas reflexões tem uma significação positiva fundamental.” (HEIDEGGER, 2006, p. 231, trad. minha).

⁷⁵ “Descartes apreende o ser do ‘Dasein’, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, do mesmo modo como apreende o ser da *res extensa*, enquanto substância” (SZ 98).

⁷⁶ Sigo as observações de Rubio, 2015, p. 106-107.

⁷⁷ Cf. Dreyfus (1991, p. 125ss) trata-se de um modelo ontológico reducionista, não somente no sentido de que reduz a abundância do real a somente um estrato básico, mas também por que reduz as formas de encontro com a natureza somente ao acesso teórico-cognoscitivo.

proceder, se edificariam teoricamente todos os estratos da realidade, ou seja, se chegaria à determinação desses tipos de entes, que não seriam tão somente coisa material.

Esse modelo, que Heidegger toma para análise, são as concepções de ontologias estruturadas de forma estratificada, em uma versão específica, a saber, aquela em que os entes são complementados com predicados de valor sobre o estrato natural⁷⁸. O caso analisado, aquele dos entes utensiliares, é tomado em consideração uma vez que esse modelo ontológico contrapõe-se às análises fenomenológicas, levadas a cabo por Heidegger, que determinam o ser dos utensílios. Assim, conforme o modelo de ontologia estratificada, a natureza material é o estrato fundamental, determinada pela extensão, e sobre esta repousam os atributos, que são as modificações quantitativas da extensão (peso, dureza etc.); sobre as modificações quantitativas fundam-se as qualidades específicas do belo, feio, utilizável, inutilizável, as quais são consideradas como predicados de valor, que transformam a coisa natural material em um bem, ou seja, uma ferramenta ou utensílio. Portanto, a ontologia cartesiana possibilitaria mediante uma complementação ontológica explícita pela reconstrução teórica da passagem de uma coisa natural para uma coisa utensiliar, ou seja, determina-se, assim, a diferença ontológica entre as coisas naturais e as coisas utensiliares.

Não obstante, esta complementação não fornece resposta a respeito da questão sobre o ser dos utensílios, pois “valores” são determinações subsistentes da coisa material-natural (SZ 99). Esse modelo de fundamentação é ilustrado no parágrafo 19 do curso editado como *Ontologia - Hermenêutica da Facticidade*. O exemplo também é significativo em função da referência explícita a questão espacial - e que será retomada no próximo capítulo. No trecho abaixo, tem-se a redução da coisa utensiliar até o estrato fundamental de coisa natural material, a fim de ressaltar a seguir os predicados de valor⁷⁹. Trata-se de uma descrição denominada de “imprecisa” em relação ao encontro com uma mesa:

Trata-se de uma coisa no espaço; enquanto tal coisa espacial é também algo material. Pesa tanto, tem tal cor, tal forma, a tampa é quadrada ou redonda; mede tanto de altura, tanto de largura, sendo sua superfície suave ou rugosa. É possível desfazer a coisa em pedaços, é possível queimá-la ou destruí-la de qualquer outra maneira. [...]

O modo de ser dessa coisa determinada e concreta em carne e osso proporciona a possibilidade de deduzir algo acerca do sentido ontológico e realidade de tais objetualidades. Tais objetualidades são propriamente as pedras e demais coisas da natureza. No entanto, quando é vista com uma maior proximidade, a mesa é algo mais; ela não é somente coisa espacial e material, mas está também provida de determinados predicados de valor: está bem feita, é útil e funcional; é um aparato, um móvel, uma peça de mobiliário. O domínio universal da realidade pode ser dividido, portanto, em dois reinos: coisas naturais e coisas de valor, tendo sempre as

⁷⁸ Cf. Dreyfus (1991, p. 128ss) realiza uma crítica às versões de cognitivismo.

⁷⁹ Também cf. Heidegger, 2006, p. 56ss.

coisas de valor, enquanto substrato de seu ser, o ser como uma coisa natural. O ser próprio da mesa é: coisa material no espaço (HEIDEGGER, 2012b, p. 93-94).

Não me deterei em analisar os detalhes da citação. Por ora, ela serve bem aos propósitos de ilustrar o modelo ao qual Heidegger se contrapõe. Assim, o que é falho nesse modelo de fundamentação é que a complementação ontológica não dá conta de explicar o que pretende, ou seja, a diferença entre coisa natural e coisa utensiliar, pois não determina o ser dos utensílios, apenas informa a matéria da qual é composto ou fabricado. Os predicados de valor ou funcionalidades acrescentados à materialidade para especificá-la são determinações ônticas já presentes no ente. Ou seja, os valores e funcionalidades são determinações que subsistem na coisa natural, não sendo algo propriamente distinto dela. Dessa forma, os “valores” ou “funcionalidades” também pressupõem o modo de ser da subsistência. Ademais, esta complementação já vem exigida desde nossa experiência pré-fenomenológica com tais coisas utensiliares, uma vez que somente desde a natureza material não se conseguiria uma caracterização ontológica adequada. Assim, não se chega à explicação do significado ontológico próprio do ser dos valores, e nem do ser dos utensílios (SZ 99).

Do ponto de vista do marco da confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana, chega-se ao fim tal empreendimento, que tinha por objetivo mostrar que essa ontologia mantém-se vinculada às determinações ontológicas do modo de ser da subsistência (permanente subsistir), advindos tradição antigo-medieval, e repassada para as ontologias modernas posteriores. Os resultados alcançados são que não se chegou a garantir a mostraçã do mundo enquanto fenômeno, nem suas estruturas ontológicas, nem as do *Dasein*, nem dos demais entes intramundanos (SZ 101)⁸⁰. Por ora, é importante entrelaçar de modo mais evidente a análise sobre a espacialidade subsistente-geométrica no interior da confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana, pois daqui emergem questões que teremos de abordar nos próximos capítulos.

2.2.3 Avaliação sobre a confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana e as implicações para o estudo da espacialidade

No plano de uma ontologia com pretensão de universalidade, Descartes restringe o campo do questionamento sobre o “mundo” apenas ao ser da natureza. Ao mundo não é deixado que mostre-se em seu ser, pois de antemão a ele já se atribuiu um ser, extensão

⁸⁰ E mais do que isto, pois acentuou a tendência de que a determinação do “mundo” seria respondida pela via do questionamento das coisas naturais e materiais, as quais seriam as que primeiro comparecem (SZ 100).

identificada a espacialidade, com vistas a criação da condição de possibilidade de que um sujeito aprenda o ser da natureza através do conhecimento matemático. Com isso, os fenômenos do mundo e a mundaneidade não são investigados⁸¹, sendo, portanto, *passados por alto* (SZ 65). Com isso, veda-se a possibilidade de apreensão da constituição fundamental do ente que somos nós mesmos, *Dasein*, os existentes, os quais têm como momento estrutural constituinte o mundo.

Por outro lado, tendo em vista a constituição das ciências da natureza⁸², a espacialidade extensa é válida enquanto pressuposto para a fundamentação ontológica do domínio dos naturais para que possam ser investigados cientificamente⁸³. Por estar a espacialidade vinculada aos fundamentos dessa ontologia, isso nos *faz ver em certo sentido* que a espacialidade é um constituinte do mundo. Esta é uma indicação importante, pois significa que uma investigação sobre o fenômeno do mundo não pode ignorar a espacialidade. No entanto, a nova investigação, como veremos, já não mais se balizará por uma espacialidade idêntica à extensão, nem assumirá que essa determine o ser do mundo e, muito menos, que sob ela os diversos traços da realidade se fundamentem⁸⁴.

Desta forma, mesmo sendo a espacialidade extensa constitutiva dos entes intramundanos, ou seja, que a extensão é a determinação ontológica da *res corporea*, não seria possível salvar a análise cartesiana do “mundo”, pois com isso também não se alcança a determinação espacial dos entes intramundanos. Mesmo que se reconheça que as meditações cartesianas sobre a extensão desde a *res corporea* tenham certa justificação fenomênica⁸⁵ (SZ 101), desde ela somente institui-se um tipo bem específico de espaço, a saber, aquele subsistente-geométrico (estruturado pela homogeneidade e isotropia, com distâncias, posições e dimensões), o qual presta-se a apreensão em sua objetividade pura pela geometria e/ou fundamenta as ciências positivas para a realização das medições dos processos naturais. Assim, nos termos de Heidegger, “recorrer a ela [extensão] não faz com que se possam conceber ontologicamente nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade primeiramente

⁸¹ “Não se pergunta ao mundo acerca de sua mundaneidade tal como imediatamente se mostra, para determinar assim o que é a espacialidade, senão que, ao contrário, se coloca como fundamento uma ideia concreta de espaço ou uma ideia concreta de *extensio*” (HEIDEGGER, 2006, p. 227, trad. minha).

⁸² “Não por isso deixa de ser válida e de ter seu direito a possibilidade de definir primariamente o mundo em função da extensão e da espacialidade, com vistas a certa objetividade no conhecimento da natureza; isso nos faz ver que em certo sentido a espacialidade é inerente ao mundo, é um elemento constituinte do mundo” (HEIDEGGER, 2006, 279-80, trad. minha).

⁸³ Faz-se referência à segunda acepção de “mundo” enquanto ontológico-categorial, cf. SZ 64.

⁸⁴ “Com isso não se está dizendo, como pretendia Descartes, que o ser do mundo possa ser definido a partir da espacialidade, que todos os demais traços possíveis da realidade do mundo estejam fundados na espacialidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 279, trad. minha).

⁸⁵ Evidência que parte desde como as coisas do mundo se mostram. Cabe retomar as análises em SZ 90-91.

descoberta do ente que comparece no mundo circundante, nem ainda menos a espacialidade do Dasein ele mesmo” (SZ 101, modif.). A extensão inviabiliza que modos de espacialidades distintos ao que ela institui mostrem-se como tais, que sejam passíveis de descoberta e consequente apreensão teórica.

Em síntese, findada a confrontação hermenêutica crítico-destrutiva com a ontologia cartesiana na Analítica de *Ser e Tempo*, uma série de resultados negativos foram obtidos. Tendo em vista que a ontologia cartesiana se move subsumida a um único modo de ser, aquela da subsistência, vislumbramos que a extensão enquanto determinação ontológica do “mundo” não permite que esse mostre-se enquanto fenômeno, mundo que é constituição fundamental dos existentes. Com isso, observou-se também que nem mesmo os entes que imediatamente comparecem mostram-se naquilo que propriamente são. Descartes não obtém com a extensão o genuíno ser do mundo, e com o recurso a predicados de “valor” não determina adequadamente o ser dos entes que imediatamente comparecem. Agregado a isso, por fim, a extensão institui unicamente o tipo específico de espacialidade homogênea, aquela de cunho subsistente-geométrico, onde os entes estão em posições no espaço extenso homogêneo, em relações de distâncias métricas entre si.

Nesse capítulo, desde o interior da confrontação hermenêutica crítico destrutiva dos fundamentos da ontologia cartesiana do “mundo” enquanto extensão, tratei de trazer a primeiro plano a concepção de espacialidade subsistente-geométrica, a qual não recebe abordagem explícita e sistemática, o que justifica também a atenção aqui recebida. O resultado obtido das análises foi que a extensão institui um tipo de espacialidade bem específica, a espacialidade subsistente-geométrica, a qual não deixa que outras formas de espacialidade mostrem-se desde si mesmas. Faz-se necessário, então, avançarmos para considerações que permitam que esses modos distintos de espacialidade se mostrem e possam ser apreendidos. No próximo capítulo, assim, a tarefa é apresentar desde uma abordagem fenomenológica do mundo, as bases para se obter distintas formas de espacialidade e, em específico, apresentar a determinação fenomenológica da intraespacialidade dos utensílios.

3 A FENOMENOLOGIA DA ESPACIALIDADE UTENSILIAR DESDE A MUNDANEIDADE DO MUNDO

Por meio do estudo da confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana, tarefa empreendida no capítulo anterior, tentei colocar em evidência o que significa afirmar que essa confrontação nos dava um ponto de apoio negativo para as análises positivas das espacialidades, a saber, conforme o modo de ser dos entes do mundo circundante e o modo de ser dos existentes. Apontei, ao final do capítulo anterior, uma série de resultados negativos que alcançamos. Dentre esses resultados, obteve-se a tese programática de que as outras formas de espacialidade enunciadas, que pretendo desenvolver especificamente nesse e no próximo capítulo, não podem ser concebidas através do recurso à extensão.

Assim, pretendo abrir o campo de acesso e assentar as bases, desde a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, como ela se dá na Analítica Existencial, para os estudos das espacialidades não geométricas. Em específico, neste capítulo, pretendo apresentar somente a estrutura de mostraçãõ espacial dos entes que comparecem no mundo circundante pertencentes ao modo de ser dos disponíveis. Essa discussão insere-se no contexto do problema do fenômeno do mundo, o qual foi passado por alto na ontologia tradicional, conforme percebemos no estudo de caso da ontologia cartesiana. Previamente, o uso terminológico que passa a ser feito agora da palavra “mundo” não é mais equivalente ao sentido que se apresentava na ontologia cartesiana. Especificamente, quando o mesmo for utilizado para referir-se ao conceito presente nessa ontologia será utilizada a expressão “mundo ôntico natural”. Quando indicado apenas como termo referente ao fenômeno do mundo, o qual tem de ser elucidado, se utilizará a grafia entre aspas. Esses esclarecimentos conceituais serão feitos ao longo do capítulo.

Esse capítulo, assim, não pode deixar de apresentar os traços gerais do fenômeno do mundo e da busca de sua estrutura ontológica, a mundaneidade, questões que são alcançadas apenas pela apresentação da abordagem fenomenológica que caracteriza os entes que primeiro comparecem no horizonte do mundo, os entes pertencentes ao modo de ser da disponibilidade, os quais pretendo mostrar em sua espacialidade inerente. Dessa forma, não é meu foco a reconstrução exaustiva da fenomenologia do mundo pela via da cotidianidade⁸⁶, tal como

⁸⁶ Heidegger realiza mais duas abordagens do conceito de mundo além da abordagem “genealógica” pela via da cotidianidade efetuada em *Ser e Tempo*. No curso editado como *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger investiga tal questão desde uma via comparativa entre três teses: “a pedra é sem mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “o homem é formador de mundo”; no curso editado como *Princípios metafísicos da lógica*, também aborda esse conceito desde uma perspectiva histórica. Para uma síntese dessas abordagens, Cf. Heidegger, 2011, p. 228-230.

exposta na Analítica existencial, mas apresentar minimamente os elementos imprescindíveis dessa, a fim de que a espacialidade do modo de ser da disponibilidade possa ser evidenciada.

Integralmente, esse capítulo está escrito para ser considerado apenas em função de si mesmo, tendo como meta principal a apresentação da espacialidade utensiliar e dos passos que conduzem a ela. Contudo, ele também é etapa preparatória e necessária para os desenvolvimentos que veremos no capítulo subsequente, que tratarão da estrutura de mostraçã da espacialidade existencial e que complementa a espacialidade utensiliar. Ao considerar o panorama da Analítica existencial, estamos no interior da investigação da constituição fundamental dos existentes enquanto ser-no-mundo, a qual tem o fenômeno do mundo como momento estrutural. Antes, sobretudo, tecerei algumas considerações programáticas sobre o estudo do espaço vivido, considerações que delimitarão as investigações, principalmente, desse capítulo, mas que também orientarão as análises que serão realizadas no próximo capítulo.

3.1 CONSIDERAÇÕES PROGRAMÁTICAS SOBRE O ESTUDO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DO ESPAÇO VIVIDO

A ontologia cartesiana concebeu o “mundo” enquanto uma totalidade de entes espacialmente extensos que permanecem contrapostos a um sujeito cognoscente (em postura cognitiva), no marco da consideração teórica do sujeito-objeto. A relação espacial dos entes do interior do mundo ôntico natural ficava formalmente caracterizada pela relação categorial de inclusão do “estar dentro” (SZ 101), onde os entes estão como que justapostos uns aos outros. De modo geral, na ontologia cartesiana, o mundo em sentido ôntico natural tem caráter espacial, pois subsistia no espaço. Em Descartes, a instituição do caráter espacial se dá pela via da extensão, desde a qual se configura um tipo específico de espaço, aquele subsistente geométrico. Ao se retomar a tipologia anteriormente estabelecida, essa concepção exemplifica um tipo de espaço objetivo (SCHATZKI, 2007, p. 35-36).

No entanto, conforme já apontado, a afirmação programática negativa de Heidegger sobre as espacialidades não somente estabelece que há distintas formas de espacialidades irreduzíveis entre si – do mundo, dos entes que comparecem e dos existentes –, mas para que elas se mostrem, se fenomenizem desde si mesmas, é preciso que elas não sejam concebidas desde a extensão, o que por consequência significa que os conceitos característicos e suas estruturas não podem ser reutilizados para essas outras formas de espacialidade. Por outro lado, Heidegger está requisitando que o espaço objetivo cartesiano instituído pela extensão

seja considerado o tipo de espacialidade reservado somente ao modo de ser da subsistência, e não mais a forma onibarcante e única de espaço, caracterização aplicável também aos entes de outros modos de ser. A extensão, afinal, não dá conta de explicar a mostração espacial inerente aos entes pertencentes a outros modos de ser, tampouco a nossa relação espacial com os mesmos no âmbito de nossa experiência cotidiana imediata e pré-científica, ou seja, no âmbito do espaço vivido.

Conforme se sabe, Heidegger nunca utilizou o termo espaço vivido, mas se pode situar suas análises como pertencendo fundamentalmente a essa categoria (SCHATZKI, 2007, p. 37). Em específico, são análises concernentes ao espaço vivido no sentido do espaço da experiência humana prática (*human experientially acting*)⁸⁷. Esse espaço é configurado pela presença de duas formas de espacialidades manifestas que são distintas e irreduzíveis entre si e a outras, mas que estão intimamente relacionadas. Farei uso, assim, do termo “espaço vivido” enquanto recurso para designar conjuntamente as estruturas de mostração dessas duas espacialidades na experiência prática, ou seja, das estruturas de mostração das espacialidades dos entes utensiliares, a qual está correlacionada com a estrutura da espacialidade existencial, concernentes, respectivamente, aos modos de ser da disponibilidade e da existência. Essas espacialidades vividas recebem desenvolvimento detalhado para que se mostrem conforme seus específicos modos de ser, no interior da Analítica Existencial, desde uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, especificamente nos parágrafos 22-24, logo após a confrontação com a ontologia cartesiana da extensão (19-21).

Com a via de acesso pela extensão negada para a manifestação de outras formas de espacialidades, específicas a seus modos de ser, a pergunta imediata que emerge é sobre qual base que é possível apreendê-las teoricamente. As afirmações programáticas positivas de Heidegger sobre a investigação das espacialidades vividas, tanto dos utensílios quanto dos existentes, estabelecem que:

- a) Somente sob a compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial do Dasein se faz possível a intelecção da *espacialidade existencial do Dasein* (SZ 56);
- b) A espacialidade existencial somente se faz fenomenicamente visível como sinalizado pelo momento estrutural do ser-em (12) desde o esclarecimento do caráter espacial que é inerente ao mundo circundante (SZ 66);

⁸⁷ De forma precisa, Schatzki faz a distinção de ao menos quatro sentidos possíveis atribuídos ao termo “espaço vivido”: 1) os aspectos do mundo que participam do fluxo contínuo da experiência; 2) o espaço que pertence à experiência ela mesma; 3) o espaço da experiência prática; 4) o espaço que envolve a vida humana. Segundo Schatzki, na obra heideggeriana podem ser encontrados estudos referentes aos espaços vividos nos sentidos 3 e 4 (2008, p. 35-36).

- c) O caráter espacial do mundo circundante deve ser evidenciado desde a obtenção da estrutura ontológica da mundaneidade do mundo (SZ 66);
- d) O ente intramundano que comparece no mundo circundante (os utensílios) também está no espaço, assim, o circundante do mundo circundante, a espacialidade desse ente que comparece se fundamenta na mundaneidade do mundo, ao invés de ser o mundo que subsiste no espaço (Descartes) (SZ 101);
- e) A espacialidade específica dos utensílios que comparecem no mundo circundante precisa ser evidenciada em conexão ontológica com o mundo (SZ 101);
- f) Sob a base da espacialidade vivida que o espaço se torna ele mesmo acessível ao conhecimento (SZ 111).

Pode-se observar, desde esses tópicos, o estabelecimento de uma série de relações de dependência que possibilitam a caracterização teórica da espacialidade existencial, através do esclarecimento da espacialidade dos entes que comparecem no mundo circundante, sendo que isso somente se torna possível ao se alcançar a mundaneidade do mundo. Apesar de aparentar ser somente uma série de passos metodológicos, a tese fenomenológico-hermenêutica geral de Heidegger a respeito das espacialidades vividas é que o mundo e os entes que comparecem no mesmo já são espaciais. No entanto, o vínculo entre espaço e mundo não se dá em termos da relação de fundamentação, mas o mundo tem caráter espacial no sentido de que a espacialidade é coconstitutiva do mundo, ou seja, é horizontal ao mesmo (RUBIO, 2015, p. 108). Isso significa que os entes que comparecem são descobertos já se mostrando enquanto espaciais em correlação com a estrutura de desvelamento espacial que pertence aos existentes (*Dasein*).

Em suma, podemos asseverar como tese programática geral que as distintas formas de espacialidades somente podem ser concebidas desde o caminho que leva a obtenção da estrutura ontológico formal do fenômeno do mundo, a mundaneidade. Dessa forma, é imprescindível termos em vista o tratamento dado ao fenômeno do mundo e a busca pela caracterização de sua estrutura ontológica em seus traços gerais, para visualizarmos a possibilidade de apreensão teórica das espacialidades vividas, sobretudo a espacialidade dos entes disponíveis, tecnicamente denominada de espacialidade utensiliar, que é a meta do presente capítulo. É preciso, então, abrir o campo de acesso ao fenômeno do mundo e à obtenção da mundaneidade, para que estejamos em condições de conceber, ao final, a espacialidade dos utensílios.

3.2 O MUNDO FÁCTICO CIRCUNDANTE: FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA PRÁTICO-OPERATIVA

A investigação sobre o fenômeno do mundo ocorre no contexto da Analítica Existencial, na primeira parte do capítulo terceiro. Tal fenomenologia pertence a um contexto maior, que concerne à determinação ontológica do momento estrutural mundo, o qual integra o fenômeno unitário da constituição fundamental do ente que somos nós mesmos, os existentes, meta da Analítica existencial, expressa no termo composto “ser-no-mundo”, um fenômeno unitário, mas passível de análise tripartite de seus elementos constituintes, dentre os quais, o mundo é um deles (ademais, ser-em e *quem*). Assim, a mundaneidade é eminentemente uma estrutura que pertence ao modo de ser da existência (SZ 64).

O caminho que leva à mundaneidade do mundo caracteriza-se negativamente por não pretender fazer ver os entes que comparecem dentro do mundo, ao modo de uma enumeração daqueles que subsistem, nem mesmo através da descrição de qualidades sensoriais ou aspectos dos mesmos, ou ainda a narração do que se sucede com sua ocorrência no mundo. Se seguisse esses passos, a investigação permaneceria no nível ôntico, não alcançando o âmbito fenomenológico que busca as estruturas ontológicas. Ademais, não é o caso da investigação tomar o caminho da consideração daquele ente que é tido como o substrato mais básico da realidade, a natureza, tal como vimos em relação à ontologia cartesiana, onde equiparava-se mundo aos entes naturais, e tratava-se de determinar ontologicamente o ser da natureza – em verdade, como visualizaremos, a natureza é um ente que manifesta-se de múltiplos modos desde dentro do mundo (SZ 63). E, por fim, também não é o caso de se buscar a determinação do fenômeno do mundo desde as coisas dotadas de valor (SZ 64), as quais são uma complementação ao substrato da natureza, como vimos anteriormente⁸⁸.

Nesses termos, se o proceder aparenta não tematizar os entes supostamente objetivos, poder-se-ia considerar que mundo seria algo de subjetivo, no sentido de particular ou próprio a cada sujeito. A meta da investigação é elucidar o fenômeno do mundo pela obtenção da mundaneidade em geral, uma estrutura ontológica originária, presente em todo e qualquer mundo, no sentido de que a mesma está pressuposta em qualquer abordagem ôntica ou científica, anterior a qualquer divisão entre subjetivo e objetivo, privado ou público. Nesses termos, o mundo não é algo de subjetivo, nem se identifica com quaisquer dos entes que

⁸⁸ “Nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais o fenômeno do “mundo”. Os dois modos de acesso ao ‘ser objetivo’ já ‘pressupõem de diversos modos’ o ‘mundo’” (SZ 64).

comparecem na experiência, nem toma como tema quaisquer pretendidos entes sem a devida atestação fenomênica.

Desde essas considerações, é preciso fixar com precisão os sentidos atribuídos ao termo ‘mundo’. Heidegger atribui quatro sentidos a esse termo, obtidas a partir de duas considerações metateóricas: a distinção entre ser e ente (SZ 6-7), e a contraposição entre os modos de ser da existência e da subsistência. Em consonância com essas considerações, emergem quatro sentidos do termo “mundo”, tal como apresentado no quadro abaixo, no qual pode-se ter uma visão de conjunto das possíveis relações e os conceitos de mundo que emergem (SZ 64-65).

DISTINÇÃO	Ente (Ôntico)	Ser (Ontológico)
Modo de ser da Subsistência	“Mundo 1” : a totalidade dos entes que pode estar dentro do mundo, grafado entre aspas (“mundo”)	Mundo 2 : pode significar a concepção ontológica dos entes do “mundo”, podendo operar também como determinação de regiões
Modo de ser da Existência (Dasein)	Mundo 3 : sentido pré-ontológico, contexto de experiência cotidiana onde um <i>Dasein</i> fático vive (público ou doméstico)	Mundo 4 : concepção ontológica que designa a estrutura da mundaneidade, a estrutura geral do contexto de experiência cotidiana

Fonte: Elaborado pelo autor, desde as indicações de RUBIO (2015, p. 90).

Já havia observado mais acima, que o fenômeno designado pelo termo “mundo” não estava mais sendo utilizado na mesma significação que tínhamos na ontologia cartesiana. Com o quadro acima, pode-se ter a visão de conjunto do afastamento que a abordagem de Heidegger pretende ter em relação aquela da ontologia cartesiana e tradicional.

1) O primeiro sentido atribuído ao termo como antes grafado entre aspas, “Mundo 1”, refere-se ao conceito ôntico natural, designando a totalidade dos entes subsistentes que podem estar dentro do mundo enquanto entes naturais (SZ 64).

2) O que está expresso pelo segundo sentido, “Mundo 2”, refere-se ao conceito ontológico natural. Nesse caso, ele pode significar o ser do ente de “Mundo 1”; podendo converter-se em termo que designa a região que abrange uma multiplicidade de entes, mundo dos objetos da matemática, mundo dos objetos naturais (orgânicos e inorgânicos) (SZ 64).

3) O terceiro sentido refere-se a um conceito ôntico-existencial⁸⁹. Esse terceiro sentido refere-se ao “aquilo em que” um existente fático “vive” (SZ 65). Esse contexto em que um existente “vive” não fica reduzido à soma das pessoas que o habitam, nem aos entes que comparecem intramundaneamente nele, como um conjunto de coisas isoladas, sejam os

⁸⁹ A qualificação de “existencial” indica os aspectos ônticos do modo de ser da existência humana.

utensílios ou as coisas da cultura, contrapostas às coisas naturais. O que se tem em vista aqui é o como do existir do *Dasein*, o que inclui seu comportar-se, tomado em sua totalidade, a respeito dos entes e a respeito de si mesmo. Por exemplo, na expressão “mundo elegante”, essa não deve ser entendida apenas como a reunião de pessoas bem vestidas ou objetos de luxo, mas aos comportamentos que os existentes têm para com aquilo que constitui essa expressão, ou seja, aquele contexto em que se movem, os hotéis, roupas. O essencial que a análise desse exemplo ressalta é a relação estabelecida entre os existentes com as coisas que comparecem ou dessas para com os existentes (HEIDEGGER, 2009b, p. 212).

Em termos formais, esse terceiro sentido é pré-ontológico e existenciário, no qual “pré-ontológico” não indica apenas o âmbito ôntico da existência, mas um estar sendo na forma da compreensão de ser, mesmo que não tematicamente apreendida. Desde esse significado pré-ontológico e existenciário emergem as possibilidades de que mundo signifique o mundo “público” compartilhado ou mundo circundante “próprio” e mais imediato (SZ 65). Heidegger salienta que tomará terminologicamente o terceiro sentido do termo, conforme fixado acima para dar prosseguimento às investigações. Irei me referir a esse terceiro sentido com o uso do termo mundo (sem aspas) ou pela expressão mundo fáctico circundante.

4) Por fim, o quarto sentido atribuído ao termo “mundo” designa o conceito ontológico existencial, que refere-se a estrutura ontológico formal da mundaneidade do mundo em geral, a qual é uma estrutura que pertence ao modo de ser da existência. Quando me referir a esse quarto sentido, utilizarei o termo mundaneidade (SZ 65).

Estaremos, sobretudo, nos movendo no prosseguimento da investigação no âmbito da acepção de mundo fáctico (Mundo 3), com vistas à obtenção da estrutura geral da mundaneidade (Mundo 4). Reitero que o mundo fáctico não se identifica nem com os existentes, nem com os entes que comparecem nele, nem com esse ou aquele em particular, nem com o conjunto dos mesmos, mas indica, sobretudo, um contexto holisticamente relacional. Temos delineado, assim, formalmente, o campo de acesso ao fenômeno do mundo.

3.2.1 O campo fenomênico de acesso

Para que a investigação fenomenológica sobre o fenômeno do mundo, a qual parte do mundo fáctico, tendo em vista a estrutura da mundaneidade, mantenha-se conforme as exigências do proceder fenomenológico, Heidegger especifica que ela precisa manter-se no horizonte da cotidianidade mediana, sendo esse o modo mais imediato de ser dos existentes (SZ 66). Isso significa que a investigação que parte do mundo fáctico fica delimitada ao nível

do mundo mais próximo, o qual é denominado de mundo circundante (*Umwelt*). Assim, a mundaneidade do mundo será alcançada desde os entes que aparecem imediatamente no mundo circundante. Duas precisões são necessárias a respeito dessa expressão. A primeira é que tal termo é utilizado comumente na Biologia, para indicar o meio ambiente ou meio vital no qual estão os seres vivos, ou ainda como o círculo sociocultural ao qual uma pessoa pertence. No entanto, não se fará referência a isso: o foco está no contexto que nos envolve e ao qual pertencemos. A segunda precisão indica que a expressão contém em si uma referência à espacialidade, dado que é constituída pela expressão "*circum*" (entorno, arredores). Contudo, observa-se que essa não deve ser concebida primariamente em sentido espacial, mesmo que tal caráter espacial pertença ao mundo circundante – e fica evidenciado, com isso, que remontamos à tese programática acima mencionada na tese “c”.

Com a delimitação do ponto de partida pelo mundo circundante, Heidegger pretende manter-se ao nível da experiência em primeira pessoa dos existentes situados no mundo fáctico. Assim, a análise mantém-se ao nível da experiência prático-operativa. A justificativa para a escolha desse campo fenomênico da experiência cotidiana, ou seja, o mundo mais próximo, é dupla. Em primeiro lugar, a imediatez da cotidianidade consiste em ela ser habitual e familiar, pois já sempre se está absorvido nela, ou seja, é o nível mais básico da experiência. Em segundo lugar, a experiência prático-operativa é originária e fundante, tendo em vista o enfoque teórico-cognoscitivo que busca a determinação de propriedades ou aspectos dos entes que não são pertencentes ao modo de ser da existência (RUBIO, 2015, p. 92-93).

A análise da mundaneidade do mundo circundante, assim, parte da consideração dos entes tal como se dão na experiência prático-operativa (SZ 66), ou seja, trata-se da determinação do ser dos entes que primeiramente aparecem no mundo fáctico circundante, sendo preciso também a explicitação da conexão ontológica de pertencimento desses entes ao mundo. Os entes que imediatamente aparecem são tecnicamente denominados de intramundados e são pertencentes a um modo de ser distinto ao da subsistência e da existência – trata-se dos utensílios, pertencentes ao modo de ser da disponibilidade. A busca pela determinação ontológica dos utensílios é abordada, na *Análise existencial*, especificamente no parágrafo 15, sobre o ser dos utensílios, e no parágrafo 16, sobre a vinculação dos utensílios ao mundo.

A experiência prático-operativa em ocupações cotidianas com utensílios no âmbito do mundo fáctico circundante é o ponto de partida da análise. Essa experiência originária e fundante é melhor evidenciada, preliminarmente, tendo em vista a exemplificação contrastiva

com o enfoque teórico-cognoscitivo ou teórico-constatativa de propriedades ou aspectos (o qual estava presente na ontologia cartesiana). Para mostrar isso, podemos nos valer do curso *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, as últimas lições ministradas por Heidegger em Friburgo, no qual nos oferece sucintamente a exemplificação contrastiva aludida acima. Nesse curso, somos apresentados à contraposição entre a descrição da experiência cotidiana originária, a qual pretende-se tematizar na sequência, e a descrição, também possível e plausível, mas distorcida da experiência cotidiana. Trata-se de dois modos do manifestar-se de uma mesa para a experiência. Em primeiro lugar, cito a denominada “descrição distorcida do cotidiano”:

Consideremos a cotidianidade mais absoluta: ao demorar-se em casa, ao encontrar-se num quarto, onde finalmente se encontra algo assim como “uma mesa”! Como isto ou aquilo que vem à mesa-encontro? Trata-se de uma coisa no espaço; enquanto tal coisa espacial é também algo material. Pesa tanto, tem tal cor, tal forma, a tampa é quadrada ou redonda; mede tanto de altura, tanto de largura, sendo sua superfície suave ou rugosa. É possível desfazer a coisa em pedaços, é possível queimá-la ou destruí-la de qualquer outra maneira. Essa coisa espacial e material, que se apresenta de tal maneira segundo os diferentes aspectos da sensibilidade, mostra-se sempre [...] de um lado determinado, de tal modo que o aspecto desse lado se funde continuamente com os outros lados, prefigurados graças a configuração espacial da coisa [...].

O modo de ser dessa coisa determinada e concreta em carne e osso proporciona a possibilidade de deduzir algo acerca do sentido ontológico e realidade de tais objetualidades. Tais objetualidades são propriamente as pedras e demais coisas da natureza. No entanto, quando é vista com uma maior proximidade, a mesa é algo mais; ela não é somente coisa espacial e material, mas está também provida de determinados predicados de valor: está bem feita, é útil e funcional; é um aparato, um móvel, uma peça de mobiliário. O domínio universal da realidade pode ser dividido, portanto, em dois reinos: coisas naturais e coisas de valor, tendo sempre as coisas de valor, enquanto substrato de seu ser, o ser como uma coisa natural. O ser próprio da mesa é: coisa material no espaço (HEIDEGGER, 2012b, p. 93-94).

Nessa descrição, a mesa aparece desde o prisma da atitude teórico-constatativa como algo material e espacial, que pode ser decomposto em partes, como um ente qualquer dentre a totalidade de entes (conforme a acepção de “Mundo 1”). Nesse modo de aparecer, já estão assumidas certas pressuposições e compromissos ontológicos, tal como ser um ente natural, sendo seu caráter utilitário como que adicionado sob esse substrato natural, de onde, portanto, a distinção entre entes naturais e entes de valor. Em suma, a mesa é determinada ontologicamente como algo material-espacial (conforme a acepção de Mundo 2), que recebendo o acréscimo de um valor e/ou funcionalidade, no meio de outros entes também materiais, adquire a identidade ontológica de um utensílio. Nessa descrição, conforme avalia Heidegger, perde-se de vista o comparecer originário dos entes no cotidiano. Em contrapartida, cito a denominada “descrição da ocupação cotidiana”:

Tomemos o “mesmo” exemplo [...]. No quarto está aí *esta* mesa aqui (não ‘uma’ mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta *para* escrever, comer, costurar ou para jogar. É algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescenta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é.

O estar aí da mesa, no quarto, quer dizer: à medida que é usada dessa ou daquela maneira desempenha tal função; esta ou aquela coisa dela é “pouco prática”, inadequada; tal outra está danificada. Agora está melhor que antes no quarto, por exemplo, possui uma melhor iluminação; antes mesmo não ficava ou estava tão bem (para...). A mesa apresenta alguns riscos aqui e ali – na mesa, as crianças fazem suas tarefas, é nela que elas se ocupam; estes riscos não são interrupções quaisquer da pintura, ao contrário: foram feitos pelas crianças e continuam sendo delas. Este lado não é o lado leste, nem o lado estreito é tantos centímetros mais curto que o outro, mas é o lado em que se senta a mulher ao anoitecer quando ainda deseja ler; nesta mesa levamos outrora uma discussão a respeito disso ou daquilo; aqui tomamos outrora tal decisão com um *amigo*, aqui foi escrito outrora tal *trabalho*, celebrou-se tal *festa*. [...] voltará a vir provavelmente ao encontro dentro de muitos anos, quando se encontrar virada ao chão, posta de lado e inutilizada, como tantas outras “coisas” [...] (HEIDEGGER, 2012b, p. 95-96, grifos do autor).

Nessa descrição, atenta-se para o modo como a mesma comparece na experiência prático-operativa desde a ocupação cotidiana com a mesma, atentando-se para o modo genuíno em que se mostra tal como um utensílio (conforme acepção de Mundo 3). Assim, a mesa não aparece como uma simples coisa material que ocupa tantos metros e volume no espaço, mas comparece como uma peça do mobiliário da casa na qual executam-se atividades e encontros, as quais estão conforme a serventia da mesa, ou seja, a mesa aparece de imediato como um utensílio, servindo para algo – e, por fim, poderá ser posta de lado quando não mais for utilizável.

Desde essas considerações, ficou delimitado, justificado e demarcado especificamente pela exemplificação contrastiva com o enfoque teórico, o campo de acesso fenomênico pelo mundo fáctico circundante desde a experiência prático-operativa (ocupações cotidianas), a qual passa pela determinação dos ser dos entes utensiliares. É, sobretudo, de importância fundamental para os propósitos desse capítulo, a consideração do caráter ontológico dos entes que comparecem na ocupação, pois ao se mostrarem genuinamente enquanto utensílios, também se manifestam suas intrínsecas espacialidades, mesmo que somente posteriormente são tomados como objetos de tematização, no parágrafo 22 da Analítica Existencial, e na parte final desse capítulo. Desde esse quadro geral, podemos passar para a consideração ontológica do modo de ser dos utensílios. Convém reiterar que estamos nos movendo nas etapas preparatórias que garantem a base fenomênica adequada para que fenômeno do mundo mostre-se genuinamente.

3.3 A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA MUNDANEIDADE DO MUNDO

3.3.1 O mundo mais próximo e os entes que comparecem

No parágrafo 15 de *Ser e Tempo*, intitulado “*O ser do ente que comparece no mundo circundante*”, o objetivo almejado é a teorização ontológica do ser dos entes que comparecem no mundo circundante mais próximo e imediato a nós, os utensílios. Terminologicamente, mantendo a relação de pertencimento a mundo circundante, esses entes são denominados de intracircummundanos. Retomando, “mundo circundante” é o termo usado para designar o mundo mais próximo e imediato em que nós estamos, ou seja, o contexto de experiências com entes instrumentais ao qual estamos familiarizados, no sentido das ocupações habituais e regulares, mas também onde aparecem outras pessoas e a natureza. Mundo circundante é, portanto, o campo fenomênico de acesso da descrição fenomenológica.

Desde esse campo temático da investigação, já pela citação da segunda coluna acima, sabemos que aquilo com que nos relacionamos no mundo circundante imediato não são meramente coisas naturais ou, ainda, coisas acrescidas de valor. Heidegger retoma o termo oriundo dos gregos, os quais referiam-se as “coisas” utilizando o termo *pragmata*, mesmo que não tenham caracterizado ontologicamente o caráter pragmático dessas “coisas”. O que aparece imediatamente no mundo circundante para a ocupação cotidiana é tecnicamente denominado de utensílio (*Zeug*). Na ocupação, portanto, aparecem as “coisas” enquanto mesas, cadeiras, telefones, livros, computadores, copos, talheres etc., com os quais estabelecemos uma miríade de tratos (SZ 67). Afinal, são com eles que estamos habituados, familiarizados e acostumados em tratar em nossa experiência imediata. Ademais, eles que manifestam-se como nível originário e primário no âmbito da experiência com entes que não são *Dasein* (existentes), o que significa que os mesmos têm de ser apreendidos no modo de seu aparecer, não desde a assunção de compromissos ontológicos quaisquer, mas desde aquele ao qual originariamente pertencem: “O modo de ser do utensílio deve ser posto em relevo. Isso ocorre pelo fio condutor da prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento, a pragmaticidade” (SZ 68, modif.)

Como eles aparecem no trato cotidiano? Qual é o correto modo de acesso aos mesmos? Não é desde uma postura teórico-cognoscitiva, a qual pretende apreender suas determinações enquanto propriedades autocontidas, retirando-os do contexto da “pragmaticidade”. Na medida em que os utensílios são aquilo que comparecem e com o qual temos de lidar, temos de apreendê-los fenomenologicamente desde seu manejo e emprego.

Em suma, é desde os comportamentos ocupacionais que o acesso fenomenológico é garantido. Cabe precisar que “ocupação” é o termo cunhado para se referir ao amplo conjunto de comportamentos que podemos ter com os utensílios, dos mais diversos tipos (SZ 56-57).

Garantido o campo temático e o modo de acesso adequado, podemos avançar para a determinação ontológica dos mesmos, ou seja, qual é o modo de ser dos utensílios. Obtém-se tal determinação sempre desde a experiência mais imediata e cotidiana de relação com esses entes. Isso significa, retomando a vivência da mesa, que temos de considerar o modo como ela nos aparece: “a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescenta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 95) O ponto é claro: utensílios aparecem como para-algo, com uma utilidade, uma serventia. No entanto, “em termos rigorosos, um utensílio nunca ‘é’ isolado” (SZ 68, modif.). Isso significa que qualquer utensílio sempre aparece em uma totalidade utensiliar. Isso é esclarecido em função de que na estrutura dessa determinação enquanto para-algo há uma remissão de algo para algo, ou seja, o utensílio aparece desde uma série de relações com outros utensílios: a caneta é um utensílio para escrever, que escreve no papel, sobre mesa, próximo à janela, de onde advém a luz que ilumina o quarto, um utensílio para residir. O que comparece, mesmo que não tematicamente, é o quarto, enquanto utensílio para morar. Nele encontram-se dispostas em arranjos utensiliares, os utensílios. Vislumbra-se aqui um caráter espacial. Não se tratam de “coisas” separadas, ou melhor, em uma relação de contiguidade espacial, preenchendo o quarto, ao modo do “estar dentro”. O quarto, por sua vez, não se mostra como aquilo que está “entre quatro paredes” em sentido geométrico-espacial, mas atematicamente como um instrumento para morar. São, sobretudo, as remissões que garantem a articulação da totalidade utensiliar, a qual é anteriormente descoberta para que apareçam os utensílios específicos. Por isso, é permitido dizer que “Antes destes [utensílios] já está descoberta em cada caso uma totalidade utensiliar” (SZ 69, modif.).

O modo adequado de emprego dos utensílios, assim, é seu próprio uso. Quanto mais utiliza-se certo instrumento de acordo com a sua finalidade, para-algo, mais originária é a relação estabelecida com o mesmo. Afirma Heidegger, “O modo de ser do utensílio, em que se manifesta em si a partir de si mesmo, nós denominamos de disponibilidade [*Zuhandenheit*]” (SZ 69, modif.). O contraponto necessário a se fazer é que não é uma apreensão teórico-cognoscitiva que é capaz de mostrar os utensílios enquanto disponíveis, em seus múltiplos para-algo, mas, sim, a circunspecção (SZ 69), o tipo de saber que conduz e assegura a ocupação cotidiana. Se recorrermos à etimologia do termo, formado pelas

partículas *circum* e *specto*, entendemos que a circunspeção é um ver com atenção os arredores, aquilo que nos rodeia⁹⁰. Pode-se considerar que o correlato intencional da circunspeção sejam os utensílios mesmos, na dinâmica de empregar e manejar um ou outro, passando a outro, conforme suas serventias. No entanto, utilizamos dos utensílios para fazer algo além deles. Nisso já se vislumbra que o emprego dos utensílios tem como meta a produção de uma obra. Os utensílios, na ocupação adequada com os mesmos, são transparentes. O correlato intencional da circunspeção é a obra.

A obra é aquilo que se quer produzir ao fazer uso dos utensílios, sendo ela a portadora da totalidade remissional do para-algo dos utensílios. Aqui, destacam-se três traços remissionais da obra, sendo os dois primeiros (A e B) referentes ao processo de produção da mesma, enquanto que o terceiro refere-se aos usuários (C). Assim, A) remissão ao “para-que”: a obra produzida remete ao para-algo de sua empregabilidade, ou seja, ela também é confeccionada tendo em vista alguma finalidade, podendo ser um utensílio (SZ 70); B) remissão ao “de-que”: a obra remete aos “materiais” que a compõem, ou seja, extraídos da natureza enquanto recurso ou fornecedora de produtos naturais: couro, aço etc. Esses produtos podem ser obtidos ou extraídos tanto dos espécimes domesticados, quanto de espécies não domesticadas. No mundo circundante, assim, pode-se ter acesso a entes que não precisam de produção, pois já sempre se encontram aí, sendo autopoieticos. No utensílio empregado, a natureza fica codescoberta como produto natural (SZ 70); por fim, C) remissão aos portadores e usuários: em primeiro lugar, a obra produzida remete àqueles que farão uso dela, sejam portadores ou usuários, tanto no sentido de ela ser confeccionada para um indivíduo específico (um relógio de pulso feito sob encomenda) ou produzida em série para uso de qualquer um (relógios de pulso são feitos de tal modo que possam ser presos nos corpos humanos, com tiras de couro etc.). Em segundo lugar, com a remissão aos portadores e usuários da obra, comparece o mundo em que os mesmos “vivem”. Nesse sentido, a obra produzida não fica somente acessível para uso no mundo privado, mas está em um mundo público. E, em terceiro lugar, nesse mundo público, a natureza do mundo circundante fica descoberta e acessível. Heidegger tem em vista enfatizar agora a manifestação da natureza não como uma matéria prima utilizada pelos produtores a fim de fabricar alguma obra, mas como algo que é codescoberto e coutilizado pelos usuários e portadores das obras e utensílios já fabricados. Ele exemplifica a descoberta da natureza na ocupação por parte de usuários ao andarem em caminhos, estradas, cruzarem pontes, habitarem edifícios, no telhado da parada

⁹⁰ Cf. Duque, 2007, p. 8.

de ônibus que protege seja do sol escaldante, seja da chuva torrencial, a iluminação pública relacionada com a presença ou ausência da luz solar, ou ainda no averiguar as horas no relógio, o qual leva em consideração a “posição do sol” (SZ 71).

Com esses elementos, já é possível resumir o modo de ser da disponibilidade. Podemos observar que a determinação ontológica dos utensílios não se dá simplesmente pela composição de aspectos físico-químicos, em suma, materiais, em que os traços fenomenológicos desenvolvidos por Heidegger sejam algo que se adicione a algum substrato material. Assim, o modo de ser da disponibilidade fica caracterizado enquanto constituição de totalidades remissionais que mostram-se de modo adequado quando nos comportamos de modo ocupacional, não tematizante, com os utensílios. A identidade ontológica dos utensílios se dá essencialmente de modo holístico, ou seja, a descoberta da totalidade utensiliar sempre é prévia a descoberta dos utensílios particulares.

Com isso, alcançamos a determinação do modo de ser da disponibilidade. Avançarei, agora, para a consideração da relação de pertencimento desses entes intramundanos ao mundo, o qual é ontologicamente o horizonte que permite que eles se manifestem. Disso se segue a possibilidade de que o mundo se fenomenize, venha a sua mostra genuína desde si. Heidegger elabora isso desde uma fenomenologia negativa. Ainda é preciso considerar essa etapa, tendo em vista os desenvolvimentos visados sobre a espacialidade dos utensílios.

3.3.2 Fenomenologia da interrupção da ocupação, o fenômeno do mundo e sua estrutura formal

O parágrafo 16 de *Ser e Tempo*, *A conformidade a mundo do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano*, tem como meta mostrar em primeiro lugar em que sentido esses entes que pertencem ao modo de ser da disponibilidade estão relacionados ao mundo. Isso é desenvolvido desde uma fenomenologia das interrupções na ocupação cotidiana. Essa fenomenologia das interrupções permite mostrar uma experiência pré-filosófica na qual a estrutura do mundo circundante, enquanto articulação global das remissões disponíveis, se apresenta, mostrando também o caráter de pertencimento dos entes disponíveis a mundo. Este parágrafo tem como objetivo maior assentar a base fenomênica para que o fenômeno do mundo resplandeça. Nas linhas que se seguem, detenho-me menos na exposição pormenorizada, para apontar os aspectos imprescindíveis que condicionam a possibilidade de abordagem da espacialidade utensiliar, chegando, por fim, ao fenômeno do mundo e a sua estrutura ontológico-formal, a mundaneidade.

O fenômeno cotidiano do qual Heidegger parte é aquele da interrupção das lidas cotidianas, onde ocorre a perturbação nas relações de remissão na totalidade utensiliar. Em outros termos, trata-se de modos nos quais a ocupação com utensílios não mais transcorre normalmente, uma vez que ela se dá de modo deficiente. Essas perturbações na ocupação com utensílios são de três tipos, as quais relacionam-se de modo deficiente com as remissões. Na ocupação,

1) há a possibilidade de que o utensílio falhe, no sentido que seja impossível utilizá-lo, não sendo possível empregá-lo conforme sua finalidade. O utensílio se mostra então como surpreendendo no sentido de chamar a atenção, pois está avariado ou quebrado (SZ 73).

2) há a possibilidade de que o utensílio não seja encontrado, mostrando-se como ausente. Trata-se dos utensílios que não estão disponíveis em função de sua falta. Com isso, ele se reveste do caráter da urgência, como extremamente necessário para que a ocupação prossiga, dado que os demais utensílios não suprem aquele que falta. Ele torna-se, nesse caráter de urgência, um utensílio importuno, de tal forma que parece perder o caráter de utensílio (SZ 73).

3) há a possibilidade de que o utensílio esteja fora de lugar, mostrando-se como um obstáculo. Nesse sentido, o utensílio em questão torna-se absolutamente não pertinente naquela situação, pois estorva a ocupação, impedindo que ela prossiga normalmente; com isso, mostra-se a insistência de algo que aí está e que requer despacho para que a ocupação siga de imediato e normalmente (SZ 73-74).

Essas perturbações na ocupação, o caráter de surpreender, da importunação e da não pertinência fazem com que de certa forma os utensílios percam sua disponibilidade enquanto utensílios, fazendo com que mostrem seus traços subsistentes, mas não reduzindo-os ao modo de ser da subsistência. Essa subsistência que se anuncia permanece estreitamente vinculada à indisponibilidade que os utensílios avariados, ausentes e que atrapalham apresentam. É preciso frisar que os utensílios não se tornam meras coisas, mas “o utensílio se torna um ‘traste inútil’, no sentido de algo de que gostaríamos de nos desfazer” (SZ 74, modif.), mas nessa tendência, o utensílio mostra-se como obstinadamente subsistindo. Claramente, esses modos deficientes do aparecer dos utensílios na ocupação cotidiana podem ser contornados desde que sejam consertados, encontrados ou removidos (realocados).

Com a obtenção desta base fenomênica surge a possibilidade de que o fenômeno do mundo possa ser finalmente visado. Isso se dá porque essa fenomenologia negativa das interrupções da ocupação cotidiana mostra não somente os utensílios em seus modos

deficientes da surpresa, da importunação e da não pertinência, mas, sobretudo, o caráter ontológico de pertencimento ao mundo do utensílio.

Os três modos de perturbação da ocupação relacionam-se com as remissões que constituem as totalidades utensiliares. Em primeiro lugar, quando o utensílio permanece no modo deficiente da impossibilidade de utilização, não empregável, pois está quebrado ou avariado, a constituição remissiva da serventia, do para-que, fica impedida de seguir retendo-se, se fazendo explícita para a circunspeção (SZ 74), mesmo que de forma atemática. Com o tornar-se patente da remissão a serventia, a serventia específica do utensílio vem a primeiro plano na circunspeção e, conjuntamente a isto, a totalidade utensiliar teleológica, na qual o agente ocupado já sempre esteve. Com isso, o mundo se anuncia (SZ 75). Em segundo lugar, quando o utensílio está no modo deficiente da ausência, há uma quebra nas conexões remissionais descobertas na ocupação circumspecta. Com a ruptura nas relações de remissão, circunspeção fica como que “perdida no vazio”, no não saber o que fazer e empregar na medida em que o utensílio necessário não está presente. Para a circunspeção, mostra-se a serventia do utensílio que faltava e sua composição, as quais antes não estavam em primeiro plano. Com isso, o mundo circundante se anuncia. O que resplandece é a abertura na qual a circunspeção ocupada, a qual se dirige sempre aos entes, sempre está, ou seja, um horizonte tácito que permite a manifestação dos entes. Tecnicamente, “abrir” e “abertura” tem o significado de estar acessível, deixar acessível (SZ 75).

O resultado obtido dessa análise é que as perturbações na ocupação mostram o caráter estrutural das remissões dos entes disponíveis, mostrando inclusive as próprias remissões. Isso significa que para que os utensílios se manifestem para a ocupação enquanto utensílios, as remissões e totalidades remissionais que estruturam a totalidade utensiliar precisam permanecer sem tematização na circunspeção ocupada. Dito em termos positivos, a circunspeção mantém-se absorvida na lida adequada com utensílios, quando os mesmos são utilizados de acordo a suas serventias na ocupação que transcorre normalmente, sem interrupções. A condição de possibilidade para que isso se dê é o não-anunciar-se do mundo. A estrutura fenomênica de mostração dos utensílios, assim, é constituída pelo traço de não chamar atenção, não surpreender. Dito de outro modo, os utensílios disponíveis manejados na ocupação adequada permanecem contidos em si, não chamando a atenção, ou seja, são transparentes, pois estão sendo utilizados para a produção da obra, a qual é a portadora da totalidade remissional. A obra, como já mencionado antes, é o correlato intencional da ocupação.

O que se mostrou até aqui, de modo negativo, via essa fenomenologia das interrupções, é a conformidade a mundo dos disponíveis, mundo que já está sempre descoberto permitindo que os utensílios compareçam intramundaneamente em totalidades utensiliares remissionais⁹¹. A conformidade a mundo, o ser-conforme na trama remissional, precisa ser entendido como uma especificação particular da relação do estar-remetido, ou seja, não é somente o traço de estar voltado para outros utensílios na trama remissional, mas estar remetido de modo conforme e adequado na trama de remissões. O traço mais formal, por assim dizer, do ser dos entes sob o modo de ser da disponibilidade é a conformidade, as quais, dado que a determinação ontológica dos utensílios é holística estão articuladas em totalidades de conformidades⁹². Com isso, mesmo que sinteticamente, alcançamos o mais alto nível de formalização do ser da disponibilidade, o qual é a condição de possibilidade para a manifestação dos utensílios na ocupação.

Há de se acrescentar, que a série de totalidades de conformidades encerra-se remontando não a mais um para-algo que serve para-isto, a serventia da caneta para escrever, mas ao “em-virtude-de” do ser-no-mundo, ou seja, a finalidades pretendidas por um agente, cito: “Mas o ‘em-virtude-de’ concerne sempre ao ser do *Dasein*, para o qual, em seu ser, está essencialmente em jogo esse ser ele mesmo” (SZ 84), ente que constitui-se ontologicamente pela necessidade de realizar-se. Isso significa que a totalidade de remissões dos utensílios são finalizadas em virtude de uma remissão a si mesmo, uma remissão ao existente (*Dasein*). Não se une duas tábuas apenas para manejar martelos e pregos, mas isto é feito para se erguer uma parede, que serve para construir uma casa, em virtude da necessidade de o existente ter moradia e abrigo para se proteger (SZ 84).

Retomando o que vimos até aqui, o existente, assim, finaliza a totalidade de conformidades, a qual é a condição de possibilidade para a articulação da totalidade utensiliar remissional que permite a mostraçã do utensílio enquanto utensílio desde a ocupação circumspectiva. Nesses termos, a ocupação adequada deixa que o utensílio se mostre como tal, ou seja, quando emprega o utensílio disponível na totalidade utensiliar para aquilo que ele serve, sua serventia, sem intervenções ou tematização. O utensílio mostra-se genuinamente na ocupação quando usado para o propósito ao qual foi produzido. A ocupação somente

⁹¹ “O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que ele é, remete a algo. Ele tem consigo o conformar-se a algo. O caráter do ser do utilizável é a *conformidade*. No ser-conforme deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do ‘com... junto...’ deve ser indicada pelo termo ‘remissão’” (SZ 84, modif.).

⁹² “Conformidade é o ser do ente intramundano, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade” (SZ 84), ademais, dado o caráter holístico, “*Qual* a conformidade que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade de conformidades” (SZ 84).

transcorre de modo normal e adequado quando deixar o utensílio ser conforme. Dessa forma, os usuários aceitam empregar os utensílios conforme aquilo para o qual servem.

No plano ôntico do emprego de utensílios, então, “deixar ser” (*sein lassen*) significa o ocupar-se fáctico com um ente disponível tal como está aí e para aquilo que serve (a caneta para escrever, o martelo para martelar etc.). Heidegger interpreta esse sentido ôntico em termos ontológicos, a fim de que possa chegar ao fenômeno da mundaneidade. Ontologicamente, o “deixar ser conforme” do utensílio significa um pôr em liberdade, no sentido do deixar manifestar-se todo e qualquer utensílio enquanto utensílio. Esse deixar ser conforme é a condição de possibilidade para que o ente intramundano utensiliar compareça como tal no mundo circundante para os existentes no trato ôntico, e não seja somente um ente que se mostre como subsistente (SZ 85). A conformidade enquanto determinação ontológica formal da disponibilidade dos utensílios é descoberta desde uma totalidade de conformidades. Como cada utensílio está inserido em uma totalidade utensiliar remissional prévia, dado o que observamos sobre a conformidade, a condição para que ele esteja acessível nestas é articulada desde a totalidade de conformidades. No utensílio que aparece na ocupação, em seu deixar ser conforme, está previamente descoberto o pertencimento a mundo desses entes (SZ 85).

Esse pertencimento anuncia que a totalidade de conformidades está em conexão ontológica com o mundo. Assim, o deixar ser que permite que um ente se manifeste enquanto tal no mundo circundante, ou seja, que o ente possa ser descoberto no mundo circundante, permitindo que tenhamos comportamentos intencionais para com os mesmos, só é possível porque as totalidades de conformidades já estão desveladas. Isso significa que os comportamentos intencionais para com entes particulares só são possíveis na medida em que estejam desveladas as condições ontológicas de identidade e determinação dos mesmos (conformidades e totalidades de conformidades). Demarcando nitidamente a distinção indicada entre descoberta e desvelamento, enquanto os entes individuais estão descobertos para comportamentos, o horizonte que permite seu descobrimento já tem de estar desvelado na compreensão.

Alcançado isso, Heidegger tem as condições para a elaboração da problemática do mundo e de sua estrutura ontológica, a mundaneidade. Todo o caminho de análises precedentes da experiência ocupacional cotidiana tem em vista assegurar a base fenomênica para que o fenômeno do mundo se mostre, a fim de que se apreenda o mesmo conceitualmente. Retomando, é no contexto remissivo do *Dasein* que tem-se o caminho para tal empreendimento. O *Dasein* é um ente ontologicamente demarcado pela compreensão de ser (“compreensão” é um termo que tem primeiramente o sentido de ser capaz de, hábil, poder

fazer), ou seja, tem acesso às condições ontológicas da experiência. A compreensão é sempre um compreender desde seu ser-no-mundo, ou seja, há sempre uma compreensão de si mesmo envolvida, uma compreensão de si enquanto existente no mundo, onde aparecem outros entes.

O mundo circundante é o âmbito para o qual o existente sempre está dirigido em seus comportamentos em totalidades de remissões utensiliares que finalizam-se na remissão a si mesmo do *Dasein*, o em-virtude-de. Isso quer dizer que nas totalidades remissionais, o existente sempre remete para si um para-algo, a serventia de um utensílio, o qual ele deixa ser conforme, para que a ocupação ocorra de modo adequado, perpassando pela série de relações de conformidade na totalidade utensiliar, tendo como fechamento da série de remissões utensiliares a remissão a si mesmo enquanto uma finalidade existencial, ou seja, o existente desde um poder-ser assumido de uma maneira ou outra, no sentido de estar constituindo ou atualizando uma identidade prática (p. ex., ser pai, ser carpinteiro, ser professor etc.). O conjunto daquilo ao qual o existente se compreende nesse remeter a si mesmo é o âmbito no qual o ente utensiliar é deixado comparecer imediatamente. O fenômeno do mundo mostra-se, então, como

Aquilo em que o *Dasein* previamente compreende no modo do remeter a si mesmo é aquilo com vistas ao qual o ente é previamente deixado comparecer. O em-que do compreender que se remete, entendido como aquilo em vista ao qual se deixa comparecer os entes que tem o modo de ser da conformidade é o fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo a que o *Dasein* se remete é o que constitui a mundaneidade do mundo (SZ 86, modif.).

De forma resumida, mundo é o horizonte que permite a descoberta dos entes. O mundo não se fenomeniza na cotidianidade de forma explícita e temática, mas permanece como pano de fundo, tácito e latente. Sua genuína manifestação na cotidianidade ocupada se dá pela familiaridade, a qual não precisa ser apreendida teoricamente para que os entes que comparecem no mundo se manifestem (SZ 86). A familiaridade, assim, permite que o mundo fique como velado, como horizonte tácito para o descobrimento dos entes.

Temos alcançado, enfim, o horizonte onde se permite a busca do mundo e da mundaneidade (SZ 87). No entanto, é relevante apontar que mundo possui um duplo aspecto: a) mundo é um momento estrutural da constituição fundamental da existência enquanto ser-no-mundo, o qual foi investigado desde a consideração de uma fenomenologia do mundo circundante cotidiano, em busca da caracterização de sua estrutura ontológica formal enquanto mundaneidade, a qual, por sua vez é, então, uma estrutura do modo de ser da existência (SZ 64); b) mundo é também o horizonte circundante em que comparecem os entes intramundanos, incluindo as coisas em geral e também o próprio *Dasein*, ou seja, o âmbito

onde um *Dasein* fático “vive”. Como se relacionam esses dois aspectos? É preciso, pois, esclarecer a específica relação de encaixe ou vínculo entre esses⁹³.

Para melhor evidenciar esse vínculo, temos de compreender adequadamente o caráter autorremissivo dos existentes (*Dasein*), o que nos permitirá apreender a estrutura da mundaneidade. Os existentes são entes ontologicamente demarcados pelo compreender (no sentido de ser capaz-de, hábil, poder fazer) de modo originário, ou seja, anterior ao sentido que o termo “compreensão” adquire quando se refere ao modo de conhecer específico das ciências do espírito (como Dilthey estabeleceu, distinguindo-as do modo de conhecer das ciências naturais enquanto explicação). A compreensão dá acesso às condições de desvelamento (ser) que permite que os entes sejam descobertos em suas remissões. Assim, ao estarmos situados

na familiaridade com a abertura das relações, a compreensão as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. A compreensão deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações de remissão, nós o apreendemos como significar (*be-deuten*) (SZ 86, grifo do autor).

A citação nos informa que a compreensão presentifica, no sentido de apresentação, ou seja, “torna presente”, “faz presente”, de forma ativa, para si as remissões nas quais a ocupação cotidiana move-se, mas também, de forma passiva, deixa-se remeter nas relações e, ainda, sem interferência, por elas mesmas. Dado que toda remissão é um tipo de relação, resta apreender o caráter relacional das remissões. Esse é tecnicamente denominado de *significar*, em alemão, *be-deuten*. Heidegger grafia a expressão em alemão justamente com hífen, com o intuito de fazer ressaltar o sentido de “apontar, interpretar”. O significar, assim, é um dar a entender a si seu ser e seu poder ser enquanto ser-no-mundo (SZ 86)⁹⁴, ou seja, uma dinâmica que diz respeito a dar e receber significados que vinculam o existente à totalidade remissional. O existente significa algo, isto é, apresenta algo para si que é dotado de sentido, passível de ser compreendido. O significar, assim, confere a estrutura geral para que algo se manifeste

⁹³ “Certamente, bem visado, subjaz aqui um nexos difícil de que somente ao final de nossas considerações poderemos falar, a saber, o *Dasein* é um ente que está sendo em seu mundo ao mesmo tempo sobre a base do mundo na qual está sendo. Há aqui um encaixe peculiar entre o ser do mundo e o ser do *Dasein*, um encaixe, contudo, que somente pode chegar a ser inteligível uma vez que se esclareceu em suas estruturas básicas do que está encaixado – o próprio *Dasein* com seu mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 254, trad. minha).

⁹⁴ “O em virtude de significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conforme, este significa um com-quê do conformar-se” (SZ 86), ou seja, o propósito que o existente persegue, a fim de constituir ou atualizar sua identidade prático-existencial, faz com que descubra-se, deixe-se mostrar, a totalidade dos utensílios, os quais estão articulados em totalidades teleológicas (serventias) finalizadas na obra que se pretende realizar. Exemplificando concretamente, tome-se o exemplo de uma pessoa adulta que tem em vista “dar de comer” a um infante. A totalidade que será descoberta inclui não somente os alimentos e o infante, bem como todos os utensílios que permitirão que a tarefa seja executada. Isso tudo em virtude de que esta pessoa se autocompreenda enquanto pai ou mãe, o que constitui sua identidade prático-existencial.

enquanto algo determinado na experiência. A totalidade das relações é denominada de significatividade enquanto totalidade de significados, o nível mais formal para as totalidades de remissões finalizadas. É preciso notar que, dessa forma, que a “significatividade” somente de modo derivado pode ter as acepções linguísticas (p. ex., quando perguntamos pelo significado de um termo) ou valorativa (como em expressões corriqueiras, tal como, “isto é significativo”, ou seja, tem importância). Ela é anterior a esses, sendo a estrutura ontológica formal do mundo. Mundo será, em suma, a totalidade de significados a que o ser humano se remete, dando a entender para si as remissões, operando como horizonte de descobrimento de entes. De forma nivelada, como sinaliza Heidegger, o mundo pode ser entendido como um sistema de relações (SZ 88), que nada tem a ver com a acepção matemático-funcional, ou seja, não é algo da ordem da reflexão. Enquanto tal sistema de relações, é somente desde o mesmo que os entes utensiliares podem ser descobertos, bem como passíveis de apreensão enquanto meramente coisas subsistentes, desde o procedimento de desmundanização do mundo.

Com a reconstrução das análises fenomenológicas precedentes, alcançamos a estrutura da mundaneidade do mundo, elucidada enquanto significatividade. Desde isso, estamos em condições para avançar para a determinação da espacialidade inerente aos entes sob o modo de ser da disponibilidade.

3.4 A ESPACIALIDADE UTENSILIAR DO MODO DE SER DA DISPONIBILIDADE

As análises precedentes realizadas ao longo do capítulo, mesmo que breves e esquemáticas em alguns momentos, foram etapa preparatória necessária, na medida em que, como já antevisto, a espacialidade utensiliar somente pode ser apreendida desde a fenomenologia do mundo circundante cotidiano com vista a obter a mundaneidade do mundo, a estrutura ontológico formal do mundo, explicitada como significatividade. Ademais, uma vez que os entes disponíveis enquanto intramundanos também constituem o mundo, o qual é espacial, a espacialidade específica dos mesmos precisa ser determinada em conexão ao mundo (SZ 102). Na presente seção, apresento a espacialidade dos entes intramundanos, denominada de espacialidade utensiliar, encontrada especificamente no parágrafo 22 de *Ser e Tempo*, intitulado *A espacialidade do utilizável do interior do mundo*.

O ponto da fenomenologia do espaço vivido de Heidegger é conceber um espaço pela consideração do ser-no-mundo, desde a experiência prático operativa da ocupação com utensílios, assumida como originária e fundante. A estratégia é, então, abordar

fenomenologicamente a intraespacialidade dos entes que comparecem nesta experiência. Por isso, tive de passar pela obtenção da base fenomênica a respeito do modo de ser dos utensílios, como visualiza mais acima. O objetivo das análises do parágrafo 22 é tematizar fenomenologicamente o caráter intraespacial dos entes disponíveis e deixar evidenciada a conexão ontológica das estruturas de mostração da espacialidade utensiliar com a estrutura ontológica dos disponíveis. O alvo maior, por assim dizer, é a determinação do traço espacial “circundante” do mundo circundante.

Em nosso mundo circundante, comparecem inúmeros e variados utensílios, desde totalidades utensiliares, com as mais diversas finalidades. Em que sentido se apresenta a intraespacialidade desses? Heidegger precisa que os entes disponíveis são aqueles *imediatamente* a mão, tanto no sentido de que comparecem antes de outros, mas também de que estão “nas proximidades”, algo também expresso se traduzirmos literalmente o termo que denomina o modo de ser dos utensílios, *Zuhandenzeit*, como ser-a-mão – o qual optamos por traduzir como disponibilidade. Desse modo, em primeiro lugar, os entes disponíveis têm o caráter da proximidade. Aqui, abrem-se dois caminhos de consideração: trata-se da proximidade quantitativa ou de algum outro tipo de proximidade? Convém citar Heidegger: “O ente ‘para a mão’ tem, cada vez, uma proximidade diversa, que não pode ser estabelecida por medida de distâncias” (SZ 102). A citação torna explícito que essa proximidade não deve ser simplesmente concebida em termos métricos, ao modo de um espaço geométrico, mas antes, conforme, o posto entre aspas, “cálculo” circunspectivo. Esse termo, lembrando, remete ao tipo de percepção que orienta e guia a ocupação cotidiana com utensílios, denominada de circunspeção, literalmente, ver-ao-redor. Ou seja, a proximidade é determinada em função da lida cotidiana que se estabelece com os utensílios na totalidade utensiliar. A circunspeção estabelece a proximidade simultaneamente ao estabelecimento da direção onde o utensílio estará disponível.

Essa proximidade direcionada estabelece que os entes do modo de ser da disponibilidade não estão simplesmente em uma posição qualquer na experiência cotidiana, posição essa passível de ser determinada em um sistema de coordenadas (X, Y, Z). Estar próximo direcionadamente é em função da ocupação que se leva a cabo, pois assim “como utensílio, está por essência colocado, acomodado, disposto, posto em seu-lugar” (SZ 102). Esta base fenomênica da proximidade direcionada articula-se no primeiro traço espacial ontológico dos utensílios como *lugar próprio* (*Platz*). Assim, todo utensílio tem seu lugar próprio ou “está por aí”. É preciso deixar explícito que os disponíveis estão acomodados e instalados em lugares próprios a eles, não no sentido de que possuíssem um “lugar natural”,

que lhes estivesse determinado desde sua produção. É significativo que se não estão em seu lugar próprio estejam como que “*por aí*”, como que extraviados em “*qualquer lugar*”, como quando não encontramos o celular em nossas casas, quando “perdemos” algo, ou ainda, quando alguma mobília está estorvando o caminho. Esse traço ontológico intraespacial do lugar próprio remete-se explicitamente ao que foi visualizado pela via negativa das ocupações cotidianas, em específico, os modos deficientes da ocupação, quando a mesma é interrompida devido ao utensílio estar ausente ou sendo um obstáculo.

Na medida em que um utensílio nunca é isolado, mas adquire sua identidade de modo holístico, cada utensílio com seu traço de para-algo tem seu respectivo lugar próprio articulado, desde o conjunto de lugares próprios na totalidade utensiliar do mundo circundante, ou seja, no conjunto das séries teleológicas. Esse respectivo lugar é a pertinência, o pertencimento ao *aí* ou *aqui*. Isso significa que o lugar no qual um utensílio está, p. ex. uma caneta, é o lugar ao qual pertence, e pertence precisamente aquele lugar, pois é o lugar adequado dentro daquela totalidade de conformidades utensiliares, para que a ocupação transcorra normalmente. A relação aqui é que o pertencimento a um lugar próprio depende ou corresponde³ ao caráter de para-algo (serventia) do instrumento conforme ao todo utensiliar. O que possibilita esse traço de pertencimento do utensílio a um lugar próprio é o “aonde em geral”, denominado de região (*Gegend*). Enquanto que o lugar próprio é constituído por direção e afastamento (sendo a proximidade acima mencionada um modo desse), ele já está sempre orientado para uma região e dentro da mesma. Heidegger é cuidadoso em especificar que um utensílio que está “na região de” não diz respeito somente à direção do mesmo (“na direção para”), mas de forma simultânea, ele pertence aos arredores do que se encontra nessa direção.

A região constitui o horizonte de descobrimento da multiplicidade de lugares-próprios. Dessa forma, ela que se mostra de antemão de modo atemático para a circunspecção ocupada, e não o lugar específico do utensílio; é o quarto, por exemplo, que se mostra primariamente, enquanto totalidade utensiliar zonal. Assim, demos a voz a Heidegger, concluindo: “só se algo como uma região é antes descoberta é que se pode atribuir e encontrar os lugares próprios de uma totalidade utensiliar, disponíveis para a circunspecção” (SZ 103). O “circundante” do mundo circundante quanto a seu caráter espacial pode, assim, ser estabelecido como constituído da orientação regional da multiplicidade de lugares próprios dos entes disponíveis, aquilo que nos rodeia e envolve. De forma negativa, o que se afirma é que qualquer multiplicidade tridimensional de lugares preenchida por coisas subsistentes permanece oculta na espacialidade.

Heidegger é insistente no ponto de que sua descrição fenomenológica da espacialidade utensiliar não deve ser compreendida conforme a concepção de espaço subsistente-geométrico, o espaço objetivo na tipologia de Schatzki, passível de uma consideração métrica. Podemos observar isso em inúmeras passagens, como na seguinte:

[...] todos os ‘onde’ são descobertos pelas marchas e caminhos do trato cotidiano e interpretados pela circunspeção, não estabelecidos e arrolados pela consideração mensuradora do espaço.

As regiões não se formam pela reunião de coisas subsistentes, mas já são cada vez utilizáveis nos lugares-próprios individuais. Os lugares próprios, eles mesmos são atribuídos aos utensílios na circunspeção da ocupação, ou são, como tais, descobertos (SZ 103).

Observe-se, em primeiro lugar, que a circunspeção ocupada interpreta os ‘onde’ no sentido de ao decorrer da ocupação ir descobrindo os lugares próprios a cada utensílio. Mais do que isso, como sinalizamos, a constituição da região não é mediante a justaposição de coisas materiais, desde a relação espacial do estar-dentro, como um somatório dos itens que estão dentro de um quarto, por exemplo, mas elas mesmas já estão disponíveis nos lugares próprios. Há um traço de instrumentalidade da região, presente nos lugares próprios, mesmo que não explicitamente. Nesse sentido, uma fazenda agrícola e uma fábrica de processamento de alimentos podem ser regiões diferentes, por exemplo. Contudo, em ambos os casos, os entes disponíveis espacialmente que comparecem em cada uma destas, em seus lugares próprios na totalidade de conformidades, conferem identidade para elas enquanto totalidades utensiliares regionais. É a inserção da ocupação circunspectiva do existente (*Dasein*) em função de seu em-virtude-de, seja atribuindo lugares próprios ou descobrindo-os, que estabelece um decisivo conformar-se com as regiões, permitindo que os disponíveis compareçam.

É preciso enfatizar esses dois traços presentes nos lugares próprios: ou eles são atribuídos ou são descobertos na ocupação. Retomando o modo de manifestação da natureza que se dá no mundo circundante público, Heidegger exemplifica isso tendo em vista os possíveis usos que fazemos do sol, regularmente disponível. Sabemos desde o entendimento astrofísico, de que o sol de nossa galáxia é uma estrela. No entanto, no mundo circundante, o mesmo manifesta-se como uma fonte de calor, utilizável de distintas formas (aquecer, secar a roupa no varal, iluminar). Nessa consideração do sol como natureza não produzida que manifesta-se no mundo circundante, estando portanto a disposição, ele mesmo tem seus lugares-próprios privilegiados, os quais são descobertos pela circunspeção: o nascente, meio-dia, poente, meia-noite. Esses lugares próprios são “indicadores fortes das regiões que há neles” (SZ 103). Isso significa que anterior a qualquer possível sentido geográfico, como o

sistema de coordenadas dos pontos cardeais, essas regiões do céu determinadas pelo sol, proporcionam o prévio aonde para que regiões possam ser ocupadas por lugares próprios. Por exemplo, na construção de uma casa quanto à repartição dos cômodos, considera-se o caráter instrumental do sol quanto à iluminação e fonte de calor - do mesmo modo igrejas e túmulos tomam em consideração o nascer e pôr do sol, as regiões da vida e da morte (SZ 103).

Em suma, é o existente imerso em sua ocupação circumspecta que descobre as regiões. Dado o caráter horizontal da espacialidade utensiliar, o descobrimento prévio das regiões está codeterminado pela totalidade de conformidades, desde onde os utensílios são comparecem para a ocupação. Nesse sentido, as regiões onde articulam-se as totalidades de lugares próprios não são tematizadas na ocupação, elas não estão em primeiro plano. Dessa forma, como a região se manifesta na experiência cotidiana? Afirma Heidegger, “A prévia utilizabilidade de cada região tem, em um sentido ainda mais originário do que o ser do utilizável, o caráter da familiaridade que não surpreende” (SZ 104). Dois traços fenomenológicos são destacados aqui: não surpreender e a familiaridade. Enquanto imersos nas ocupações, estamos familiarizados com a disposição dos utensílios enquanto alojados na multiplicidade de seus lugares próprios na região, o que permite que os encontremos no transcorrer da vida. Ademais, um dos traços dos utensílios era que os mesmos, na ocupação, permaneciam transparentes, sendo trazidos a primeiro plano quando falhavam, faltavam ou estorvavam. A visada está sempre na obra, naquilo que se pretende produzir. Nos termos de Heidegger, fenomenologicamente, a espacialidade utensiliar é ainda mais originária, permanecendo como pano de fundo tácito na ocupação. Nossa atenção não está voltada para a fazenda como um todo, mas para a ocupação com os utensílios e as totalidades utensiliares etc. Isso significa que a região faz-se visível em primeiro plano quando a ocupação interrompe-se, precisamente no caso da perturbação da ocupação, quando o utensílio não se encontra à mão, quando está extraviado, quando não está no lugar que lhe é próprio. Somente assim, a ocupação circumspecta vislumbra a região em primeiro plano, como a condição de possibilidade para a descoberta dos utensílios pertencentes aos seus lugares próprios.

Mesmo nesse vislumbre da região, a experiência não é a de um espaço puro e homogêneo, subsistente-geométrico. A circunspeção não vê o espaço subsistente como um substrato quando o utensílio está ausente, ou seja, não está naquele lugar que lhe foi atribuído⁹⁵. A circunspeção vê a região para procurar o utensílio que está fora de lugar, pois algum dos moradores da casa, por exemplo, o extraviaram, retiraram o utensílio de uma

⁹⁵ É digno de nota que Heidegger não elabora explicitamente a relação entre a espacialidade utensiliar e a espacialidade subsistente.

ordem de atividades, ou ainda, vê a região para realocar o utensílio que está em *qualquer lugar*, atravessado no meio do caminho, conferindo-lhe um lugar próprio. Podemos pensar aqui que a circunspeção passa para um plano de sobreolhar os entes disponíveis que estão em seus lugares próprios em busca daquele que falta, que está fora de seu lugar próprio ou estorvando a lida. Isso é compreensível na medida em que não há fragmentação em lugares próprios, mas, sim, unidade peculiar de lugares em virtude da totalidade de conformidades dos entes disponíveis. O caráter espacial do mundo circundante não advém desde um espaço já dado, como se fosse acrescido sobre um espaço objetivo e subsistente, mas “sua mundaneidade específica articula, em sua significatividade, o contexto de conformidades cada vez próprio a uma totalidade de lugares próprios circunspectivamente ordenados” (SZ 104). O que isso nos informa é cada mundo circundante específico possui sua mundaneidade, ou seja, a totalidade de conformidades da trama remissional das totalidades utensiliares. Disso segue-se que em cada mundo circundante é descoberta uma espacialidade utensiliar que lhe pertence. Nesses termos, não há algo como lugar próprio em geral ou região em geral, mas, sim, uma região que é específica a um mundo fáctico (seja na modalidade do mundo público ou “próprio”).

A abordagem fenomenológica da espacialidade utensiliar evidenciou que a mesma articula a estrutura de mostração intraespacial dos utensílios desde os conceitos de proximidade direcionada, lugar próprio, pertencimento a *aí* ou *aqui*, totalidade de lugares próprios e região. A região é a condição de possibilidade para o descobrimento dos lugares próprios, na medida em que somente quando a mesma está descoberta pode a totalidade de lugares serem tanto descobertos quanto atribuídos. A orientação regional dos entes disponíveis constitui o circundante, do mundo circundante. A fenomenologia da espacialidade utensiliar está internamente relacionada com a discussão a respeito da fenomenologia da experiência prático operativa com utensílios. Essa relação, em verdade, é de dependência, na medida em que somente é possível tratar da espacialidade desde o horizonte da mundaneidade do mundo. Por isso, foi preciso, previamente, reconstruir a fenomenologia do mundo, a qual perpassou pela a constituição do modo de ser dos entes utensiliares (disponibilidade), os fenômenos de perturbação da ocupação, bem como o ser dos utensílios (conformidade). Os utensílios não estão em posições quaisquer distribuídos em um plano neutro, nem justapostos ou agrupados como objetos quaisquer, mas em lugares próprios, dentro das regiões, de acordo com a ocupação circunspectiva, arranjados em conformidade às totalidades remissionais, que finalizam-se no em-virtude-de do existente (*Dasein*). Apesar da abordagem fenomenológica, desde o plano metodológico, estabelecer a relação de dependência supracitada, na experiência

cotidiana com tais entes já sempre os descobrimos como disponíveis intraespaciais, mesmo que seu caráter espacial permanece de modo tácito, mais originariamente.

Com os resultados obtidos aqui, no próximo capítulo avanço para a fenomenologia da espacialidade existencial, dado que a mostraçãõ intraespacial ôntica dos utensílios só é possível porque o modo de ser da existência é “ele mesmo ‘espacial’ quanto a seu ser-no-mundo (SZ 104).

4 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA ESPACIALIDADE EXISTENCIAL

No capítulo anterior, alcançamos a caracterização fenomenológica da espacialidade conforme o modo de ser dos entes que comparecem no mundo circundante, ou seja, a estrutura de mostraçãõ de pertencimento a lugares próprios regionalizados dos utensílios. Observamos antes que essa estrutura era apenas uma componente daquilo que constitui o espaço vivido. Trata-se agora de caracterizar, mantendo a abordagem fenomenológico-hermenêutica, da parte complementar à espacialidade utensiliar nesse âmbito do espaço vivido. Nesse sentido, o presente capítulo tem por objetivo a apresentação das condições estruturais de desvelamento significativo de entes espaciais, ou seja, da espacialidade conforme o modo de ser da existência, tecnicamente denominada de espacialidade existencial.

O modo de ser da existência é investigado na Analítica de *Ser e Tempo*. Sob esse prisma, não podemos deixar ao menos de caracterizar preliminarmente em suas linhas gerais a existência, a fim de que se torne mais nítida sua diferença em relação aos demais modos de ser abordados neste estudo. Isso significa delimitar o escopo da Analítica também frente a outras formas de investigação do ente que somos nós mesmos. Retomar os propósitos e o ponto de partida da Analítica é relevante, na medida em que a tese diretriz de Heidegger concernente à espacialidade existencial é de que o modo de ser da existência não somente possui *sua* espacialidade, mas também que essa somente pode ser concebida sob a base de sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo (SZ 56), um fenômeno unitário, mas passível de ser desdobrado em seus momentos estruturais constituintes: mundo, *quem* e ser-em. Desde essas indicações, percebe-se que o que já foi desdobrado anteriormente quanto ao momento estrutural mundo, etapa necessária para a mostraçãõ da espacialidade utensiliar, é parte integrante dos desenvolvimentos da investigação do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e de sua espacialidade específica.

A escolha por não explicitar exaustivamente o modo de ser da existência e suas estruturas existenciais se justifica, conforme os propósitos deste capítulo, na medida em que, textualmente, Heidegger não relaciona todos os existenciais apresentados com a discussão da espacialidade existencial. Os desenvolvimentos mais detalhados se dão no contexto dos parágrafos 23, 24 e 70 de *Ser e Tempo*, sendo as demais indicações, ao longo da obra, breves e esparsas. Dessa forma, embora a Analítica tenha como pretensão abordar a unidade do modo de ser da existência em suas estruturas existenciais⁹⁶, é conveniente salientar que por

⁹⁶ O que significa que ao se abordar uma estrutura existencial em particular nunca se perde de vista todas as estruturas restantes relacionadas – pois a existência é uma totalidade unitária e articulada.

mais que alguns existenciais possam ressoar aspectos espaciais, me deterei somente naquelas estruturas existenciais que possuem relação direta com o tema da espacialidade existencial, tal como textualmente atestadas⁹⁷.

Antes de avançarmos para o interior das análises, é necessário fazer duas observações. Em primeiro lugar, essa fenomenologia da espacialidade existencial não somente é encontrada no interior da Analítica de *Ser e Tempo*, mas permanece subordinada aos propósitos gerais da obra. Partindo da investigação da constituição fundamental desde a cotidianidade mediana, o caminho da investigação alcançará o ser da existência, explicitado enquanto cuidado, o qual, por fim, é interpretado em seu sentido em termos da temporalidade ek-stática. Nesses termos, o ser da existência é cuidado, temporalmente articulado. Assim, dado que a existência é temporal, o tipo de espacialidade desse modo de ser fica inserida em um conjunto de relações de dependência, que culmina na afirmação do caráter de prioridade conferido à temporalidade, ou seja, trata-se da temporalização do espacialidade existencial⁹⁸.

Em segundo lugar, alcançado esse estágio da investigação, teremos a oportunidade de entender como se dá a emergência do espaço objetivo, a espacialidade subsistente-geométrica, tal como exemplificado no estudo de caso da ontologia cartesiana. Ao sublinhar essa questão, quero afirmar que, para Heidegger, a espacialidade instituída pela extensão, que é a espacialidade conforme o modo de ser da subsistência, não é simplesmente descartada, mas incorporada ao seu modelo explicativo. No entanto, ela passa a possuir estatuto ontológico derivado, ou seja, não mais fundacional. Isso significa que, inclusive ela, precisa ser concebida desde a mundaneidade⁹⁹, só que através de um processo de espacialização específica enquanto desmundanização do mundo, o qual torna possível a descoberta e a elaboração do espaço puro e exclusivamente métrico (HEIDEGGER, 2006, p. 279-280)¹⁰⁰.

A espacialidade existencial, no âmbito da literatura secundária, é aquela que recebeu maior atenção, principalmente em termos de comentários críticos. Dreyfus (1991, p. 129), por exemplo, avalia que o tratamento conferido à espacialidade é um dos mais difíceis, não em

⁹⁷ Tomo uma precaução metodológica semelhante a de Saramago (2008, p. 61).

⁹⁸ A prioridade da temporalidade sobre a questão da espacialidade em *Ser e Tempo* estabelece um conjunto de relações de dependência: a intraespacialidade do disponível depende da existencial; esta depende da estrutura do cuidado (o ser do Dasein), e esta, por sua vez, da temporalidade originária.

⁹⁹ “[...] a espacialidade somente pode ser interpretada sobre a base da mundaneidade, em especial quando se trata de entender a estrutura do espaço homogêneo tal como se pressupõe nas ciências da natureza” (HEIDEGGER, 2006, p. 295, trad. minha).

¹⁰⁰ “[...] surge a questão de se não será ao contrário, que temos de explicar a espacialidade a partir da mundaneidade, de se a espacialidade específica do mundo circundante, mesmo o modo e a estrutura do próprio espaço, e o descobrimento do espaço, o modo de seu possível comparecer, o espaço pura e exclusivamente métrico, por exemplo, não serão algo que somente pode chegar a entender-se partindo da mundaneidade do mundo. E de fato este é o caso.” (HEIDEGGER, 2006, p. 279-280, trad. minha).

função de ser uma análise densa e profunda, mas por ser fundamentalmente confusa. Neste capítulo, entro em diálogo com a literatura secundária, com o objetivo de trazer elementos à luz que complementam as interpretações ou desfaçam talvez alguns possíveis equívocos. Realizadas essas considerações, reitero que meu objetivo nesse capítulo é a apresentação das estruturas espaciais de desvelamento que permitem o encontro com entes consoante o modo próprio em que os mesmos mostram-se espacialmente – tendo em consideração, portanto, os resultados alcançados referentes à intraespacialidade disponível. Nisto, obteremos a caracterização da espacialidade existencial. Para tanto, partiremos de uma breve delimitação da Analítica que nos confere a caracterização preliminar formal do modo de ser da existência, para então avançarmos na apresentação dos existenciais eminentemente espaciais pertencentes a esse modo de ser.

4.1 O ESCOPO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL: CARACTERIZAÇÃO PRELIMINAR DO MODO DE SER DA EXISTÊNCIA

Todo o caminho percorrido até o presente momento não deixou de mover-se no âmbito da Analítica Existencial de *Ser e Tempo*, mesmo quando abordamos a ontologia cartesiana e a fenomenologia dos utensílios, com vistas à explicitação de sua espacialidade. Recapitulando, a Analítica da Existência é a investigação que foi efetivamente realizada em *Ser e Tempo*, obra que tem por meta explícita reavivar a pergunta pelo ser enquanto sentido do ser em geral, e interpretá-la em termos da temporalidade. A Analítica é, portanto, a etapa preparatória para a execução da Ontologia fundamental.

O tema da Analítica existencial é aquele ente caracterizado como tendo seu ser sempre em jogo. O ente exemplar escolhido para a realização da análise pertence ao modo de ser da existência, e somos nós mesmos, os existentes humanos enquanto *Dasein* (ser-aí). O *Dasein* está sempre movendo-se em uma compreensão de si enquanto existe. Isso se dá de tal modo que ele pode se autocompreender mal ou desde as coisas as quais não é (entes subsistentes, entes utensiliares), ou ainda pode se autocompreender de modo próprio. Juntamente a essa autocompreensão do existente humano também se dá a compreensão de algo como o mundo e dos ser dos entes que comparecem nele.

A tarefa da Analítica, portanto, é investigar os existentes em busca da determinação de seu modo de ser, mas partindo do modo como ele se compreende existencialmente. Isso não significa, de sobremaneira, alcançar determinações existenciária (*existenziall*) ou ônticas. A Analítica objetiva mostrar as estruturas ontológicas do modo de ser da existência, ou seja,

os existenciais (*existenzial*), sendo a articulação total desses denominada de existencialidade. Assim, trata-se de alcançar aqueles existenciais que permitem a nossa própria autocompreensão enquanto inseridos no mundo ao mesmo tempo em que apresenta as estruturas que permitem a compreensão do que aparece significativamente na experiência. Todavia, essas são considerações ontológico-formais, pois a questão da existência, em última instância, é uma tarefa pessoal, o que significa que ela é resolvida no desdobrar do existir de cada um de nós. Essas indicações mostram que entre todos os outros entes, o *Dasein* possui uma específica relação ao ser, garantindo assim o ponto de partida para a investigação. Essa específica relação ao ser diz respeito à questão de que somos determinados ontologicamente pela compreensão de ser (SZ 12), o que confere prioridade ontológica em relação a quaisquer outros entes, mesmo que essa compreensão não seja explicitada teoricamente.

Com a definição do ente temático, resta estabelecer a forma correta de acesso ao mesmo, uma vez que esse ente não somente se move em alguma autocompreensão de si mesmo, seja adequada ou não, mas fundamentalmente porque ao longo da história já foram empreendidas inúmeras interpretações a respeito do *Dasein*. No entanto, elas não alcançaram a originalidade que a Analítica existencial busca e permaneceram no plano de compreensões existenciárias (SZ 16) – seja a nível biográfico, ou de investigações científicas tal como da psicologia filosófica, antropologia, ética, política etc. Dado isso, para que a Analítica tenha êxito, ela deve precaver-se em assumir qualquer ideia preconcebida ou concepção ontológica já formulada a respeito do existente humano. Seguindo as prerrogativas da abordagem fenomenológico-hermenêutica, o ente pertencente ao modo de ser da existência tem de se mostrar em si mesmo e desde si mesmo (SZ 16). Para tanto, será abordado como se mostra imediata e regularmente na cotidianidade mediana desde sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo. Na cotidianidade não se buscam estruturas existenciárias ocasionais, mas sim aquelas estruturas existenciais essenciais que permitam articular o ser do existente humano. Dessa forma, não se está dizendo que a pretensão é a elaboração de uma ontologia completa. A Analítica da Existência busca aquelas estruturas existenciais, desde sua orientação primária para a elaboração da pergunta pelo sentido do ser.

A partir do que foi enunciado, podemos estabelecer em linhas gerais como se estrutura a investigação do modo de ser da existência. A Analítica desdobra-se em duas etapas, referentes às duas seções efetivamente escritas da primeira parte do projeto *Ser e Tempo*. Na primeira seção, “*Etapa preparatória da análise fundamental do Dasein*”, leva-se a cabo uma fenomenologia hermenêutica da cotidianidade, desde a constituição fundamental do ser-no-mundo, a qual tem em vista a exposição da determinação ontológica do ser dos existentes que

se mostrará enquanto cuidado (*Sorge*). No entanto, essa análise ainda é provisória, mesmo que já abra o horizonte para uma interpretação mais aprofundada desse ser. Nesse sentido, ela precisa ser complementada, tal como ocorre na segunda seção, “*Dasein e temporalidade*” com uma fenomenologia hermenêutica do si mesmo, ou seja, o modo como o existente humano se singulariza, assumindo a responsabilidade sobre si mesmo. Desvela-se a partir daí o horizonte desde o qual possa ser executada a interpretação do sentido do ser do *Dasein*, o qual será evidenciado como temporalidade, permitindo a caracterização da historicidade existencial.

As colocações apresentadas até aqui, nos permitem entender de forma geral o escopo da Analítica existencial. Dado que o modo de ser da existência não será evidenciado em detalhes, não é um capricho determo-nos um momento mais em entender que tipo peculiar de ente é o existente humano, desde a apresentação do esboço temático e metódico da Analítica, para então tecer considerações básicas a respeito do ser-no-mundo, base desde a qual se faz visível à espacialidade existencial. Com esse esboço, se fará ressaltar a especificidade e peculiaridade desse empreendimento, diferenciando-o de outras abordagens que tomam o “ser humano” como tema a ser investigado cientificamente, em especial, a antropologia, a psicologia, a biologia, e por extensão, a sociologia, a história e a etnologia (ESCUADERO, 2016, p. 119).

O *Dasein* foi indicado formalmente como possuindo uma relação ao ser, ou seja, determinado ontologicamente pela compreensão de ser, o acesso às condições da experiência significativa. Contudo, é característico desse ente que ele se comporte de uma maneira ou outra em relação a seu próprio ser, uma vez que o mesmo está sempre em jogo. Trata-se, assim, de especificar formalmente a experiência imediata e pré-ontológica que os entes do modo de ser da existência têm de si mesmos (RODRIGUEZ, 2015, p. 54). Heidegger estabelece dois traços formais preliminares, os quais estão intimamente relacionados: ter-de-ser e ser sempre meu. Ter-de-ser indica que a relação que o existente tem para com seu ser é de uma obrigatoriedade em determinar-se, em auto-realizar-se. O que se destaca como traços ontológicos desse ente não podem ser propriedades, mas sempre maneiras possíveis de executar sua existência. Revela-se com isso que a existência tem prioridade por sobre a “essência” (SZ 42). Inter-relacionado ao ter-de-ser está o traço formal do ser sempre meu. A existência é uma tarefa a ser realizada, mas sempre enquanto minha existência, portanto, é uma incumbência individual e pessoal. Sendo assim, o modo como o existente pode comportar-se para com o “ser sempre meu” é desde uma maneira ou outra. Nesse sentido, esse ente já sempre se decide de alguma maneira em relação a como realizará sua existência.

Revela-se aqui, formalmente, que o existente é sempre cada vez sua possibilidade¹⁰¹. Em função desse traço, Heidegger estabelece a dupla modalização que pode perpassar a existência, a saber, ela pode ser própria, onde esse ente “escolhe a si mesmo”, assumindo a responsabilidade pela realização da existência, ou pode ser imprópria, onde esse ente pode isentar-se da responsabilidade por si mesmo.

Desses dois traços formais, o existente não pode ser concebido como se fosse uma coisa que subsiste dentro do mundo, nem pela constatação de aspectos também subsistentes. Em função disso, Heidegger estabelece a distinção entre categorias e existenciais. Os existenciais designam as determinações ontológicas específicas da existência, enquanto que o termo “categorias” designa as determinações ontológicas dos demais entes que comparecem no mundo e que não são existentes. Isso não significa que os existentes não possam ser abordados em termos de um “*que*”, na busca de suas propriedades subsistentes apreendidas em categorias, mas que na Analítica ele é tomado como um “*quem*”, ou seja, aqueles entes que possuem experiência em primeira pessoa e vivem como tal (SZ 45)¹⁰².

A partir disso, vislumbra-se que a pretensão da Analítica é situar-se em um plano mais básico e originário do que qualquer investigação que tenha por meta contribuir para responder a pergunta a respeito do “que é o humano”. Nesses termos, ela é anterior a qualquer psicologia, antropologia e biologia e não pode ser confundida com as pretensões científicas dessas. Assim, a designação terminológica do existente humano enquanto *Dasein* não é um capricho terminológico (SZ 46), mas já indica para a necessidade de não se admitir quaisquer dos termos estabelecidos na tradição filosófica para se referir ao ser do “humano”, por exemplo, “eu” ou “sujeito”, termos imperantes na modernidade, “vida” desde as filosofias de Dilthey e Bergson, ou ainda “pessoa”, desde Scheler e Husserl (podendo se somar a essa lista também os termos “alma”, “espírito”, “homem”, “consciência”). A assunção de quaisquer desses termos listados não somente dá um ponto de partida inadequado, ou seja, indica de forma errônea o conteúdo fenomênico do existente humano, mas também trazem em seu bojo uma série de pressupostos ontológicos oriundos das concepções teóricas nas quais foram

¹⁰¹ No parágrafo 31, dedicado à estrutura da Compreensão, é onde Heidegger desenvolve com mais detalhes esse traço formal da possibilidade relativo a existência. Convém ao menos citar que: “A possibilidade como existencial é o mais originário e a última determinação ontológica positiva do *Dasein*” (SZ 143, modif.).

¹⁰² A relação entre “que” e o “quem” não é desenvolvida na Analítica, mas podemos entender isso através da exemplificação dada por Escudero (2016, p. 124, trad. minha), que se liga ao conceito de facticidade: “meu peso corporal é um fato objetivo. Eu posso pesar oitenta quilos como um *Dasein* vivo, bem como um corpo. Esse é um dado factual que me descreve como um simples objeto físico. Mas se me determina assim, esqueço o que constitui minha vida de fato. Eu não apenas peso oitenta quilos; eu também vivo esse peso como sendo um peso adequado à minha idade e altura, posso até me mostrar indiferente ao meu peso. O peso, como forma de ser-no-mundo, não é uma simples propriedade física, mas uma condição da minha existência”.

forjados. Em seu aspecto fundamental, estas concepções movem-se desde a habitual orientação filosófica para a tradição da antropologia antigo-cristã, mas sem esclarecer os pressupostos ontológicos presentes nesta tradição.

A antropologia antigo-cristã articula-se desde a definição do homem *zoon logon echon*, como *animal rationale*, remontando a herança grega (SZ 48), bem como a ideia teológica de que o humano é o ente criado a imagem e semelhança do ente divino (SZ 49). A orientação pela antropologia tradicional não somente deixa a pergunta pelo ser do existente sem ser colocada, mas também dá a aparência de que o ser desse ente é algo óbvio, no sentido de que ele é mais um ente que subsiste juntamente com as demais coisas criadas, sendo preciso, portanto, determinar o que é seu subsistir, ou seja, suas determinações ontológicas enquanto propriedades. Esse duplo aspecto da tradição antropológica se entrecruza e é acolhido na antropologia moderna, a qual partirá da *res cogitans*, da consciência, do fluxo de vivências. Desse modo, não há avanços fundamentais, pois as próprias *cogitationes* permanecem indeterminadas ontologicamente em seu “ser” ou são assumidas como algo óbvio e dado.

A antropologia, em suma, continua permanecendo indeterminada em seus fundamentos ontológicos. Poder-se-ia “salvar” a problemática antropológica, ao se fazer uso dos descobrimentos da psicologia e da biologia, no entanto essa estratégia não compensa a falta de fundamentos ontológicos claros e estabelecidos, uma vez que essas ciências movem-se no âmbito de pesquisas empíricas. Por outro lado, se a Analítica pretende alcançar as determinações existenciais do ser do *Dasein* pela cotidianidade, não seria, em verdade, mais adequado que tomasse como ponto de partida a primitividade, no sentido de considerar uma fase primitiva desse ente, tal como pode ser visualizada nas pesquisas etnológicas? Nesse sentido, ao partir da primitividade, a Analítica poderia escapar das interpretações filosóficas vigentes, pois os “fenômenos primitivos” são menos complexos, estão menos encobertos por interpretações já desenvolvidas, e o existente primitivo teria uma imersão mais originária nos “fenômenos”. No entanto, assevera Heidegger, a própria etnologia já se move desde bases conceituais e interpretações acerca da existência humana em geral, ou seja, a ciência etnológica, por um lado, faz parte de nossa tradição de pensamento e, por outro, o etnólogo não observa “dados” brutos, mas sempre parte já de um arcabouço conceitual para “recepção”, seleção e elaboração dos dados colhidos, ou seja, a observação não é neutra. Dessa forma, a etnologia também pressupõe, como as demais ciências humanas, uma Analítica do *Dasein* (SZ 51).

Com as especificações positivas e as considerações negativas apontadas alcançou-se o esboço temático e metódico, bem como a delimitação da Analítica frente às demais investigações científicas que tomam o ente humano como tema. No parágrafo 9, de *Ser e Tempo*, ao modo de síntese, Heidegger afirma que o existente é um ente que

compreendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses *modi* ou na indiferença modal deles (SZ 53, modif.).

Dessa forma, fica indicada a caracterização preliminar e formal do ente conforme o modo de ser da existência, ou melhor, o conceito formal de existência, o qual confere à orientação ontológica da investigação, a fim de que suas determinações estruturais sejam explicitadas. Para se alcançar isso, como sabemos, se partirá da cotidianidade mediana desde a constituição fundamental do ser-no-mundo, ou seja, enquanto agentes situados em contextos de experiência prático-operativa. O ponto de partida da Analítica consiste na interpretação dessa estrutura fundamental.

A expressão “ser-no-mundo” é esclarecida preliminarmente como indicando um fenômeno unitário, mas passível de ser analisada em seus momentos estruturais constituintes. Na Analítica, esses momentos são desdobrados em separado, mas de modo que ao se focar um deles, não se perde de vista a unidade originária do fenômeno. Os momentos em que ela se divide são:

1) Mundo (“*que há no mundo?*”): refere-se aos entes que comparecem na relação ocupacional cotidiana, e através desses busca-se a estrutura ontológica do mundo, explicitada enquanto significatividade. A significatividade é a relação formal específica que permite o comparecer de algo determinado na experiência.

2) Quem (“*quem está no mundo?*”): refere-se ao agente que está no mundo no modo da cotidianidade mediana, ou seja, como aparece o si mesmo na cotidianidade, também considerando as relações solícitas para com outros coexistentes e o fenômeno do impessoal.

3) Ser-em (“*como se está no mundo?*”): refere-se a relação entre *mundo* e *quem*, ou seja, trata-se da abertura constitutiva do existente que permite que os entes estejam acessíveis para a experiência. O ser-em especifica as diferentes modalidades cooriginárias que permitem que os entes possam comparecer para alguém, a saber, encontrar-se afetivo, compreensão, discurso e seus modos cotidianos (curiosidade, ambiguidade e falatório).

Antes de principiar a análise dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, Heidegger oferece uma caracterização prévia do momento ser-em, feita através da distinção com a relação de inclusão espacial do estar-dentro. É preciso observar que a escolha por esta caracterização prévia do ser-em não é arbitrária. Com ela, Heidegger quer enfatizar a orientação fundamental das investigações subsequentes, na medida em que o modo de ser da existência é formalmente relacional, isto é, relação do existente com os entes que comparecem no mundo, de forma originária e não ocasional. O ser-em expressa esse aspecto relacional formal, ou seja, a vinculação entre “*quem*” e “*mundo*”, na medida em que articula e une os dois *relata* de forma cooriginária.

Obtida esta caracterização mínima e sucinta do modo de ser da existência, estamos em condições de avançar para a investigação fenomenológico-hermenêutica a respeito do modo próprio de “estar no espaço” do existente humano (SZ 56).

4.2 FENOMENOLOGIA DA ESPACIALIDADE EXISTENCIAL

O espaço vivido é constituído pela correlação intencional entre a espacialidade utensiliar e a espacialidade existencial, sendo essa a condição para que os utensílios sejam descobertos onticamente em sua genuína mostraçãointraespacial. Conforma as afirmações programáticas positivas sobre a investigação das espacialidades vividas¹⁰³, a espacialidade existencial somente se torna passível de apreensão teórica desde a constituição fundamental do ser-no-mundo, se fazendo fenomenicamente visível como sinalizado pelo momento estrutural do ser-em, e desde o esclarecimento do caráter espacial que é inerente ao mundo circundante. No capítulo anterior, desenvolvemos o caráter espacial do mundo circundante, sendo assim, os resultados obtidos lá continuam operantes ao longo do presente capítulo. Trata-se agora de apresentar nesse capítulo as estruturas concernentes ao modo em que o existente humano está no espaço, primeiramente, passando pelas indicações referentes ao momento constitutivo do ser-em. A consequência que a consideração do ser-em tem para a

¹⁰³ Recapitulando as mesmas: a) Somente sob a compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial do Dasein se faz possível a intelecção da *espacialidade existencial do Dasein* (SZ 56); b) A espacialidade existencial somente se faz fenomenicamente visível como sinalizado pelo momento estrutural do ser-em desde o esclarecimento do caráter espacial que é inerente ao mundo circundante (SZ 66); c) O caráter espacial do mundo circundante deve ser evidenciado desde a obtenção da estrutura ontológica da mundaneidade do mundo (SZ 66); d) O ente intramundano que comparece no mundo circundante (os utensílios) também está no espaço, assim, o circundante do mundo circundante, a espacialidade desse ente que comparece se fundamenta na mundaneidade do mundo, ao invés de ser o mundo que subsiste no espaço (Descartes) (SZ 101); e) A espacialidade específica dos utensílios que comparecem no mundo circundante precisa ser evidenciada em conexão ontológica com o mundo (SZ 101); f) sob a base da espacialidade vivida que o espaço se torna ele mesmo acessível ao conhecimento (SZ 111).

investigação sobre a espacialidade existencial nos evidenciará que o espaço vivido nada mais é do que a espacialidade do ser-no-mundo, ou seja, em outros termos, que a espacialidade existencial ocupada está em *correlação* intencional com a espacialidade dos entes disponíveis, sendo, portanto, um fenômeno unitário.

4.2.1 Considerações prévias sobre ser-em

A determinação do significado existencial da expressão “ser-em” é realizada desde um esclarecimento terminológico que estabelece dois sentidos possíveis que podem ser atribuídos à partícula “*in*”, no alemão, a qual em língua portuguesa refere-se à preposição “em”. Formalmente, essa partícula designa algum tipo de relação entre termos e/ou coisas. A distinção operada estabelece o sentido categórico de inclusão espacial física de “estar dentro” (*Sein-in*) dos entes subsistentes que meramente estão juntos e o sentido existencial do “ser-em” (*In-sein*).

O significado da expressão “ser-em” enquanto um existencial é obtido recorrendo-se a um esclarecimento etimológico da partícula “*in*”. Cito na íntegra:

[...] em alemão, o *in*, provém de *inman* = morar, habitare, demorar-se em; “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito e diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-no-mundo* (SZ 54, grifos do autor).

Na literatura secundária, o significado existencial do ser-em, enfatizado desde o recurso etimológico, enquanto um habitar familiarizado em meio aos entes foi denominado de envolvimento (*involvement*) (DREYFUS, 1991, p. 43). Sob a base do ser-em funda-se o “estar em meio de”, no sentido do absorver-se com o mundo, o qual deve ser contrastado do mero estar junto das coisas que cosubsistem no espaço extenso. Nesses termos, o “estar em meio de” não indica que o existente humano esteja junto a outro ente denominado de “mundo”, ao modo de coisas subsistentes que estão juntas contiguamente. Já antevimos que, rigorosamente, não se pode falar que elas tocam umas nas outras. Os entes que podem tocar, no sentido básico de ser afetados por outros entes, tem o modo do envolvimento, na medida

em que o existente já tenha descoberto o mundo desde o qual algo possa se manifestar significativamente através do contato.

Heidegger concede que até mesmo os existentes podem ser considerados, dentro de certos limites, como somente subsistindo. Contudo, para que isto se dê, é preciso que sua constituição enquanto ser-em não seja levada em consideração. Essa forma de considerar o existente enquanto meramente subsistente não pode ser confundida com o modo como esse ente se autocompreende enquanto um “subsistir de fato”, o qual não é do mesmo tipo do estar presente factual de algo material. O caráter fáctico inerente ao próprio existir é denominado tecnicamente de facticidade (*Faktizität*), o qual tem de ser visto rigorosamente como distinto da factualidade (*Tatsächlichkeit*), a qual se refere ao caráter factual dos outros entes.

Com a inserção do termo “facticidade” e sua distinção em relação à factualidade, Heidegger pretende pôr em evidência que os existentes, enquanto ser-no-mundo, ao modo do estar em meio aos entes que comparecem dentro do mundo, tendo forçosamente de realizar uma existência que é também histórica, está ligado em seu “destino” a esses entes que comparecem. Isso significa que o existente humano sempre está situado em um mundo fáctico circundante. Nesse mundo fáctico circundante, o existente se dispersa em uma multiplicidade de formas determinadas do ser-em: “ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo. empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo. averiguar. interrogar. considerar, discutir, determinar...” (SZ 56). Essas formas de comportamento são denominadas tecnicamente pelo termo “ocupação” (*Besorgen*), o qual tem o sentido pré-científico de “ocupar-se de algo”, levar a cabo, realizar etc, mas que será utilizado com significação ontológica para se referir à miríade de comportamentos práticos cotidianos que o existente realiza no âmbito do mundo circundante. Dessa forma, fica estabelecido um pressuposto que operava no capítulo anterior, ou seja, o estudo do fenômeno mundo desde a experiência ocupacional cotidiana. Por outro lado, o uso desse termo não indica que o *Dasein* seja constituído ontologicamente em seu ser como “prático” ou econômico, no sentido de *homo faber*. Sobretudo, a ocupação com os entes que aparecem na experiência só é possível porque o ser do *Dasein* é articulado enquanto cuidado (*Sorge*) – expressão que não tem como significação primária “aflição”, “tristeza”, nem “preocupação” ou “despreocupação” com as coisas da vida. Esse comportamento ocupacional para com as coisas somente é possível porque o existente tem seu ser como cuidado.

Por fim, cabe reiterar que o ser-em enquanto envolvimento, não é uma propriedade que o existente por vezes tenha, podendo ser mesmo sem ela. Nesse sentido, não se trata de

que os existentes primeiramente existam, e que venham a adquirir uma relação para com o “mundo”, a qual pode ser ocasionalmente adquirida. O existente enquanto tal é originariamente ser-em, em virtude de sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo. Ainda que boa parte das caracterizações prévias relacionadas ao ser-em tenham sido negativas, obtidas através da contraposição ao modo do estar-dentro dos entes subsistentes, elas tiveram como objetivo fazer manifestar a peculiaridade do fenômeno e da abordagem que tem por meta apresentar as estruturas existenciais do modo de ser da existência. A partir das indicações prévias do ser-em, tem-se a orientação adequada para a exibição fenomenológica do ser-no-mundo, afastando, assim, possíveis distorções e encobrimentos que impeçam a manifestação e apreensão desse fenômeno (SZ 58). O ser-no-mundo, como Heidegger observa, já está sempre antevisto e é experimentado por todo existente, uma vez que é sua constituição fundamental. No entanto, esse fenômeno é constantemente compreendido de forma inadequada ou deficientemente interpretado quando se pretende apreendê-lo ontologicamente. Essa tendência interpretativa é algo que se fundamenta na própria constituição ontológica dos existentes, ou seja, eles se autocompreendem constantemente desde os entes intramundanos que comparecem e que pertencem a outros modos de ser.

O intuito das considerações prévias sobre o ser-em era assentar as indicações que permitem que se aborde a espacialidade existencial. Nesse sentido, a explicitação da distinção conceitual entre dois sentidos da expressão “ser-em”, enquanto envolvimento e inclusão espacial, era evitar a atribuição de qualquer sentido primariamente espacial ao ser-em (*Sein-in*) e, por implicação, a atribuição de antemão de qualquer espacialidade que não seja conforme o modo de ser da existência. Entretanto, isso de forma alguma tem o significado de privar o existente humano de “espacialidade”. De acordo com o já vislumbrado, o existente tem seu modo específico de “estar-no-espço”. Na seção seguinte, tratarei de apresentar as estruturas espaciais de desvelamento que condicionam o aparecer dos entes conforme o modo próprio em que os mesmos mostram-se espacialmente, ou seja, a espacialidade específica ao modo de ser da existência.

4.2.2 As estruturas da espacialidade do ser-no-mundo

Mesmo sem ter apreendido plenamente todos os momentos da constituição fundamental dos existentes enquanto ser-no-mundo – até o presente momento, no decorrer da Analítica, apenas se explicitou o momento *mundo* -, Heidegger intitula a primeira seção referente ao estudo da espacialidade existencial como “*A espacialidade do ser-no-mundo*”. Isso não é um

problema, na medida em que o ser-no-mundo é um fenômeno unitário, no sentido de que quando se aborda um de seus momentos se tem também em vista os demais. O que é preciso indicar de antemão é que o estudo detalhado da espacialidade existencial mantém-se, principalmente, desde a perspectiva da experiência em primeira pessoa, mas em correlação intencional com a espacialidade dos utensílios – a qual foi desdobrada no final do capítulo anterior.

O modo do existente humano “ser no espaço” deve ser apreendido como se distinguindo nitidamente das duas outras formas de espacialidade já vistas nos capítulos anteriores que concernem aos entes que comparecem dentro do mundo, ou seja, não se trata da espacialidade subsistente, como se esse ente se encontrasse em alguma posição no espaço cósmico, ou ainda uma intraespacialidade, como se fosse um ente disponível alocado em seu lugar próprio. A espacialidade existencial, o modo específico do existente humano “no” espaço, deve ser visto sobre a base do ser-em, ou seja, ao modo de um estar ocupado e familiarizado com os entes, absorvido em meio aos entes que comparecem na ocupação com o mundo circundante. Os traços característicos que articulam a espacialidade existencial na circunspeção se apresentam como des-afastamento (*Ent-fernung*) e direcionalidade (*Ausrichtung*), apresentados sempre de forma contrastiva com as demais formas de espacialidade, principalmente a subsistente-geométrica.

Em primeiro lugar, o caráter de *des-afastamento* (*Ent-fernung*). Ao comentar sobre o modo deficiente em que o ser-em pode assumir enquanto curiosidade (SZ 172), um “ver tão somente por ver”, sem preocupar-se em compreender o que é visto, nem demorar-se no que circunda, Heidegger estabelece que essa não deve ser confundida com o momento em que a ocupação circunspectiva fica livre, seja por interromper suas atividades para descansar ou por ter finalizado sua obra, podendo então ficar em repouso. Mesmo nesse momento que a circunspeção fica livre, sem ater-se a um ente utensiliário com o que ocupar-se, ela fica a procura de novas possibilidades de trazer entes a sua presença, mas tendendo ao mundo distante e alheio, para ver os entes somente em seus “aspectos”, repousando e demorando-se junto a eles. Isso se dá porque a circunspeção é essencialmente des-afastante. Essa caracterização negativa atesta que o existente humano está sempre realizando des-afastamentos, trazendo entes que comparecem a sua proximidade e a sua presença perceptiva.

Em seu uso comum, o termo “desafastamento” tem o significado de lonjura ou distância (*Abstand*). No entanto, esses dois traços remetem às espacialidades que não são conforme a existencial. Enquanto estrutura existencial, essa expressão é utilizada de forma ativa e transitiva. Dessa forma, “afastar algo” e “pôr a distância” são dois modos fundados no

des-afastamento. Positivamente caracterizado, desde a circunspecção ocupada, des-afastar algo tem o sentido de fazer desaparecer o afastamento, a lonjura de algo, ou seja, aproximar. Des-afastar é, portanto, uma aproximação. É imperativo observar que o termo está geralmente grafado com um hífen para distinguir nitidamente do uso comum da palavra, como especificado acima. O uso do hífen pretende enfatizar o sentido negativo da partícula “des” relacionada ao termo “afastado”, ou seja, uma dinâmica de remover, retirar, eliminar o afastamento de um ente que comparece. Ante ao observado, depreende-se que é em função do des-afastar que os entes são descobertos em seu estar longe e em sua distância, sendo esses traços determinações categoriais dos entes que não são *Dasein*. Com o descobrimento do estar-longo de um ente, os demais entes intramundanos tornam-se acessíveis em suas lonjuras e distâncias em relação a outros entes. Entre esses entes, rigorosamente, não se pode falar que estejam afastados, mas somente que há uma distância que pode ser mensurada na circunspecção des-afastante.

O des-afastar é, em suma, uma aproximação. Na lida ocupada, isso se configura como uma procura, uma apresentação, um ter a sua disponibilidade para uso e emprego, mas também o descobrimento teórico-cognoscitivo dos entes possui o caráter de aproximação. Conforme Heidegger afirma, grifando em itálico, “*O Dasein tem uma tendência essencial para o perto*” (SZ 105), para a proximidade. O existente, espacialmente falando, é essencialmente des-afastador, para que o ente compareça nas proximidades, para que ele esteja presente – seja para a circunspecção ocupada levar a cabo a obra que pretende realizar, seja para repousar, seja para a curiosidade. Esse traço da tendência para o perto é enfatizado, desde a exemplificação, tal como estava ocorrendo na década de 20, da irrupção de modos de aceleração da velocidade, os quais todos tendem a superação do “estar longe”. O rádio, como Heidegger aponta, pela via do audível, amplia o alcance da circunspecção, mas também “destrói” o mundo circundante imediato de cada existente.

Mesmo que já mencionado, é preciso distinguir nitidamente o des-afastar de uma mensuração métrica de distâncias. Aquilo que está longe, assim o está, não em função da avaliação da distância métrica entre o existente e a coisa, mas em relação aos des-afastamentos em que o existente cotidiano se move no interior da totalidade utensiliar. Esse tipo de apreciação do estar longe pode soar subjetivista, imprecisa e mutável, tomada desde o ponto de vista do cálculo matemático. Contrapondo-se a isso, em primeiro lugar, expressões cotidianas revelam que não medimos “distâncias”, mas apreciamos e estimamos a lonjura de algo em função das tarefas que estamos realizando na ocupação circunspectiva, como, por exemplo, quando dizemos que “aquilo está a dois passos”. Em segundo lugar, mesmo quando

se conhece as medidas oficiais, seja em metros ou quilômetros, a apreciação do estar-longo de algo se dá em função da circunspeção des-afastante. Em terceiro lugar, tomado desde o cálculo matemático, todos os caminhos têm sempre a mesma distância, no entanto, o existente não “devora quilômetros” como se fosse uma coisa corpórea subsistente no espaço extenso. Enquanto existentes, demarcado espacialmente pelo des-afastar, os caminhos da ocupação cotidiana que des-afastam os entes que comparecem não tem a mesma distância, pois o que comparece na experiência ocupada do existente não são coisas que subsistem para um contemplador neutro. Nesses termos, as distâncias objetivas entre as coisas que subsistem não equivalem à lonjura ou proximidade dos entes utensiliares dentro do mundo. Em quarto lugar, caminhos “objetivamente” mais longos podem ser mais curtos que outros caminhos “objetivamente” mais curtos, em função da dificuldade inerente que esse caminho pode ter (pedregoso, montanhoso etc.). Esses quatro pontos ressaltados, em suma, significam que a apreciação do estar longe se dá em função do próprio existente ocupado com os entes que comparecem, aproximando aqueles que são necessários para a produção da obra e, em última instância, remete-se a si mesmo, no sentido de ter de realizar sua existência.

Se as relações espaciais do existente para com os entes utensiliares que aparecem no mundo circundante forem tomadas através da medida de distâncias objetivas, isso leva ao encobrimento da espacialidade do ser-em (SZ 106-107). O que se encontra nas proximidades não significa um estar a menor distância métrica de nosso corpo, mas, sim, medianamente ao nosso alcance. Em função do des-afastar, a ocupação se move em um campo de jogo já sempre aberto espacialmente, trazendo entes para a presença. De forma alguma isso significa que o des-afastar se funda em nossos sentidos do ver e ouvir, os quais têm alcance maior para aquilo que está longe, se considerado também desde a distância métrica. A relação é inversa, pois o existente faz uso dos mesmos dado que é des-afastante. Isso é exemplificado através do caso de alguém que usa óculos, os quais sem dúvida estão postos no nariz, a uma distância mínima de nosso corpo, e do fone auricular do telefone. No entanto, na ocupação esses utensílios permanecem invisíveis, no modo da não chamatividade, estando em certo sentido mais longe, pois a ocupação está voltada para a tarefa de afixar um quadro na parede, ou ouvir a voz de seu interlocutor no fone para resolver algum negócio. Do mesmo modo, a rua ou calçada sobre a qual caminhamos está abaixo de nossos pés, sendo tocada por nós a cada passo, mas enquanto cumpre sua função, ela está mais longe do que o amigo que encontramos ao caminhar. Heidegger resume essa análise, ao afirmar que “a proximidade ou estar longe do

ente imediatamente à mão no mundo circundante é decidida pela ocupação circunspectiva” (SZ 107)¹⁰⁴.

Resta por especificar melhor qual é a localização do existente enquanto des-afastante. Conforme vimos, a aproximação de algo na ocupação não significa colocar um utensílio a menor distância objetiva de nosso corpo físico (*Körper*), mas em aproximar espacialmente o utensílio no sentido de ele estar disponível para o uso. O des-afastar não tem como ponto de referência o “eu”, dotado de um corpo, mas, sim, o ocupado ser-no-mundo. Por ora, cabe dizer que a descrição da espacialidade existencial não pode ficar restrita ao estabelecimento da localização em que uma coisa corpórea está. Isso de forma alguma significa que o existente não “ocupe um lugar” no mundo circundante, mas que sua localização nesse somente pode ser visualizada desde a dinâmica de des-afastamento dos entes utensiliares descobertos desde seus lugares próprios regionalizados. Em termos de localização, o existente sempre compreende ou determina seu onde, seu aqui, desde o ali do mundo circundante. Isso faz ressaltar, por um lado, que o “aqui” nunca é uma posição no espaço subsistente, mas um estar-em-meio-de uma totalidade utensiliar des-afastada. Isso significa que o existente sobretudo está ali e, desde esse, vem a seu aqui, dinâmica essa que se dá em função do ineliminável caráter de que a experiência prático-operativa cotidiana é demarcada pela intencionalidade, ou seja, está sempre dirigida para os entes que comparecem imediatamente. Por outro lado, isso se revela como característica fenomênica do traço ontologicamente relacional enfatizado pelo momento do ser-em, ou seja, que os existentes sempre estão envolvidos no sentido da ocupação e familiaridade com os entes intramundanos.

Por fim, os des-afastamentos, na dinâmica de aproximação do estar longe dos entes utensiliares em relação ao existente, jamais podem ser cruzados (SZ 108), o que estabelece uma separação espacial irreduzível entre os existentes e os demais entes intramundanos (RUBIO, 2015, p. 110). O existente, claro, pode percorrer a distância métrica entre ele e o ente, ou entre o ente que foi posto no “lugar” em que antes o existente estava, mas isso somente se a distância foi des-afastada. Os des-afastamentos são condições de possibilidade para a apreensão de distâncias, e nesses termos, são inerentes à estrutura ontológica da espacialidade existencial. Não podendo cruzar ou perambular pelos des-afastamentos, o existente somente pode variá-los. Dessa forma, “o *Dasein* é espacial no modo do descobrimento circunspectivo do espaço, e isso de tal maneira que se comporta

¹⁰⁴ Schatzki sintetiza a análise observando que Heidegger distingue três modos do des-afastar: a) aquilo para o qual se atenta; b) a proximidade daquilo que está sendo usado na atividade corrente; c) manter próximo no sentido de estar disponível medianamente para a ocupação (2008, p. 44-45).

constantemente de modo des-afastante em relação ao ente que assim lhe vem-de-encontro espacialmente” (SZ 108, modif.).

Juntamente ao caráter espacial do des-afastar (*Ausrichtung*), o existente tem o caráter da *direcionalidade*. Todo ente utensiliar aproximado pela ocupação circunspectiva do existente já é também direcionado para o interior de uma região, essa como condição de possibilidade para que os entes se mostrem em sua multiplicidade de lugares próprios. O ente tornado próximo, sendo direcionado na região, pode assim ser determinado em seu pertencimento a um lugar próprio. Nesses termos, “a ocupação circunspectiva é um des-afastar direcionado” (SZ 108).

Enquanto o des-afastamento no sentido da aproximação nunca é meramente uma distância, mas é antes a condição de possibilidade para que distâncias possam ser mensuradas, em função da direcionalidade, os existentes criam “sinais” para sua orientação. Os sinais são um tipo de instrumento que tem como serventia primária mostrar ou sinalizar (SZ 77). Esses sinais ficam estabelecidos e acessíveis a qualquer existente, tornando as direções expressas e explícitas no mundo circundante, facilmente utilizáveis. Ou seja, os sinais ao cumprirem sua serventia, deixam acessíveis as regiões nas quais a ocupação se move. Nesses termos, os sinais chamam a atenção de um ser-no-mundo que é em si mesmo espacial. Pode-se afirmar que o sistema de sinais instituído, que deixa explícita as direções que o existente pode tomar na ocupação são públicos e sociais. Essa dimensão social e pública da espacialidade será retomada na seção 4.2.4.

Do mesmo modo em que o ver e o ouvir, entendidos comumente como sentidos para aquilo que está longe, possuem seu fundamento no des-afastar, as direções fixas para a direita e esquerda não são oriundas de nossa constituição anatômico-biológica, mas fundamentam-se na estrutura da direcionalidade. A direcionalidade, tal como o des-afastamento, é uma estrutura ontológica constitutiva da existência e, assim, os existentes sempre a levam consigo (SZ 108). Com isto, Heidegger pretende afirmar que direita e esquerda e, podemos adicionar, em cima e em baixo, frente e atrás, são direções de orientação presente dentro de um mundo circundante. Mesmo que Heidegger afirme explicitamente que não adentrará em considerações a respeito da “corporeidade” (*Leib*) do existente – retomaremos isso na seção 4.2.3 –, ele cuida em ilustrar esse caráter básico da direcionalidade a partir de dois exemplos. Em meu entender, esses dois exemplos tornam-se mais elucidativos se considerarmos eles desde o horizonte de sua produção, no que tange à remissão dos portadores e usuários. As luvas enquanto utensílios específicos para vestir a mão humana, não podem deixar de ser talhadas para seguirem o movimento desse membro; ao serem produzidas estão orientadas

necessariamente para a direita e esquerda. Por outro lado, um utensílio manual como o martelo, que pode ser empunhado e movimentado pela mão, não é produzido especificamente para o manuseio exclusivamente de uma mão direita ou uma esquerda. Mesmo que alguns utensílios sejam produzidos tendo em vista o caráter anatômico de esquerda e direita do corpo humano, nem todos o são.

Sobretudo, a direcionalidade inerente ao des-afastamento está fundada no ser-no-mundo, enquanto constituição fundamental do *Dasein*. Ambos os traços ontológicos que articulam a espacialidade existencial estão sempre dirigidos pela circunspecção ocupacional (SZ 108). Nem o des-afastamento, nem a direcionalidade são algo subjetivo. Ao afirmar isso, Heidegger tem em vista contrapor-se a Kant. Quanto ao des-afastamento, Heidegger observa que em função da tendência a se atribuir a primazia para a “natureza” e a mensuração métrica de distâncias, pode-se considerar o des-afastamento como uma forma subjetivista de compreender e apreciar o estar longe das coisas (SZ 106). No entanto, isso é um equívoco, pois o des-afastamento não tem a ver com arbitrariedade ou opiniões subjetivas, mas com uma dinâmica de aproximação em relação aos entes em que o existente está desde sempre junto na ocupação. No caso da direcionalidade, Heidegger detém-se em uma explicação oferecida por Kant. Para esse filósofo, esquerda e direita dependem de um sentimento interno do sujeito, o qual especificamente é um sentimento da diferença entre os dois lados do corpo. Kant ilustra isso através do exemplo de alguém que entra em um quarto conhecido, mas imerso na escuridão, e que foi bagunçado. Dado isso, para que alguém se reorienta, é preciso que encontre um objeto determinado, cujo lugar está guardado na memória. Nas palavras de Heidegger,

Suponha-se que eu entre num quarto conhecido mas escuro que, durante minha ausência, foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o ‘puro sentimento da diferença’ de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, ‘cuja posição tenho na memória’. O que isto significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo já ‘conhecido’? (SZ 109, modif.).

Heidegger contra argumenta a posição kantiana, em primeiro lugar, afirmando que o sentimento da diferença entre os dois lados, enquanto princípio subjetivo, nada serve para a orientação. Partir do sujeito, comumente visto como separado do mundo, é assumir um constructo teórico que desconsidera o ser-no-mundo do existente, ou seja, que esse já sempre está em meio aos entes para que possa se orientar. Por outro lado, o recurso à memória, ou seja, lembrar onde estava tal e tal coisa, somente pode se dar na medida em que já sempre habito um mundo onde a totalidade utensiliar foi descoberta de antemão pelo ser-no-mundo

ocupado. Kant não toma essa constituição fundamental em consideração e, por isso, não pode apreender de forma completa o contexto que torna possível uma direção. Em verdade, Heidegger arremata, Kant não está preocupado em tematizar a direcionalidade, mas em afirmar que a orientação depende de um princípio subjetivo *a priori*. Na interpretação de Heidegger, esse *a priori* da direcionalidade se fundamenta no ser-no-mundo. Portanto, a direcionalidade nada tem de subjetivo, tal como a interpretação fenomenológica a apreende.

Até então, tratei de explicitar as duas estruturas ontológicas de desvelamento espacial que constituem a espacialidade existencial do ser-no-mundo, as quais estão em correlação intencional com a estrutura de mostraçãointraespacial dos entes utensiliares. Com a obtenção desses resultados, tanto da espacialidade do ser-no-mundo quanto da espacialidade utensiliar, o fenômeno da espacialidade do mundo pode tornar-se visível, bem como a possibilidade de se colocar o problema ontológico do espaço (SZ 110). Apresentarei no que se segue a espacialidade do mundo, deixando para a seção 4.2.9 a questão referente ao ser do espaço.

No parágrafo 24, intitulado “*A espacialidade do Dasein e o espaço*”, Heidegger pretende explicitar no que consiste ontologicamente a abertura espacial inerente ao *Dasein*, esse ente constituído pela abertura ao comparecer dos entes (veremos isso na seção 4.2.5). No princípio do mesmo, ele retoma de forma sucinta os resultados obtidos de sua fenomenologia do mundo, a fim de atestar que esse mundo é espacial. Cito essa síntese:

O *Dasein* como ser-no-mundo, já descobriu cada vez um “mundo” [totalidade de entes]. Essa descoberta, fundada na mundaneidade do mundo, foi caracterizada como um deixar o ente em liberdade relativamente a uma totalidade de conformidades. O deixar conformar-se se efetua no modo de um remeter-se circunspectivo, por sua vez fundado em uma prévia compreensão da significatividade (SZ 107).

Com a explicitação do des-afastamento e da direcionalidade, ficou estabelecido que o ser-no-mundo é espacial. Isso significa que somente em função dessas estruturas que os entes utensiliares podem se mostrar em sua genuína intraespacialidade, ou seja, como pertencente a um lugar próprio em uma totalidade de lugares próprios no mundo circundante. Ademais, o deixar-ser dos utensílios em uma totalidade de conformidades, última instância que articula o modo de ser dos utensílios, isto é, o deixar que se mostrem tal como utensílios para a ocupação circunspectiva, é também cooriginariamente um des-afastante e direcionado deixar que se mostrem a partir da região. Em termos mais claros, a totalidade de conformidades é sempre regional. A totalidade de conformidade regional é a condição de possibilidade para que os utensílios “individuais” possam pertencer a um lugar próprio, ou seja, nas totalidades utensiliares, os utensílios se mostram sempre articulados em sua multiplicidade de lugares

próprios. Em suma, a totalidade de conformidades relaciona-se à região, enquanto a totalidade utensiliar relaciona-se à multiplicidade de lugares próprios, a qual cada utensílio pertence. Pode-se observar que, conforme já aponte, o utensílio não se mostra na ocupação circunspectiva destacado de sua espacialidade, mas em sua mostração enquanto utensílio cooriginariamente apresenta-se sua espacialidade.

Dessa forma, fica estabelecida a espacialidade do mundo fáctico circundante como o horizonte desde o qual os entes comparecem espacialmente para a experiência prático-operativa. No entanto, mundo foi visualizado como um fenômeno de duplo aspecto, pois ele também é um momento constitutivo do ser-no-mundo, e sua estrutura ontológica formal da mundaneidade do mundo foi explicitada enquanto significatividade. Na rede de significatividades em que o existente está familiarizado na ocupação reside a abertura do espaço. Assim, enquanto momento do ser-no-mundo, mundo também tem de ser evidenciado como espacial. Essa é a condição ontológica básica para que algo se mostre como espacial.

Adverte-se, em primeiro lugar, que esse espaço aberto desde a mundaneidade do mundo, não diz respeito à multiplicidade das três dimensões ou determinação de posições em um sistema de coordenadas neutro. No fenômeno da região, o espaço é previamente descoberto pelo existente. A região foi caracterizada como a condição de possibilidade básica para que os entes utensiliares se manifestem enquanto espaciais em seus lugares próprios. O pertencimento do utensílio é determinado desde a significatividade constitutiva do mundo, desde a qual se estabelece o “aqui” ou “ali” no interior da região. A região, enquanto “aonde em geral” tem sua finalização no em-virtude-de do existente ocupado, ou seja, no ter de autorrealizar e autoexecutar uma existência que é sempre minha. O utensílio que comparece no mundo circundante é sempre desde uma totalidade de conformidades regionais. Desse modo, a totalidade de conformidades lhe é inerente a uma conformidade espacial de caráter regional. Somente sobre a base disso, os entes disponíveis podem ser descobertos em seus lugares próprios ou a eles pode ser atribuído um lugar próprio, sendo essa atribuição sempre determinada pela dinâmica da ocupação circunspectiva do existente, a qual des-afasta e direciona o utensílio dentro do mundo em certa direção (SZ 111).

A condição ontológica básica que permite que os entes deixem-se mostrar intraespacialmente em lugar-próprio regionalizado, para um ser-no-mundo des-afastante direcionador é denominada de “*abrir espaço*” ou “*dar espaço*” (*Raumgeben*), expressões corriqueiras, que são tomadas em sentido ontológico, também denominado de “espaciar”

[*Einräumen*]¹⁰⁵. Dar espaço é, assim, “deixar em liberdade o utensílio em relação a sua espacialidade” (SZ 111). Dar espaço enquanto espaciar é a condição ontológica prévia que permite que algo compareça como espacial, ou seja, ela que permite o descobrimento da totalidade de lugares próprios regional, e também é a condição básica para a orientação fáctica do existente. Nisso consiste a espacialidade do *Dasein*, ente constituído ontologicamente pela abertura ao aparecer dos entes, que agora fica explicitada também como coabertura espacial. Heidegger exemplifica isso, desde o plano ôntico, sinalizando para o fato de que estamos constantemente realizando atividades de rearranjo e ordenação, ou seja, mudando elas de lugar ou retirando-as dali, para que a ocupação transcorra com sucesso. Essa constante atividade de “ordenar coisas no espaço” só é possível porque o *Dasein* é constitutivamente espacial enquanto abertura para o aparecer dos entes em sua espacialidade inerente. Como já observamos no capítulo anterior, o fenômeno da região, enquanto descoberto na circunspeção ocupada, nunca está explicitamente em primeiro plano, isto é, diante dos olhos recebendo uma consideração atenta. No caso da espacialidade existencial, de forma ainda mais básica, ela mantém-se tácita, em segundo plano, pois é condição de possibilidade para a manifestação intraespacial dos utensílios. Como a espacialidade existencial se manifesta na ocupação?

A espacialidade existencial está presente sempre para o existente na ocupação circunspectiva absorvida, mas essa presença se dá ao modo do não chamar a atenção do ente utensiliar. Mesmo quando os utensílios perturbam as relações remissivas, nos modos deficientes da ocupação, chamando a atenção seja por estarem quebrados, ausentes ou estorvando, a espacialidade des-fastante direcionada não colapsa em conjunto. Com isso, quero dizer que mesmo no colapso das remissões utensiliares, vindo à tona, em certo sentido, seu pertencimento a lugares próprios regionais, o mesmo não se dá com o des-afastar direcionado. Essas estruturas existenciais permanecem “operantes”, pois mesmo com a inutilização do utensílio, a ocupação circunspectiva passa a buscar alternativas des-fastando direcionadamente aquilo que necessita para consertar o utensílio quebrado, em encontrar o utensílio que falta ou outro que sirva ao mesmo propósito, em realocar o utensílio que está estorvando por estar fora de seu lugar próprio na totalidade utensiliar.

¹⁰⁵ Duque observou que Heidegger não dá atenção devida a um elemento presente na etimologia da expressão “espaciar”, a saber, a conotação de “extirpar pela raiz e aniquilar”. Em seu entender, nesse recurso a etimologia, Heidegger realiza uma limpeza nos sentidos etimológicos do termo “espaço”: “limpando o termo não somente de suas conotações negativas e violentas, mas também de seu caráter comunitário e, portanto, político” (2001, p. 12-13, trad. minha).

Com os resultados obtidos até aqui, pode-se tornar claro no que consiste a aludida correlação intencional entre a espacialidade existencial e a espacialidade dos disponíveis, ou seja, a estrutura de desvelamento des-afastador direcionado espaciante que permite a descoberta intraespacial dos entes utensiliares em seu pertencimento a lugares próprios regionais. Nas próximas seções, abordarei, de forma não exaustiva, temas relacionados à espacialidade existencial, seguindo as indicações textuais de Heidegger na Analítica existencial, bem como aqueles elementos aos quais a literatura secundária tem se debruçado.

4.2.3 O problema da corporeidade

A problemática referente à não inclusão da corporeidade como uma estrutura existencial, bem como a sua não abordagem e o não estabelecimento da relação entre essa e a espacialidade no escopo da Analítica existencial recebeu abundante atenção na literatura¹⁰⁶. Em função dessa inclusão e não abordagem foi sugerido que Heidegger estaria operando na Analítica desde uma forma subterrânea de dualismo entre as características naturais e as características autointerpretadas do *Dasein*¹⁰⁷. Argumentarei, que desde o que foi apresentado na Analítica de *Ser e Tempo*, não é possível dar conta de explicitar de forma plena o estatuto da corporeidade existencial, nem sua relação com a espacialidade, respeitando a explícita e categórica afirmação de que “a espacialização do *Dasein* em sua ‘corporeidade’ (*Leib*), que implica uma problemática própria, não será tratada aqui” (SZ 108). Na Analítica, a corporeidade está pressuposta na análise, em função de seu manifestar-se no modo privativo da ausência - questão que é retomada por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*.

Mesmo com a recusa explícita em não abordar a corporeidade na Analítica, Heidegger não se furta em diversos momentos a fazer breves e alusivos comentários sobre aspectos corpóreos, principalmente para exemplificação de outros tópicos. Indico, por exemplo, que Heidegger denomina o ser dos utensílios em referência explícita à mão, ou seja, em tradução

¹⁰⁶ Na literatura secundária, o problema da corporeidade recebeu desenvolvimento de forma mais abrangente por Didier Franck, no livro *Heidegger e o problema do espaço* (1986), onde revisa toda a Analítica Existencial à luz do problema da corporeidade; e por Kevin Aho, em seu *Heidegger and the neglect of body* (2009), o qual investiga a hesitação de Heidegger em dar uma abordagem ao fenômeno da corporeidade, para posteriormente, desenvolvê-la em seus aspectos positivos. Dreyfus (1991, p. 137) chegou a afirmar que a questão do corpo não era importante. Cerbone (2013, p. 132) aponta que a confusão e a dificuldade envolvidas no tratamento da espacialidade se devem às dispersas, cautelosas e crípticas observações de Heidegger a respeito da corporeidade. Malpas (2008, p. 128) afirma que o papel do corpo na análise de *Ser e Tempo* tem sido reconhecido como um problema residual, não obstante apesar das acusações de negligência ou de ignorar tal questão, Malpas aponta que Heidegger reconhece sua importância. Askay (1999) sintetiza a crítica de ao menos três autores (Sartre, Waelhens e Merleau-Ponty) que consideraram como problemática a ausência de abordagem da corporeidade.

¹⁰⁷ Essa sugestão foi dada primeiramente por Blattner (1996, p. 97), e endossada por Cerbone (2013, p. 132).

literal do alemão como ser-a-mão (*Zuhandenheit*) (SZ 70)¹⁰⁸. Na terceira remissão constitutiva da obra, Heidegger indica que as obras podem ser produzidas à medida ou em série aos portadores ou usuários (SZ 70), algo corroborado pela ilustração relacionada às direções de esquerda e direita referentes às luvas que vestem o corpo (*Leib*) e à manualidade dos martelos (SZ 108). Na abordagem do des-afastar, aponta-se que a dinâmica de aproximação dos entes não significa que o existente percorra extensões espaciais como uma coisa corpórea (*Körper*) que subsiste; nem que os utensílios aproximados são fixados a menor distância de algum ponto do corpo (*Körper*), ou seja, a aproximação não tem como referência um “eu” dotado de corpo (*Körper*). Ainda quanto ao des-afastar, ao tratar da localização¹⁰⁹ do existente em meio aos entes que comparecem, a espacialidade existencial não pode ser determinada pela indicação do “lugar que ocupa” uma coisa corpórea (*Körper*) (SZ 107). Na tematização da direcionalidade, Heidegger estabelece que as direções fixas não se fundam na corporeidade (*Leib*) (SZ 108). Tendo em vista essas considerações, gostaria de ressaltar alguns pontos, advindos de outros registros textuais.

Em primeiro lugar, quero chamar atenção ao esclarecimento que Heidegger dá em relação ao termo “*Dasein*”, o qual não é equivalente a quaisquer dos termos já cunhados ao longo da filosofia para designar os humanos (SZ 46). No “Debate de Davos” com Cassirer, Heidegger faz a seguinte afirmação a respeito do termo *Dasein* e da relação com a corporeidade:

O que eu designo como *Dasein* não é traduzível por nenhum conceito de Cassirer. Se alguém quisesse designar a consciência como tal, isso é precisamente o que tentei rejeitar. O que denomino de *Dasein* não é determinado apenas essencialmente pelo que se denomina de espírito, nem somente por vida, mas se refere à unidade originária e à estrutura imanente de relacionamento do homem, que de certa forma está ligada a um corpo e que, por tal ancoragem no corpo está em uma certa conexão com os entes, no meio do qual se encontra (HEIDEGGER, 2012d, p. 306, *tradução minha*).

O que se pode entender dessa citação é que, com o termo “*Dasein*”, Heidegger quer indicar uma unidade originária e uma estrutura imanente de relação dos humanos com as

¹⁰⁸ Franck pontua que é paradoxal que Heidegger denomine o ser dos utensílios, em tradução literal, como ser-a-mão, mas não aborda a “mão” que os manuseia ou do corpo do qual a mão faz “parte” (2002, p. 116). Em meu entender, com esta expressão indica-se muito mais a relação de alcance e proximidade dos utensílios. Por isso, optei pela tradução de *Zuhandenheit* como disponibilidade.

¹⁰⁹ Saramago desenvolve essa problemática de forma suficientemente satisfatória em seu livro *A Topologia do Ser*, na seção intitulada “O problema do corpo” (2008, p. 102-107), apresentando ainda mais indicações textuais sobre a corporeidade do que as que apresento. No entanto, a meu ver, o que Saramago explicita é a localização do *Dasein* na dinâmica des-afastante direcionada da ocupação circunspectiva, e com isso alcança somente a caracterização negativa do que a corporeidade existencial é. A corporeidade, assim, permanece não elucidada em sua relação com a espacialidade.

coisas em meio ao qual se encontra, bem como precaver-se em dar uma abordagem do ente que somos nós mesmos, assumindo os termos utilizados nas filosofias da modernidade. Sobretudo, indica-se que o *Dasein* está em certa medida vinculado a um corpo, e mediante tal liga-se aos entes. É de se ressaltar que essa ligação aos entes pela via corpórea aponta para um modo diferente de se esclarecer a relação entre nós e as coisas, ou seja, põe em jogo a ontologia de Descartes que enfrentava o problema da relação entre a *res cogitans* (mente) e a *res corporea* (corpo).

Em segundo lugar, não é negado que o existente tenha corporeidade. A questão é entender que tipo específico de corporeidade pode ser atribuída aos existentes. Isso é explicitamente afirmado no parágrafo 10 do curso *Os Princípios metafísicos da lógica*. Ali, temos várias indicações referentes à relação entre *Dasein* e corpo. Sobretudo, interessa a afirmação seguinte, de caráter puramente formal: “O *Dasein* em geral alberga a intrínseca possibilidade de uma dispersão fáctica na corporeidade. O *Dasein*, enquanto fáctico, está em cada caso distribuído, entre outras coisas, em um corpo” (HEIDEGGER, 2009b, p. 161)¹¹⁰. Em seu existir concreto, o *Dasein* é corpóreo a seu modo. Esse modo corpóreo específico, que textualmente não está explicitado em *Ser e Tempo*, e que também não é desenvolvido de forma ontológica, diz respeito à clássica distinção fenomenológica entre *Leib*, corpo vivido, e *Körper*, corpo físico¹¹¹. No entanto, apesar desses reconhecimentos, de que o *Dasein* é corporal, em seu existir ôntico, na Analítica existencial, etapa preparatória para a Ontologia fundamental, ele não é incluído como uma estrutura existencial¹¹².

Essa recusa de uma abordagem da corporeidade vivida no contexto da Ontologia fundamental se dá em função de razões metateóricas. Já na caracterização prévia do ser-em contrastando-o com a relação do estar-dentro, Heidegger aponta que o ser-em não pode ser caracterizado como se fosse “uma propriedade espiritual e que a ‘espacialidade’ do homem seria derivada de sua corporeidade vivida (*Leiblichkeit*), o qual é ao mesmo tempo sempre fundado pela corporeidade física (*Körperlichkeit*)” (SZ 56). Temos aí já uma pista metateórica do modo como Heidegger não pretende abordar a existência, nem sua relação à espacialidade.

¹¹⁰ Foram suprimidas as indicações a respeito da sexualidade. Cf. HEIDEGGER, 2009b, p. 161.

¹¹¹ Heidegger apresenta explicitamente esta nítida distinção em 1969, no *Seminário de Le Thor*, onde afirma que “Precisamos entender a diferença entre “corpo vivido” e “corpo físico”. Por exemplo, quando pisamos em uma escada, não pesamos nosso “corpo vivido”, mas apenas o peso de nosso “corpo”. O limite do “corpo vivido” não é o limite do “corpo”. O limite do corpo é a pele. O limite do “corpo vivido” é mais difícil de determinar”. (HEIDEGGER, apud MALPAS, 2008, p. 113, *tradução minha*).

¹¹² O corpo pode ser investigado fenomenologicamente, mas desde a Ontologia fundamental, orientada para a pergunta pelo sentido do ser, as estruturas existenciais explicitadas na Analítica são mais originárias e, somente sob a base dela é que uma fenomenologia da corporeidade poderia ser desenvolvida. Em suma, em sua investigação ontológica fundamental, investigar o corpo não é crucial (AHO, 2009, p. 4).

Sobretudo, isso fica claro na passagem em que Heidegger afirma que não podemos ser compreendidos como um constructo de partes: “a ‘substância’ do homem não é o espírito como síntese de alma e corpo, mas a *existência*” (SZ 117), ou seja, a existência é uma unidade total e originária, e precisa assim ser compreendida. É esse tipo de visão “composta” do ente que nós somos que Heidegger quer combater na Analítica Existencial. No fundo, a razão principal é fenomenológica: concepções que tentam explicar o que nós somos assumindo que somos compostos por partes não podem ser verificadas fenomenologicamente, pois esse não é o modo como nós nos experienciamos originariamente, nem com os entes que vêm de encontro cotidianamente. Assim, “o que está em questão é o ser do homem todo, que se costuma apreender como uma unidade de corpo-alma-espírito” (SZ 48). Se partirmos desses, jamais se pode alcançar as estruturas fundamentais do ente que nós somos¹¹³.

É somente nos *Seminários de Zollikon*¹¹⁴ em que Heidegger detém-se em elaborar de forma mais desenvolvida e unitária a problemática da corporeidade vivida pressuposta na Analítica¹¹⁵. Com o tratamento realizado nos *Seminários*, pode-se entender que Heidegger não está operando desde o marco de um dualismo subterrâneo entre as características naturais da existência e as características autointerpretativas¹¹⁶. Uma coisa é a abordagem clínica, que toma o “corpo humano” enquanto corpo físico (*Körper*), outra a vivência do corpo vivo (*Leib*) em sua manifestação na existência, a qual a fenomenologia pretende apreender. Heidegger retoma a questão do “corpo” nos *Seminários*, justificando sua afirmação de que a corporeidade não seria tratada em *Ser e Tempo*, ao remontar a afirmação de Nietzsche de que o corpo vivo é um fenômeno rico, claro e o mais compreensível. No entender de Heidegger, o fenômeno da corporeidade vivida pode ser rico, mas é um dos mais difíceis de serem apreendidos.

Mantendo-se alinhado às colocações sobre a espacialidade na Analítica existencial, reitera Heidegger, o *Dasein* não é espacial em função de ter um corpo-vivo, mas porque espaça o espaço. Dessa forma, a corporeidade somente é visível dado que o existente é espacial no sentido do espacial¹¹⁷. Heidegger desenvolve a abordagem da corporeidade, perpassada pela distinção entre *Leib e Körper*. O ponto de partida da análise são alguns

¹¹³ Essa posição que considera aspectos metateóricos foi apresentada por Overgaard (2004).

¹¹⁴ Como resume Escudero (2011b, p. 184), os Seminários têm como objetivo mostrar que a noção de “corpo” utilizada nas ciências médicas se move sob a base da ontologia cartesiana quanto a corporeidade humana.

¹¹⁵ Heidegger reconhece que não tinha os elementos em *Ser e Tempo* para explicar a corporeidade. Assim afirma: “Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito” (HEIDEGGER, 2013, p. 337).

¹¹⁶ Conforme enunciado primeiramente por Blattner (1996, p. 97) e endossada por Cerbone (2008, p. 132).

¹¹⁷ Em um texto intitulado *Observações sobre Arte – Escultura – Espaço*, anterior aos Seminários, Heidegger sinteticamente estabelece sua compreensão da corporeidade. Cf. Heidegger, 2008b, p. 19.

fenômenos eminentemente corpóreos, em que o corpo percebe e sente a si mesmo, tal como os tipos de rubor facial (vergonha, febre), a dor (nas costas) e a tristeza (lágrimas), tentando compreendê-los tal como são sentidos corporalmente, sem reduzi-los a propriedades físicas ou anatômico-fisiológicas. Esses fenômenos não podem ser medidas enquanto experimentados¹¹⁸.

Outra classe de fenômenos corpóreos analisada é aquela em que o corpo-vivo experimenta coisas externas a ele, através dos órgãos dos sentidos. Trata-se da experiência visual do olho e a experiência tátil da mão. No entanto, ambas são diferentes. Quanto ao ver, o que é visto na experiência visual é a janela que está em seu lugar-próprio e foi des-afastada, ou o navio que se encontra ancorado no cais. O olho e o ver não são vistos, eles não tocam a janela, nem o navio. Já na experiência tátil, a mão que agarra o copo, toca imediatamente o objeto agarrado e sente a si mesma. Nisso consiste a sensação dupla, ou seja, o sentir o que é tocado e o sentir da própria mão. Uma diferença entre essas duas formas de percepção, a visual e a tátil, é que a mão pertence a mim, enquanto que a janela ou o cruzeiro não. Outra diferença é que aquilo que é visto, algo determinado como a janela, não entra em contato direto com o olho, mas só pode ser visto se está no meu campo de visão, diante de mim; enquanto que no agarrar o copo com a mão, isso só pode ser feito se algo está ao alcance. Nesses termos, o tato é um sentido de proximidade, enquanto o ver (e o ouvir) são sentidos para o que está longe.

A experiência corpórea, seja relacionada à autoexperiência ou à experiência de outras coisas, participa no fazer presente algo no sentido do perceber algo. Isso é possível, pois eu estou aqui. No entanto, afirma Heidegger, meu corpo vivo não é o aqui, ele não está encerrado nos limites de um espaço extenso, nem está em um lugar próprio. Em um diálogo com um participante, no qual esse afirma que o corpo vivo não termina, Heidegger pergunta retoricamente se o corpo vivo teria assim uma extensão ilimitada ou se o alcance do corpo vivo seria o mesmo de um foguete. Remontando ao caso de Tales, que caminhava pensativamente e caiu em um poço, Heidegger questiona qual “função” teria o corpo-vivo? Tales, com a “cabeça na lua”, não estava presente corporalmente, em qualquer sentido desse termo, na lua. Essa anedota filosófica serve para ilustrar que quando alguém está absorvido atentamente em uma tarefa, seja pensando em algo, ou ocupando-se com utensílios, o corpo mostra-se como ausente, como não estando aqui. Esse não-estar do corpo-vivo, Heidegger sinaliza como sendo um dos fenômenos mais misteriosos da privação (HEIDEGGER, 2013,

¹¹⁸ Do ponto de vista clínico, o que pode ser medido, respectivamente, é a temperatura e o fluxo sanguíneo, a determinação da localização da dor em tal parte do corpo e a quantidade do líquido que escorreu pela face.

p. 145). O que pode significar essa privação? Esse termo não tem o significado aqui de abstração, no sentido de negar ou retirar propriedades quaisquer, como se algo faltasse ao corpo-vivo, mas se relaciona com o tema do ausentar-se da natureza orgânica, no sentido de que ela se retrai na experiência cotidiana de mundo dos existentes, ou melhor, está presente no modo do ausentar-se¹¹⁹.

Essas discussões colocam nitidamente a problemática referente à determinação da relação entre corpo-vivo e espaço, ou melhor, em que tipo de “aqui” o corpo humano está. Esse aqui em que o corpo-vivo está é sempre um aqui específico, o qual não coincide com o volume que o corpo físico (*Körper*) ocupa em uma determinada posição. Heidegger trata de estabelecer a diferença entre os limites do corpo vivo (*Leib*) e os limites do corpo físico (*Körper*), a qual se dá em termos qualitativos, e não quantitativos, o que estabelece a distinção essencial entre corpo-vivo e corpo físico. De forma sucinta, o corpo físico termina nos limites de sua superfície, ele tem volume, pode ser mensurado, tem uma posição mais ou menos determinada. De outra forma, se dá o corpo vivo. Dado que o existente está sempre em relação intencional com algo determinado, o seu corpo (*Leib*) vai mais além da pele, não pode ser mensurado em termos de volume, é dinâmico, e é em cada caso sempre meu corpo. De forma exemplificada, ao se apontar para um navio com o dedo, o corpo vivo não termina na ponta do dedo, mas no navio des-afastado direcionadamente, que se mostra no mundo circundante através da janela.

Assim, pode afirmar Heidegger, “o corporar está codeterminado pelo meu ser humano no sentido da existência ek-stática em meio do ente espaçado” (2013, p. 147, modif.), ou seja, o corporar, que especifica a intencionalidade de nossa agência corporificada enquanto ser-no-mundo, é absolutamente dinâmico, pois muda conforme o que está ao alcance da minha existência, que está sempre dirigida intencionalmente ao contexto do mundo circundante, onde os entes aparecem em lugares próprios desde a condição ontológica básica do espaciar. Com isso, fica evidenciado, mesmo que de forma rudimentar, como o corpo-vivo enquanto corporar, está presente na forma privativa da ausência, ou seja, pressuposto na dinâmica ocupacional des-afastante e direcionada.

¹¹⁹ Heidegger desenvolve o tema da privação ao realizar a ontologia do modo de ser da vida, no curso editado como *Conceitos fundamentais da Metafísica*. Para uma síntese dos aspectos metodológicos envolvidos na abordagem do fenômeno da presença no modo da ausência em que a vida se manifesta neste curso, remeto a Ramalho (2014).

4.2.4 A espacialidade social e o mundo público

Pode-se observar que Heidegger detém-se em apresentar as estruturas existenciais de desvelamento espacial que são a condição de possibilidade para a mostraçã dos utensílios em sua genuína espacialidade. Desse modo, as estruturas da espacialidade existencial parecem ficar restritas à relação intencional com os utensílios, e nada informam a respeito de estruturas específicas que tratariam das condições para a mostraçã espacial dos outros existentes¹²⁰. Um esclarecimento quanto a isso não é encontrado nem mesmo quando Heidegger dedica-se à fenomenologia da socialidade cotidiana. Embora Heidegger não tenha apresentado estruturas espaciais relativas à experiência específica com outros existentes¹²¹, de modo algum isso é sinônimo de que a espacialidade não tenha traço social e público.

A fenomenologia da socialidade tem em vista determinar ontologicamente o modo em que os “outros” comparecem, o tipo específico de comportamento intencional e, por fim, quem é o “sujeito” da cotidianeidade. Os outros já estavam vislumbrados, mas sem receber tematizaçã, na remissã constitutiva da obra como portadores, usuários, fornecedores, produtores etc. Nesse sentido, o existente nunca é um “eu” isolado em um mundo privado. Os outros sempre comparecem desde seu ser-no-mundo no mundo circundante, ou seja, naquilo com que se ocupam, em suas lidas e tarefas, com vistas a realizarem e executarem suas existências. Dessa forma, Heidegger pode afirmar que os “outros” não são algo adicionado pelo pensamento, nem são entes que subsistem, ou utilizáveis, “mas é tal como o *Dasein* que o deixa em liberdade – *também existe e existe com ele*” (SZ 118, modif.). Esse “com” e o “também” devem ser entendidos ontologicamente, ou seja, respectivamente, o existente sempre é ser-com (*Mitsein*) os outros, e o modo de comparecer dos outros no mundo circundante é a coexistência (*Mitdasein*). Dado isso, “o mundo do *Dasein* é um mundo em comum (*Mitwelt*)” (SZ 118), ou seja, um mundo público e compartilhado. Na medida em que os coexistentes não são nem coisas subsistentes que comparecem em um comportamento

¹²⁰ Esse problema residual foi apontado, sobretudo, por Franck (1986, p. 99-110). Schatzki (2008, p. 50-52) também salienta que a espacialidade do ser-no-mundo tem uma dimensã social. Dreyfus (1991, p. 129-133) avalia que Heidegger não distinguiu nitidamente a espacialidade pública da espacialidade centrada em cada *Dasein* individual, ficando a primeira dependente da segunda, o que implicaria a introduçã de um tipo de subjetivismo na análise. Para uma crítica a Dreyfus, Arisaka propõe uma abordagem indexical (1995).

¹²¹ Propriamente, não há indicações textuais que neguem que as estruturas existenciais de desvelamento espacial não se apliquem ao comparecer dos outros existentes. Pode-se observar uma modalizaçã do des-afastar que enfatiza o caráter atentivo da mesma que volta-se para o outro existente: “a rua como que desliza sob uma parte de nosso corpo, sob a planta dos pés. E, no entanto, está mais longe do que o conhecido que, nessa caminhada, vem-de-encontro ‘na rua’ a uma distância de 20 passos” (SZ 107).

teórico, nem utensílios que aparecem em um comportamento ocupacional, o comportamento específico para com os coexistentes é denominado tecnicamente de solicitude (*Fursorge*).

Essas elucidações ontológicas a respeito da socialidade preparam o terreno para a determinação do modo em que o existente comparece na convivência cotidiana, ou seja, *quem* é o “sujeito” na cotidianidade. De forma sucinta, em função da socialidade, o existente não é ele mesmo na cotidianidade. Como afirma Heidegger, “o quem não é este nem aquele, nem um alguém qualquer, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o impessoal, o ‘se’ [*das Man*]” (SZ 126). Assim exemplifica Heidegger,

Gozamos e nos satisfazemos como se goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como se vê e julga; mas nos afastamos também da ‘grande massa’ como se afasta; achamos ‘escandaloso’ o que se acha escandaloso. O impessoal, que não é ninguém determinado e que são todos (não como uma soma), prescreve o modo de ser da cotidianidade (SZ 126).

Com o termo impessoal, Heidegger quer enfatizar a normatividade social que governa a convivência cotidiana em um mundo compartilhado com os coexistentes, ou seja, o existente se encontra disperso na coletividade, assumindo e seguindo o que é prescrito na convivência com outros coexistentes. Isso significa que o impessoal já determina de antemão quais as possibilidades e escolhas que o existente pode fazer, o que implica a perda da responsabilidade por fazer as próprias escolhas, em autodeterminar sua existência. Desse modo, o impessoal é um “sujeito” coletivo e autônomo, que remete à modalidade da existência imprópria.

Com esses esclarecimentos, torna-se evidente que o mundo circundante não é algo privado e individual, pois para o existente ocupado além dos utensílios, também comparecem outros coexistentes que estão ocupando-se com suas atividades. O mundo circundante é um mundo público. Nesses termos, é preciso afirmar que a espacialidade utensiliar é também pública. Isso fica particularmente visível quando analisamos na espacialidade utensiliar, especificamente, que os lugares próprios ou são atribuídos ou são descobertos. Quanto a esse último traço, podemos visualizar que a obra produzida fica acessível para os coexistentes em um mundo público, e nesse também se codescobria a natureza do mundo circundante, de forma não objetiva¹²², no sentido de algo regularmente disponível. Também na discussão do caráter intraespacial da região (capítulo 2, seção 3.4), ao abordar o exemplo do sol, como natureza não objetiva, esse astro tem sua manifestação desde lugares próprios privilegiados (o

¹²² Uma feliz expressão para se referir a este modo de comparecer da natureza no mundo circundante público de forma utilizável, cunhada por Saramago (2008, p. 85-91).

nascente, meio-dia, poente, meia-noite) para ocupação circunspectiva. Esses lugares privilegiados são indicadores fortes, pois fornecem o aonde da conformação de regiões, onde lugares próprios podem ser atribuídos. Em ambos os casos, tanto uma obra produzida que comparece quanto a manifestação da natureza não objetiva, podem ser descobertas em seus lugares próprios que estão acessíveis para qualquer existente em um mundo público.

A atribuição de lugares próprios relacionada à socialidade fica particularmente visível pela análise dos signos. Os signos são tipos de utensílios cuja serventia é mostrar e indicar para algo, vindo a destacar-se na totalidade utensiliar para chamar a atenção dos existentes. Heidegger analisa o caso dos signos que comparecem no contexto pragmático dos meios de transporte e das regras de trânsito (SZ 78) para fazer ressaltar a especificidade dos signos em geral. Os signos do trânsito são produzidos com o intuito explícito de chamarem a atenção dos condutores e pedestres. Nesse sentido, no contexto da ocupação, esses signos têm uma utilização preferencial: eles servem para orientar os usuários. A ocupação adequada com os mesmos, que não é uma mera constatação, é um subordinar-se a seguir para onde mostram e indicam, na medida em que mostram explicitamente as direções possíveis a serem tomadas. Dessa forma, eles podem ser descobertos em seus lugares próprios por qualquer existente. Por outro lado, além da inerente normatividade impessoal que regula a mostraçõ dos signos e permite sua descoberta em lugares próprios, essa sua acessibilidade já é visada no momento da produção dos signos através de uma previsão circunspectiva do mundo fáctico, a qual determina a atribuição dos mesmos em seus lugares próprios no contexto utensiliar. Essa previsão de antemão já considera que os signos fiquem explicitamente acessíveis de forma impessoal para o existente e os coexistentes no momento de sua atribuição aos lugares próprios. Com isso, os signos ficam acessíveis à descoberta de qualquer existente em sua ocupação des-afastante direcionada, sendo, portanto, fenômenos eminentemente públicos e regulados de forma impessoal. É importante enfatizar que a direcionalidade e o des-afastamento são estruturas específicas a cada existente, sendo, portanto, intransferíveis, o que implica que nunca pode haver um comportar-se ôntico igual em relação a um ente determinado no mesmo momento desde o mesmo aqui, no entanto existentes distintos podem se comportar desde seus específicos e respectivos “aqui” para com o mesmo ente¹²³.

¹²³ Heidegger deixa claro este ponto afirmar que o comportamento para com uma mesma coisa é sempre diferente para cada existente: “a orientação espacial na qual a cada vez nos encontramos de maneira diversa junto ao giz já mostra por si só que todo ser junto a... é, para cada indivíduo em particular um ser junto a... diverso. [...] A diversidade da orientação espacial pode ser, contudo, remediada. Cada ser-aí pode, por exemplo, assumir o meu lugar e ter o giz diante de si a partir da minha posição. Certamente cada um de nós pode se pôr no lugar de um outro. No entanto, nunca no mesmo momento. O momento no tempo é necessariamente um momento diverso, e, se ele for o mesmo, então o lugar é necessariamente diferente” (2009a, 93-94).

A partir dessas considerações, a espacialidade social parece ficar restrita à acessibilidade aos utensílios em seus lugares próprios regionalizados por qualquer existente. Dada a correlação intencional entre a estrutura de mostraçõ da espacialidade utensiliar e a espacialidade existencial, pode-se afirmar que essa última está sujeitada à normatividade impessoal, em relação à ocupação adequada com utensílios em sua mostraçõ genuína enquanto espaciais em um mundo público. No entanto, pode-se afirmar que a espacialidade existencial, articulada pela direcionalidade des-afastante, pode ser em si mesma impessoal? Isso pode ser visto nos fenômenos do falatório, da ambiguidade e da curiosidade, as quais são o modo deficiente em que se manifestam imediata e regularmente na cotidianidade as estruturas que permitem o comparecer dos entes.

O fenômeno da curiosidade se distingue da ocupação circunspectiva que se interrompe¹²⁴. Ela é um tipo de percepção que é governando pela normatividade do impessoal. Na curiosidade, os existentes buscam o ver tão somente por ver, sem preocupar-se em compreender o que é visto, nem mesmo em seus aspectos. Ela possui uma tendência ávida por novidades, saltando de um ente a outro, sucessivamente. Nesse sentido, caracteriza-se pela incapacidade de manter-se no imediato e pela constante busca de distração. Seu traço fundamental é a carência de morada, que significa que a curiosidade se encontra em todas as partes e nenhuma (SZ 172). As novidades as quais a curiosidade tende são reguladas pelo falatório, o qual estabelece o que tem de ser visto, lido, ouvido etc. O falatório é aquilo do qual todos falam, seja oralmente ou por escrito. No falatório, aquilo que é comunicado é meramente ouvido sem que se atente para o ente de que se fala, mas se presta a ouvir somente o que é falado enquanto tal (SZ 168). O falatório em função de seus dois traços característicos, a difusão e repetição do que é comunicado, ganha força de autoridade na cotidianidade, pois as coisas recebem sua determinação não desde elas mesmas, mas “porque assim se disse” (SZ 169, modif.). Tem-se, com isso, uma total falta de fundamento, no sentido de que o falatório não se apoia nos entes do qual fala, mas permanece somente falando e falando. A curiosidade e o falatório são complementados pela ambiguidade. A ambiguidade estabelece que na cotidianidade impessoal seja impossível de se discernir entre o que foi e o que não foi compreendido de forma genuína. Em verdade, tudo assume a aparência de já ter sido apreendido pela curiosidade e comunicado genuinamente pelo falatório, mas no fundo não está.

¹²⁴ “A ocupação circunspectiva que se interrompe, seja em função de precisar de descanso, seja porque finalizou sua obra, e passa a procurar novas possibilidades de des-afastamento direcionado, sobrepassando o mundo imediato, em direção ao mundo distante e alheio, para somente entrar em relação de aproximação com os entes que aparecem para vê-los em seus aspectos, repousando e demorando-se junto a eles” (SZ 172).

Na curiosidade não se busca aproximar o que está longe para compreender o que é visto ou comportar-se ocupacionalmente, ou seja, a curiosidade des-afasta os entes somente por aproximá-los, mas tão logo passa ao seguinte, e assim sucessivamente. Nesse sentido, a curiosidade é absolutamente dinâmica, pois ao des-afastar os entes que comparecem, ela não se demora junto a eles, mas salta constantemente de uma novidade para a outra. Isso significa também que nessa sua avidez por novidades, a curiosidade tão somente des-afasta curiosamente os entes em sua inerente mostração intraespacial em lugares próprios, mas não atribui lugares próprios. Agora, mesmo que o comportamento des-afastante direcionado efetuado para com entes seja diferente para existentes diversos, na curiosidade, o que é des-afastado direcionadamente está regulado pelo que todos dizem para ser visto pelo falatório. Nesse modo do comportamento curioso, todos irão buscar des-afastar aquilo que é dito para ser buscado, visto e lido pela normatividade impessoal que governa a cotidianidade, sem com isso alcançar uma compreensão genuína.

4.2.5 Abertura espacial: a elucidação do momento constitutivo do ser-em

Enquanto no momento *mundo* foram estudados fenomenologicamente os entes que imediatamente comparecem, e no momento *quem* foi abordada a constituição do ente existente para o qual os entes comparecem, no capítulo 5 da primeira seção de *Ser e Tempo* investiga-se a constituição existencial do “Aí”, ou seja, realiza-se a análise temática do ser-em enquanto tal, a relação específica entre os *relata* mundo e *quem*. Estudar o ser-em enquanto tal significa investigar o *como* estamos no mundo. Heidegger denomina isso com o termo abertura (*Erschlossenheit*). Em suma, trata-se de estudar em específico como se constitui essa abertura que permite que os entes compareçam de forma significativa na experiência. Dado que os existentes são constituídos pela abertura, essa acaba por ser condição para que algo como as espacialidades possam se manifestar.

No próprio termo “*Dasein*”, literalmente traduzido como “ser-aí”, já está incluída a referência a esta abertura essencial. A partícula *Da*, o “aí”, que compõe o termo *Dasein*, significa essa abertura essencial. Ser constituído por essa abertura significa que os existentes em seu ser tem o caráter do não-estar-fechado, isto é, estão abertos para que o mundo, o si mesmo, os coexistentes e o próprio ser compareçam¹²⁵. Assim, o ente constituído pelo ser-no-

¹²⁵ “O ser-aí é um ente que essencialmente se descerra. Isso significa: ele é um ente que promove, no e com o seu ser, pela primeira vez a emergência de uma esfera de manifestação; não de modo ulterior e ocasional, mas ao longo do tempo em que existe” (HEIDEGGER, 2009a, p. 145).

mundo é sempre seu “Aí”, ou seja, essa abertura, não sendo isso uma propriedade que se soma a seu ser. Esse “Aí” que constitui os existentes cooriginariamente ao *mundo* e ao *quem* não tem significação primariamente espacial, mas é condição para a espacialidade. Por isso, a espacialidade existencial parte da caracterização prévia do ser-em. Heidegger apresenta algumas especificações sobre a relação entre “Aí” e espacialidade.

Em primeiro lugar, as línguas expressam os pronomes pessoais traduzidos por advérbios de lugares. Na língua portuguesa, o “eu” refere-se ao “aqui”, o “tu” ao “aí” e o “ele” por meio do “ali”. Eles não têm significação primária nem enquanto advérbios de lugar. Esses termos, “aqui”, “aí” e “ali”, não se referem primariamente às determinações da posição de entes que estão em certos lugares no espaço, como se os existentes fossem coisas que subsistem no espaço, podendo ser expressos linguisticamente através de advérbios de lugar. Eles são traços da espacialidade constitutiva do ser-no-mundo, tendo sentido existencial e não categorial. Em segundo lugar, esses termos não são substitutos para os pronomes pessoais. A significação espacial que esses termos possuem em relação aos existentes deve ser vista desde a espacialidade des-afastante e direcionada da ocupação em meio aos entes que comparecem. Ao se referir ao “aqui”, o existente ocupado não se direciona a si mesmo primariamente, mas ao estar-em-meio dos entes des-afastados direcionadamente desde o “ali” ao qual um ente utensiliar imediatamente à mão aparece no mundo circundante. Nesse movimento de saída e volta a si mesmo, o existente nunca está primariamente no “aqui”, mas, sim, no “ali”, desde onde des-afasta os entes trazendo-os para sua proximidade. Dado que o “aqui” de um “eu-aqui” é sempre compreendido desde o “ali”, o qual é uma determinação da espacialidade utensiliar, isso expressa que a ocupação circunspectiva está sempre voltada para... (intencionalidade) os entes de forma des-afastante e direcionada. Tanto o “aqui”, que advém da ocupação com o ente que está “ali”, quanto o próprio “ali” somente são possíveis em um “Aí”, ou seja, em função da abertura constitutiva da existência para aquilo que aparece significativamente. Em outros termos, o “aqui” e o “ali” somente são possíveis porque um ente, constituído pelo “Aí” abriu a espacialidade¹²⁶. O “Aí” é condição ontológica básica para que algo como a espacialidade se manifeste.

¹²⁶ O “Aí” não é uma posição, um lugar em contraposição ao “lá”. Ser-aí não significa estar aqui em vez de lá, também não estar aqui e lá. Ao contrário, ele é a possibilidade, a viabilização do ser orientado ao aqui ou ao lá. O “Aí” e, entre outras coisas, o espaço que emerge em si, mas não se fragmenta e esfacela em meio a essa emergência. Ser-aí é uma irrupção que se abre no espaço. E não apenas no sentido de que uma coisa material extensa ocupa um lugar no espaço. O ser-aí irrompe de um tal modo no espaço que esse espaço mesmo se manifesta em sua espacialidade; mas o ser-aí não é apenas isso. Mais exatamente: o espaço que se abre em meio a uma tal irrupção nada mais é que uma determinação essencial do aí, junto à qual primariamente demonstramos um elemento essencial do ente que somos. Certamente não é por acaso que muitos significados da língua, que

Operadas essas precisões, o estudo da abertura busca determinar a constituição originária do Aí. Essa constituição é explicitada desde três momentos cooriginários: encontrar-se afetivo (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). O encontrar-se afetivo refere-se à estrutura ontológica das atmosferas afetivas, conhecida onticamente através das sintonias ou tonalidades afetivas. A compreensão, sempre afetiva, tem na linguagem cotidiana o sentido de “ser capaz”, “de poder fazer frente a algo”, “saber fazer”. A compreensão, em seu sentido originário, é um poder-ser para a projeção (*Entwurf*), ou seja, para a assunção de uma identidade em sentido prático. O discurso, cooriginário às outras duas citadas, refere-se à estrutura de articulação da compreensão afetiva, ou seja, tudo aquilo que aparece na experiência já está articulado em seu sentido, ou seja, passível de compreensibilidade. Essa articulação discursiva compreendida afetivamente pode vir a ser expressa pela linguagem, ou pode ser apenas compreendida sem verbalização na ocupação cotidiana. Por fim, essa constituição originária se manifesta na cotidianidade impessoal, articulada em seus modos deficientes: o modo deficiente do discurso é o falatório, da compreensão é a curiosidade, e do encontrar-se afetivo é a ambiguidade.

Dessas considerações sobre a constituição existencial do Aí, interessa, sobretudo, o vínculo que Heidegger deixa explicitado entre a espacialidade e a afetividade, através da análise de das tonalidades afetivas do medo e da angústia, as quais são visíveis desde a explicitação da estrutura ontológica do encontrar-se afetivo. De forma sucinta, a explicitação fenomenológica da estrutura do encontrar-se afetivo é anterior a qualquer psicologia das vivências psíquicas, dos estados de ânimo, sentimentos ou emoções. Cotidianamente, faz-se referência às tonalidades afetivas quando perguntamos a alguém “como você anda? como você está?”. No entanto, as tonalidades não são um fenômeno exclusivo da interioridade de alguém. Elas não são acessíveis por uma averiguação na interioridade de um sujeito, nem pela constatação do contexto em que alguém está presente. Como observa Heidegger, “toda e qualquer tonalidade afetiva - é uma essência híbrida; uma essência em parte objetiva, em parte subjetiva” (HEIDEGGER, 2011, p. 117), o que nos indica que as tonalidades são anteriores a qualquer distinção entre subjetivo e objetivo, interior e exterior, expressando, assim, a imersão e comunhão do existente com o contexto em que se situa¹²⁷.

não se referem absolutamente a conteúdos espaciais, acabam possuindo um significado espacial (HEIDEGGER, 2009a, p. 144, modif.).

¹²⁷ “[...] a tonalidade afetiva está tampouco no interior de algo como a alma do outro quanto ela está aí ao lado, na nossa alma. Desta feita, precisamos dizer e dizemos, muito ao contrário, que esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas: que ela não está de maneira nenhuma dentro de uma interioridade, manifestando-se assim somente em vista do olhar. Mas por isto ela também não está tampouco “do lado de fora”. [...] As tonalidades afetivas não são manifestações paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo

Entendidas de forma fenomenológica, as tonalidades afetivas são algo dinâmico e no qual sempre estamos, de um jeito ou de outro, isto é, estamos perpassados por tonalidades que vão variando, como o tom de uma música. Mesmo quando se pretende alegar a ausência de tonalidade, isso significa que estamos perpassados por uma tonalidade de serenidade imperturbável, mas logo podemos ser assaltados intensamente por uma alegria ou tristeza¹²⁸. Ademais, as tonalidades são algo que se abate sobre alguém, que se conforma por si mesmo, em que caímos, o que significa que elas têm uma autoridade em relação a nós. Nesse sentido, elas também podem ser criadas pelos existentes (um orador que tenta comover seu auditório, por exemplo). Em suma, as tonalidades são algo que experienciamos, sem dúvida, mas algo ao qual, de modo mais preciso conceitualmente, estamos afinados, sintonizados. Estar afinado, assim, é alcançar uma tonalidade afetiva que não se encontra apenas na interioridade do outro ou em nossa interioridade, nem está somente no lado de fora de nós, no ambiente, mas ela dá o tom ao meio no qual nos encontramos, o ambiente, e por estarmos ali podemos ser afinados a ela¹²⁹.

Heidegger mostra que o encontrar-se afetivo está articulado por três caracteres fundamentais, os quais resumo: 1) o encontrar-se afetivo mostra o existente em seu ser lançado, o fato de existir (facticidade) e o ter de executar sua existência sempre de algum jeito, o que permite que o mesmo possa avaliar como anda e como vai; 2) abre o mundo em sua totalidade, ou seja, abre todo o horizonte do aparecer; 3) o que aparece na experiência cotidiana me importa e me afeta, ou seja, umas coisas aparecem como mais relevantes que outras. Isso revela a completa e absoluta vinculação ao mundo.

Esse fenômeno estruturado pelo encontrar-se afetivo é ilustrado por Heidegger através da tonalidade afetiva da medrosidade, o qual é apresentado como um modo do encontrar-se via à emoção do medo. Com isto, se especifica que a todo momento aquilo que se mostra afeta o existente, como sendo ameaçador ou não ameaçador. Sentir-se seguro, vulnerável, tranquilo, indiferente, somente é possível desde a base da tonalidade afetiva da medrosidade. O medo é analisado desde três traços que estão relacionados com os três caracteres gerais do encontrar-se afetivo: A) o objeto formal do medo, o temível, relacionado à abertura da

se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim; e em função deste fato vale colocar de lado a psicologia dos sentimentos, das vivências e da consciência” (HEIDEGGER, 2011, p. 87).

¹²⁸ “[...] de início e na maioria das vezes, só certas tonalidades nos tocam, aquelas que irrompem em direção a certos 'pontos extremos': alegria, tristeza?” (HEIDEGGER, 2011, p. 89).

¹²⁹ “A tonalidade afetiva ataca de repente. Não vem nem de 'fora', nem de 'dentro', mas, como modo de ser-no-mundo, vem a partir do ser-no-mundo” (SZ 136, modif.), ou seja, na conjunção e união íntima entre agentes prático-operativos e o contexto sociocultural no qual estão imersos.

totalidade do aparecer (2); B) o próprio comportamento do temer, relacionado ao caráter fundamental de que o que aparece me importa e me afeta (3); C) a autorreferência, ou seja, em função do que se tem medo, relacionado à constituição ontológica do “fato” de existir e ter de ser (1). Em suma, o encontrar-se do medo permite ao existente humano que apareça algum ente do mundo em seu caráter de ser-ameaçador e mostre a ele seu ser-em enquanto ameaçado. A “medrosidade” pode assumir muitas formas (susto, horror, pavor), mas em qualquer uma delas, o comparecer daquilo do temível está relacionado com a dinâmica de aproximação espacial na proximidade, ou seja, tem relação principalmente com a espacialidade utensiliar e com a espacialidade existencial.

Heidegger explicita isso da seguinte forma: o temível é algo que comparece dentro do mundo que nos ocupamos, podendo ser algo subsistente, um utensílio ou algum coexistente. O temível tem o caráter de ser ameaçador. O caráter do ameaçador é constituído por nocividade, localidade do ameaçador, insegurança local, mobilidade aproximativa, aproximação no perto, poder não ser atingido. Algo vem a mostrar-se enquanto nocivo desde o interior da totalidade de conformidades do mundo circundante. Essa nocividade em seu vir de encontro aponta para um âmbito que ela pode afetar, ou seja, o nocivo aparece desde uma região determinada, estando localizado. A região e os entes que se manifestam em seus lugares próprios desde ela são experienciados enquanto “inquietantes”. O ente que se mostra não está na proximidade imediata, mas aproxima-se constantemente desde os arredores. É principalmente nessa dinâmica aproximativa que o ente nocivo adquire seu caráter de ameaçador, pois a aproximação do ente nocivo é sempre desde o mundo circundante mais próximo, mesmo que ainda não imediato. Assim, mesmo algo que possa ser danoso em grau máximo, quando está longe não é um ente ameaçador. Na dinâmica constante de aproximação espacial para o perto é que o ente nocivo adquire seu caráter de ameaçador. Obviamente que pode aproximar-se e não infligir dano, pois pode não nos alcançar ou pode passar ao largo. Nesse não alcançar ou passar ao largo, não se diminui o caráter de ameaçador do ente nocivo, mas é algo que o constitui (SZ 141-142).

Dessas considerações da relação entre medrosidade e espacialidade, podem ser ressaltados alguns aspectos novos em relação ao que já foi abordado quanto à correlação intencional entre espacialidade existencial e a espacialidade utensiliar. Em primeiro lugar, a região desde onde se aproxima o ente temível torna-se “inquietante”. Isso não significa que a região venha a primeiro plano para o existente, mas que ela é experienciada como “inquietante”, e essa inquietação paira pela totalidade utensiliar. Em segundo lugar, enquanto a ocupação circunspectiva des-fasta direcionadamente os entes utensiliares, para trazê-los à

presença, pela análise do medo pode-se observar que os entes que comparecem, em seu caráter de temíveis, aproximam-se espacialmente para os arredores imediatos do existente, com vistas à possivelmente infligir dano ao mesmo. Nesses termos, o des-afastamento existencial fica subordinado à dinâmica de aproximação dos entes temíveis, ou seja, o existente no comportamento do ter medo somente des-afasta o ente nocivo ameaçador que se aproxima, descobrindo-o em seu lugar próprio desde a região, deixando que o mesmo se mostre enquanto tal (B), pois teme pela sua própria existência, a qual pode estar em perigo (C). Essa dinâmica de aproximação dos entes temíveis desde a região indica, em outros termos, uma inerente mobilidade intraespacial e, correlativamente, uma mobilidade *espacio-existencial*, que não são desenvolvidas explicitamente por Heidegger.

4.2.6 - Afetividade e espacialidade existencial própria: angústia e ser-em situação

Foi apontado na literatura secundária que o estudo das espacialidades existencial ficou restrito ao modo impróprio da existência (*Uneigentlichkeit*), ficando pendente uma análise da experiência espacial da existência própria¹³⁰ (*Eigentlichkeit*). De fato, na segunda seção da Analítica existencial, dedicada em grande medida a uma fenomenologia hermenêutica do si mesmo no modo da existência própria, pouco é afirmado em relação à espacialidade existencial em geral. No entanto, é de se notar que Heidegger oferece algumas breves indicações que, aparentemente, foram passadas por alto pela maioria dos comentadores¹³¹. Mas, antes de tratar dessa questão, irei abordar o fenômeno da tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) da angústia (*Angst*), a qual dá as condições para se comentar a respeito da espacialidade própria enquanto situação (*Lage*).

A fenomenologia da “medrosidade” nos mostrou que essa tonalidade afetiva (*Stimmung*) refere-se a entes que comparecem na dinâmica de aproximação espacial, sendo essa um dos elementos responsáveis por determinar o caráter do ente em ser nocivo ameaçador. De outro modo se estabelece a relação da tonalidade afetiva fundamental da angústia, fenômeno esse analisado no parágrafo 40, de *Ser e Tempo*, também estruturado ontologicamente pelo existencial do encontrar-se afetivo (*Befindlichkeit*). Ademais, na angústia há uma identificação entre os momentos da estrutura do encontrar-se, ou seja, a angústia angustia-se sempre pelo seu ser-no-mundo. Essa tonalidade afetiva fundamental

¹³⁰ Remeto às observações de Rubio (2015, p. 112).

¹³¹ Na literatura secundária, Saramago (2008, p. 110-117) e Ha (2012) atentaram para este ponto. Franck também dedica um capítulo para tratar da angústia, cf. 1986, p. 79-98.

cumpra um papel metódico capital na Analítica¹³², pois ela é a base fenomênica para que se apreenda a totalidade originária do ser dos existentes enquanto cuidado¹³³, mostrando que a existência pode-se modalizar em cuidado impróprio, regido pelo impessoal, e cuidado próprio, a possibilidade de que a existência assuma a responsabilidade por si mesmo, desvencilhando-se das malhas do impessoal¹³⁴. A fenomenologia da angústia tem seu ponto de partida no fenômeno da absorção dos existentes no mundo com o qual nos ocupamos (SZ 184), o qual foi analisado por Heidegger como queda (*Verfallen*), no parágrafo 38, ou seja, a fuga de si mesmo para mergulhar no impessoal¹³⁵, característico da existência imprópria. O fenômeno da queda revela sobretudo o caráter de ser-lançado (*Geworfenheit*) da existência, não como um “fato consumado”, nem como um *factum* acabado.

A análise do medo guarda relações de afinidade com a análise da angústia, preparando, em certo sentido, o terreno para essa (SZ 185). No entanto, cada uma dessas tonalidades afetivas mostram coisas diferentes. Como vimos, a medrosidade está constituída, desde a estrutura do encontrar-se, pelo objeto formal, o comportamento e a autorreferência. Assim, primeiramente, os existentes temem entes específicos que aparecem como ameaça no comportamento do ter medo, sendo que isso se dá em função do temer pela existência. Em primeiro lugar, diante de que a angústia se angustia? Qual ente é seu objeto formal? Na angústia o que se mostra não são entes intramundanos específicos. O diante-de-que da angústia não é nenhum ente, é completamente indeterminado. Os entes intramundanos, articulados pela totalidade de conformidades, revestem-se do caráter de serem absolutamente irrelevantes. Assim, “o mundo em geral adquire o caráter de uma total insignificância” (SZ 186), e nada pode mostrar-se de forma determinada, seja útil, ameaçador ou não. De acordo com isso, o objeto formal da angústia, o diante-de-que da mesma é o mundo enquanto tal (SZ

¹³² Cf. Franck, 1986, p. 89-90.

¹³³ O cuidado (*Sorge*) como estrutura de articulação total do ser do existente é sucintamente caracterizado de modo formal como: “o ser do existente é um antecipar-se-a-si-estando-já-em (o mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo)” (SZ 192). Somente pelo ser da existência ser cuidado é que foi possível conceber “como ocupação (*Besorgen*) o estar em meio dos entes utensiliares, e como solicitude (*Fursorge*) o estar com os outros, enquanto coexistência que comparece no mundo” (SZ 193).

¹³⁴ Quanto a isso, “Esse isolamento resgata o *Dasein* de sua queda e lhe torna manifestos a propriedade (*Eigentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) como possibilidades do seu ser” (SZ 191). Deve-se observar também que a existência própria é uma modificação existenciária da relação com a normatividade impessoal (SZ 179).

¹³⁵ Quanto ao fenômeno da queda (*Verfallen*), a qual estabelece a conexão ontológica entre os fenômeno do falatório, curiosidade e ambiguidade, as formas em que a abertura do existente se dá na cotidianidade, Heidegger afirma: esse “termo não expressa nenhuma avaliação negativa; seu significado é o seguinte: o *Dasein* está imediata e regularmente *em meio* do ‘mundo’ do qual se ocupa. Este absorver-se em... tem usualmente o caráter do estar perdido na publicidade do impessoal. O *Dasein*, como poder-ser si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo, decaindo no ‘mundo’. [...] O que denominamos a impropriedade do *Dasein* experimenta agora pela interpretação da queda uma determinação mais rigorosa. [...] A impropriedade é um modo eminente do ser-no-mundo (SZ 175-176).

187). Em segundo lugar, o em-função-do-que da angústia, a angústia por... não é um modo de ser dos existentes, nem uma possibilidade. Assim, não é um comportamento que permite que entes intramundados compareçam naquilo que são. Aquilo pelo que a angústia se angustia é o existente mesmo, revelando ao existente seu “ser para o poder-ser mais próprio, isto é, ser livre para a liberdade de escolher-se e tomar-se a si mesmo entre mãos” (SZ 188). Por fim, o angustiar-se mesmo singulariza o existente e o abre como *solus ipse*, mas não ao modo de um eu-sozinho encapsulado, que elimina e fica sem mundo, mas ao modo de que leva o existente, em sentido extremo, diretamente ante si mesmo e que, de tal forma, pode ver o mundo como um horizonte de possibilidades nas quais pode projetar-se propriamente, assumindo a responsabilidade por suas escolhas. Desde esse esboço esquemático, como se relaciona o fenômeno da angústia com a espacialidade existencial e, também, a espacialidade utensiliar?

Na medida em que a angústia singulariza o existente, o que, por um lado, faz com que o mundo fique na total insignificância, mas, por outro lado, revele o mundo enquanto tal em sua articulação pela totalidade de significados, a “angústia também não ‘vê’ um ‘aqui’ ou ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador possa se aproximar. O que caracteriza aquilo diante de quê se dá a angústia, é o fato de que o ameaçador não está em parte alguma. Ela ‘não sabe’ daquilo com que se angústia” (SZ 186). Nesses termos, a angústia não reconhece o comparecer de entes que mostram-se em seu lugares próprios, podendo ser ameaçadores ou não. Contrária ao medo, a angústia não provém de uma região, como a condição básica de manifestação intraespacial dos entes especificamente ameaçadores. Conforme ressalta Saramago, “a angústia traz consigo um sentimento de *atopia*, o extremo desconforto da ausência de um lugar identificável” (2008, p. 112). Essa expressão “em parte alguma”, Heidegger precisa, não é um ‘nada’, mas nela se situa em geral a região, o que significa a abertura do mundo para o ser-em constitutivamente espacial (SZ 186).

A angústia mostra-se como um “segundo” modo de acesso à região¹³⁶, sendo o primeiro aquele pela ocupação circunspectiva que não encontra o ente em seu lugar próprio. Dessa forma, esse termo adquire um sentido novo e dilatado¹³⁷, que não fica restrito, nem desvinculado de ser a condição de manifestação da totalidade de lugares próprios regionalizados. A “região” mostra-se agora como a abertura do mundo para os existentes, pois tanto o mundo quanto a região, revelados pela angústia como o “em parte alguma”, possuem o sentido positivo de ser o aonde todo e qualquer ente pode ter seu lugar próprio determinado.

¹³⁶ Franck observa que Heidegger passa de uma descrição de múltiplas regiões, no plural, sem apresentar como se dá a unificação das mesmas, para o uso do termo no singular, “região em geral”. Dado que a angústia revela o mundo e a região, Heidegger parece identificar mundo e região, e vice-versa (1986, p. 90).

¹³⁷ Cf. Saramago, 2008, p. 112.

Na angústia, nenhum ente ameaçador aproxima-se na dinâmica espacial desde uma direção determinada do mundo circundante, pois a angústia deixa o mundo na total insignificância, ou seja, nenhum ente utensiliar ou subsistente tem importância, no preciso sentido de que nos seja relevante, que nos apele e que nos afete. No entanto, é ao menos paradoxal, que há a presença de um sentido extremo de proximidade na angústia¹³⁸. Na angústia o ente ameaçador não se aproxima desde os arredores próximos, no entanto, Heidegger afirma que “ele já está no “Aí” – embora em parte alguma; está tão próximo que é opressivo e sufoca a respiração – e, contudo, em parte alguma” (SZ 186). Isso precisa ser entendido com a contraposição à análise do medo. O medo permite que entes se mostrem enquanto ameaçadores, na dinâmica de aproximação espacial. No entanto, a angústia não tem um ente determinado, ela não mostra um ente com caráter nocivo ameaçador. Mesmo assim, o “ameaçador” pode estar no horizonte de manifestação (“Aí”), mas não é identificado pela angústia. Nessa tonalidade, os entes que parecem permanecem indeterminados como aquilo que está tão próximo que oprime, que “sufoca a respiração”, não sendo possível também o reconhecimento da região desde a qual se aproxima, por isso está em “parte alguma”. Nesses termos, o que oprime não é um ente, mas o mundo mesmo¹³⁹.

Outra observação pode ser feita referente à angústia e à espacialidade, em específico quanto ao ser-em, o qual foi previamente caracterizado como uma relação de habitar familiarizado, nitidamente distinto da relação do estar dentro. Na cotidianidade mediana, o ser-em revela-se afetivamente como uma segurança tranquila do “estar em casa”. No entanto, a angústia faz com que o existente se encontre afetivamente de outra forma:

Como dissemos anteriormente, um encontrar-se afetivo revela “como se está”. Na angústia, se está “estranho”. Nisto se exprime a indeterminação característica em que o Dasein se encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas estranheza (*Unheimlichkeit*) também significa o não se sentir em casa (SZ 188, modif.).

Na angústia, que singulariza e isola o existente em relação a sua absorção ocupada com o “mundo”, a familiaridade cotidiana do ser-em vem abaixo. O ser-em agora mostra-se radicalmente como um “não estar em casa”. O existente passa a sentir-se estranho. Estranheza que impede o estabelecimento da relação de familiaridade com o mundo circundante. Por isso, que a angústia, em alguém que se sente estranho, está em parte alguma. A consequência fundamental disso é que a tranquilidade segura e familiar do ser-no-mundo é um modo

¹³⁸ Cf. Saramago, 2008, p. 113.

¹³⁹ “O que não é isto ou aquilo, nem tampouco todo o que subsiste em seu conjunto, como o somatório de todas as coisas, mas sim a *possibilidade* dos entes disponíveis em geral, isto é, o mundo mesmo” (SZ 187).

ontológico da estranheza. Como arremata Heidegger, “*O não se sentir em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário*” (SZ 189, modif.). Nesses termos, o ser-em caracterizado previamente como um habitar familiarizado, que na cotidianidade se manifesta como uma segura tranquilidade, tem como condição ontológica originária o não sentir-se em casa, o sentir-se estranho, aberto pela angústia. O existente somente habita de modo familiar em meio aos entes na medida em que é constituído no íntimo de seu ser por esse não estar em casa.

Desde esse traço originário da angústia que revela um não estar em casa, pode parecer que a espacialidade existencial é suspendida, em seu caráter des-afastador direcionado. No entanto, o “não estar em casa” não significa que o existente deixe de habitar em meio aos entes de modo des-afastador direcionado, que possa existir ao modo de um contemplador eterno das coisas em geral, mas aponta em contrapartida a necessidade de ter de habitar, ou seja, que se estabeleça de forma familiarizada em meio aos entes que comparecem no mundo fático circundante¹⁴⁰. O “em parte alguma” desse não estar em casa desvelado pela angústia é condição ontológica em geral para que os existentes possam estabelecer a abertura espacial ao modo da espacialidade existencial própria.

Isso se torna evidente, sobretudo, tendo em vista que o fenômeno da angústia não pode ser considerado por si mesmo de forma isolada. Através desse fenômeno, o existente é isolado e singularizado em relação a sua absorção no mundo, abrindo com isso a possibilidade para sua existência própria, para assumir responsabilmente suas possibilidades. A existência própria, possibilitada pela angústia, é explicitada por Heidegger através de uma série de fenômenos interconectados (morte, culpa, consciência – aos quais não irei me deter) que articulam-se em uma unidade. Interessa aqui, sobretudo, o fenômeno da resolução, o qual é vinculado ao termo “situação”. A resolução é uma estrutura ontológica que somente “existe” em um ato resolutório de um existente fático. Ela é uma forma eminente de abertura do existente para suas mais próprias possibilidades, no sentido de devolver ao existente a possibilidade de autodeterminar sua existência de forma responsável, assumindo suas escolhas, significando, em contrapartida à existência imprópria, o “despertar a partir da perda no impessoal” (SZ 299). A determinação do existente resolutivo, conforme Heidegger afirma,

[...] abrange os momentos constitutivos daquele fenômeno existencial, até agora desconsiderado, que chamamos de situação.

No termo situação (*Lage*, situado – “estar numa situação”), inclui-se um significado espacial. Não pretendemos eliminá-lo do conceito existencial, pois ele também se encontra no “*Da*” do *Dasein*. Pertence ao ser-no-mundo uma

¹⁴⁰ Cf. Saramago 2008, p. 116.

espacialidade própria, caracterizada pelos fenômenos do des-afastamento e direcionamento. O Dasein “abre espaço” (“räumt ein”) na medida em que existe facticamente. O tipo de espacialidade que pertence ao Dasein, e sobre cujas bases a existência a cada vez determina seu “lugar”, funda-se na condição de ser-no-mundo. O constitutivo primordial desta condição é a abertura. Assim como a espacialidade do Aí se funda na abertura, a situação tem seus fundamentos na resolução. A situação é o aí que é aberto na resolução, como aquele Aí em que o ente que existe está (SZ 300).

“Situação”, enquanto um existencial, tem em si uma significação espacial que não é primária, nem tem o sentido de ser um marco subsistente em que um existente pode instalar-se, como se fosse uma mescla ou soma de circunstâncias e acidentes. Conforme a citação nos indica, a espacialidade existencial tem seus fundamentos na abertura originária que permite que os entes compareçam, para que sejam des-afastados direcionadamente. Isso somente é possível, pois a existência é constituída espacialmente pelo “espaciar”. A espacialidade existencial somente se estabelece, no sentido de determinar o seu “lugar” no mundo fáctico, através das lidas e tarefas do ser-no-mundo circunspectivamente ocupado. A condição enquanto tal que relaciona os entes que comparecem e o “sujeito” para o qual comparecem é dada pela abertura (ser-em). A espacialidade existencial se fundamenta nessa estrutura da abertura que permite que os entes compareçam, para um existente que remete-se em última instância a si mesmo. Assim, o “lugar” da existência resoluta em meio aos entes, enquanto singularizado pela angústia, é um ser em situação específico (*Lage*), uma lugar *determinante* para que a existência se realize, na medida em que a situação concerne ao existente ali situado, onde ele vislumbra as possibilidades fácticas em que pode projetar-se, escolhendo-as e, sendo, portanto, responsável pela determinação de si. Por outro lado, para a existência imprópria, absolutamente regulada pela “ditadura” do impessoal, onde aquilo que pode ser escolhido já está determinado, a situação específica está radicalmente fechada, na medida em que tal existência opera desde a “situação geral”. A situação geral é uma mescla de contingências e acidentes, as quais se mostram como oportunidades. Na situação geral, a existência perde-se nessas “oportunidades” que se mostram mais próximas na cotidianidade, e que acabam por configurar esse modo da existência como impróprio. Ou seja, a existência imprópria compreende que essas oportunidades nada têm de oportunidades. No entanto, está compreendendo as oportunidades erroneamente, pois as assume e as apresenta para si como se a existência estivesse se realizando propriamente. Em verdade, a existência imprópria somente está se deixando determinar pelo impessoal. A partir do que foi dito, pode-se perceber que para que a existência se realize de forma própria, é preciso que a resolução abra

a situação específica. Vislumbra-se, com isso, que a espacialidade da existência própria é um ser em situação específica.

4.2.7 A problemática da derivação da espacialidade a partir da temporalidade

A Analítica existencial está estruturada internamente em uma série de relações de dependência¹⁴¹ que culminam na interpretação do sentido do modo de ser da existência em termos da temporalidade ek-stática originária¹⁴², a qual se distingue e é fundamento do conceito vulgar de tempo enquanto sucessão ininterrupta de ‘agoras’ (conforme o esquema do passado, presente e futuro). Quanto à temporalidade ek-stática originária, assim afirma Heidegger:

A unidade ekstática da temporalidade, isto é, a unidade do “fora-de-si” nas ekstases da antecipação, do ter sido e do instante é a condição de possibilidade para que um ente possa existir como seu “aí”. [...] A temporalidade ekstática ilumina o “aí” originalmente. Ela é o regulador primário da possível unidade de todas as estruturas essencialmente existenciais do Dasein.

Apenas partindo do enraizamento do Da-sein na temporalidade é que se pode penetrar na possibilidade existencial daquele fenômeno que desde o início da analítica do Dasein se fez conhecer como constituição fundamental: o ser-no-mundo (SZ 350-351).

De acordo com a citação, que apresenta o caráter de prioridade conferido à temporalidade ek-stática na abertura do modo ser da existência para o comparecimento dos entes, ou seja, o total enraizamento dos existentes na temporalidade, e dada à série de relações de dependência aludida, a própria espacialidade existencial fica subordinada ao regime da temporalidade ek-stática. No parágrafo 70 de *Ser e Tempo*, intitulado “A temporalidade da espacialidade do Dasein”, além de ser o último momento em que a temática da espacialidade é tomada em consideração, Heidegger explicitamente afirma: “A temporalidade é o sentido de ser do cuidado. A constituição do *Dasein* e suas maneiras de ser somente são ontologicamente

¹⁴¹ A Analítica existencial partia da investigação do ser-no-mundo desde sua inserção na cotidianidade mediana, onde a existência imprópria se movimenta. Esta investigação assentará a base fenomênica para que o ser da existência seja explicitado enquanto cuidado através do encontrar-se afetivo da angústia. A angústia abre a possibilidade de que a existência possa ser própria. A existência própria é esclarecida desde uma série de fenômenos inter-relacionados – morte, culpa, consciência e resolução -. Todos estes momentos são reinterpretados em função da temporalidade ek-stática, específica ao modo de ser da existência. Malpas dedica todo um artigo para elucidar a questão dos tipos de dependência que operam na Analítica. Ele aponta quanto a isto, que na Analítica não está operando sempre o mesmo tipo de relações de dependência, mas dependências mais específicas, onde se inclui a relação de dependência da “derivação”, a qual estabelece a relação entre temporalidade e espacialidade (2008, p. 188). Sobre o problema da derivação, também Arisaka (1996).

¹⁴² É digno de nota que na enumeração dos ekstases da temporalidade originária, o futuro sempre é indicado em primeiro lugar. Isto, pois ele “tem precedência na unidade ekstática da temporalidade originária e própria” sendo seu fenômeno primário (SZ 329).

possíveis sobre a base da temporalidade [...], então também a espacialidade específica do *Dasein* se derivará da temporalidade” (SZ 367). De acordo com isso, o parágrafo tem como meta explicitar justamente a derivação da espacialidade existencial a partir da temporalidade ek-stática. Conforme observa Saramago (2008, p. 127), a única explicação para que se dê uma derivação da espacialidade desde a temporalidade é em função de que a espacialidade do ser-no-mundo tem por base a ocupação cotidiana. No entanto, continua a autora, essa derivação não fica suficientemente esclarecida desde o parágrafo 70. Esta avaliação sobre a insuficiência de esclarecimento é parcialmente reconhecida por Heidegger, ao afirmar que a derivação da espacialidade pela temporalidade será feita apenas de modo breve (SZ 368).

Em verdade, boa parte do parágrafo 70, recapitula os resultados da fenomenologia da espacialidade vivida, bem como reitera a especificidade da espacialidade existencial através de quatro contraposições com a espacialidade subsistente-geométrica. Quanto a essas contraposições, convém comentá-las sucintamente, pois lançam nova luz a respeito do que foi abordado nos parágrafos 23 e 24. Em primeiro lugar, reitera-se que a espacialidade existencial não é equivalente a espacialidade utensiliar, nem a espacialidade subsistente-geométrica. A espacialidade existencial fundamenta-se no ser-no-mundo absorvido em meio em suas lidas e tarefas cotidianas. Em segundo lugar, o existente não é um corpo (*Körper*) que preenche um pedaço de espaço, mas sempre *toma posse do espaço*. Isso significa que ele sempre já ordena um espaço que permite que se movimente para realizar suas lidas e tarefas. Em função do tomar posse do espaço, determina “o ‘local’ que reservou para si” (SZ 368), na dinâmica da ocupação circunspectiva que vai ao ali e retorna para seu aqui. Em terceiro lugar, o existente não é ontologicamente espacial porque pode ter um conhecimento representativo das coisas espacialmente. Tomar posse do espaço é um pressuposto para que as coisas possam ser representadas em seu caráter espacial. Por fim, a espacialidade existencial é algo constitutivo do modo de ser da existência, não sendo uma propriedade que é adicionada posteriormente, tal como ocorre na ontologia tradicional perpassada pela problemática da conexão entre espírito e corpo.

Feitas estas contraposições, Heidegger passa a considerar a temporalização da espacialidade. Assim, ele sublinha: “[...] o espacial do *Dasein* no espaço está constituído pela direcionalidade e o des-afastamento. Como é isto existencialmente possível sobre a base da temporalidade do *Dasein*?” (SZ 368). Sua apresentação da derivação da espacialidade se além as ekstases do conceito vulgar de tempo – esquecimento enquanto retenção, presentificação enquanto presença e estar à espera enquanto aguardar -, porque “O *Dasein* somente pode ser

espacial enquanto cuidado, ou seja, enquanto existir fático decaído” (SZ 368), isto é, na existência imprópria, enquanto absorvida nas lidas da ocupação circunspectivas.

A temporalização da espacialidade é indicada primeiramente em relação ao estar à espera que retém a região. Ela indica que a descoberta da região em certa orientação “funda-se em um estar à espera, ekstaticamente-retentor, do possível para-lá e do possível para-cá” (SZ 369, modif.), ou seja, da possibilidade de trazer um ente para as proximidades ou nessa aproximação realocá-lo em outro lugar. A região como condição de possibilidade do pertencimento dos utensílios a lugares próprios vincula-se ao futuro enquanto estar à espera e ao passo enquanto retenção. No entanto, a direcionalidade é cooriginária ao des-afastamento, e dessa forma, o estar à espera da região previamente descoberta é também um retorno ao imediato, na dinâmica de remoção da lonjura do utensílio pelo des-afastar. O des-afastamento para o imediato, o trazer à presença, bem como apreciação e mensuração de distância, se funda em uma presentificação, vinculada ao presente. Tem-se aqui o movimento de volta do ali para o aqui do *Dasein*, sobre a base da ocupação que sempre está lá, em meio aos entes, mas retorna para si. Esse aqui do existente é “o espaço-de-jogo aberto na direcionalidade e des-afastamento do âmbito da totalidade de utensílios que é objeto imediato da ocupação” (SZ 369, modif.), e nada equivale a uma mera posição do espaço. O presente que surge na dinâmica de aproximação direcionada, na conjunção do estar à espera do ali do utensílio, do aqui do existente e do retorno para o imediato, é uma presentificação que anuncia a estrutura da queda, do absorver-se na lida cotidiana com as “coisas”. O existente somente pode ocupar-se na medida em que presentifica para si algo que era aguardado no sentido do estar à espera retido desde a região. Mas, nesta lida absorvida pela presentificação aproximante, os lugares próprios regionalizados do mundo circundante que estão à espera são também esquecidos enquanto retenção. Esse esquecimento que está à espera da possível aproximação de algo desde a região retém o utensílio como possível objeto de manejo desde seu lugar-próprio. Quando a ocupação presentifica “algo desde seu ali, a presentificação se perde em si mesma, esquecendo o ali” (SZ 369), ou seja, a ocupação se absorve em sua tarefa com o utensílio aproximado e os demais lugares próprios regionalizados são como que esquecidos, mesmo que estejam retidos. O esquecimento se vinculada ao modo temporal do passado. Essa explicação vincula-se a afirmação do parágrafo 23, no qual se lê, grifado em itálico “*No Dasein há uma tendência essencial para o perto*” (SZ 105, modif.), e acrescido de nota de rodapé ao modo de pergunta “Em que medida e por quê? Ser *qua* presença constante tem primazia, presentificação”. Isso significa que a ocupação cotidiana somente transcorre normalmente desde a dinâmica do estar à espera da presentificação que retém o lugar próprio

regionalizado, ou seja, na medida em que o utensílio é presentificado para o manejo e emprego, para a execução da obra. Essa é a razão de que surja “a aparência de que só há ‘de imediato’ uma coisa subsistente” (SZ 369).

Desde essas breves indicações, Heidegger conclui afirmando estar evidenciada a derivação da espacialidade pela temporalidade: “Somente sobre o fundamento da temporalidade ek-stático-horizontal é possível a irrupção do Dasein no espaço” (SZ 369). O filósofo ainda tece algumas considerações, principalmente, quanto à dependência do existente em relação ao espaço, algo que não se dá em função de algum “poder” do espaço, mas que tem seu fundamento justamente porque o existente é constitutivamente espacial. Essa dependência se manifesta tanto na autointerpretação do existente como uma coisa subsistente, como na linguagem que está perpassada por “representações espaciais”. A explicação para essa dependência se dá em função de que a abertura originária da existência, enquanto temporalidade, está absorvida em meio a presentificação das “coisas”, o que faz com que o existente se compreenda não somente ao modo dos entes utensiliares, mas também a partir “do que a presentificação encontra constantemente presente nesse ente, isto é, as relações espaciais” (SZ 369), relações espaciais que são tomadas para a articulação do que é compreendido e interpretado em geral¹⁴³.

4.2.8 A gênese fenomenológica do espaço geométrico e o problema ontológico do ser do espaço

Após percorrer as relações textualmente estabelecidas entre a espacialidade do ser-no-mundo com outras estruturas do modo de ser da existência, retorno para o parágrafo 24, pois em sua metade final Heidegger explicita os objetivos da análise fenomenológica da espacialidade e avalia os resultados obtidos a luz do problema ontológico do espaço. Ao fazer isso, distingue-se nitidamente de outras concepções do espaço já desenvolvidas na filosofia, bem como dá indicações a respeito da descoberta e a elaboração do espaço puro e exclusivamente métrico, ou seja, o acesso ao espaço em termos teórico-cognitivos – algo possível desde a espacialização específica enquanto desmundanização do mundo¹⁴⁴. Passo a

¹⁴³ Na conferência *Tempo e Ser*, Heidegger reconhecerá que sua tentativa de derivar a espacialidade pela temporalidade é insustentável (1973, p. 468). Villela-Petit (1996, p. 117-140) apresenta algumas elaborações de como a espacialidade é abordada à luz das indicações da conferência supracitada.

¹⁴⁴ Na literatura secundária, Ginev é um dos poucos, se não o único comentador, preocupado em investigar a questão referente à gênese do espaço geométrico desde a Analítica existencial. Cf. Ginev 2011a & Ginev 2011b.

me deter sobre esses tópicos, em primeiro lugar, considerando a descoberta e elaboração do espaço puro.

A espacialidade vivida está articulada pela estrutura de descobrimento espacial dos utensílios disponíveis enquanto pertencimento à totalidade de lugares próprios regionalizados, correlacionada intencionalmente com as estruturas existenciais de desvelamento espacial da ocupação direcionada des-afastante desde o espacial. A conjunção dessas estruturas de mostração espacial que permite a manifestação dos entes conforme o modo genuíno em que os mesmos mostram-se espacialmente foi apresentada desde a base da mundaneidade do mundo, a rede de significados com as quais o existente está familiarizado na ocupação cotidiana. O espaço, assim, aberto, “nada tem da pura multiplicidade das três dimensões. Nessa abertura imediata, o espaço permanece oculto enquanto puro onde de uma ordenação de lugares próprios e determinação de posições de caráter métrico” (SZ 110). No entanto, é sobre a base da espacialidade vivida que o conhecimento do espaço puro é possível. Como é possível, desde essa explicitação fenomenológica do espaço vivido, que algo como o espaço puramente subsistente-geométrico, homogêneo e isotrópico, venha a mostrar-se?

Há uma dupla via de acesso que pode fazer do espaço algo passível de tematização, a saber, pelo comportamento circunspectivamente ocupado e outra pelo comportamento teórico-cognoscitivo¹⁴⁵. Pela via do comportamento circunspectivo, Heidegger trata de explicar a emergência fenomenológica do espaço puro. Na circunspecção, a intraespacialidade que está presente na não chamatividade dos utensílios, pode se fazer temática na medida em que a ocupação realize cálculos e medidas, “por exemplo, na construção de casas e na agrimensura” (SZ 112). Trata-se, sobretudo, de uma tematização prática, pois é realizada em função das próprias lidas e tarefa nas quais a ocupação está absorvida, ou seja, seu caráter ainda é predominantemente circunspectivo. Desde isso, o espaço puro fica acessível, é preciso enfatizar, *em certa medida*, pois os entes utensiliares não perdem seu caráter de pertencimento à totalidade de lugares próprios regionalizados, ou seja, sua estrutura de mostração espacial não se converte em uma multiplicidade de posições quaisquer.

Nessa sua prévia acessibilidade vislumbrada na circunspecção ocupada, o espaço puro agora pode ser tomado como objeto de tematização. Passa-se, assim, ao plano do comportamento cognoscitivo com vistas à tematização teórica, abandonando em absoluto o acesso circunspectivo da tematização prática. No entanto, esse movimento não dá acesso

¹⁴⁵ Ginev (2012) apresenta que há um cenário conflitivo entre as explicações dadas sobre a emergência fenomenológica do espaço puro desde a ocupação circunspectiva (como esboçada no parágrafo 24 de *Ser e Tempo*) e a concepção de espaço que surge desde a explicação da gênese da atitude teórico-científica (como explicitado no parágrafo 69 de *Ser e Tempo*).

imediatamente ao espaço puro. Nesses termos, Heidegger contrapõe-se ao modo de acesso teórico-cognoscitivo tal como ocorria na ontologia cartesiana - na qual deixava-se de lado as determinações secundárias dos corpos materiais (*divisio, figura, motus, durities, pondus* e cor) para se ater diretamente a determinação que permanece apesar de todas as modificações da matéria, ou seja, a extensão. Para que o comportamento teórico acesse o espaço puro, ele não pode prescindir de passar por uma série de gradações, a saber, a morfologia das figuras espaciais, a *analysis situs*, até se chegar à ciência métrica do espaço¹⁴⁶. A conexão desses momentos já foi investigada pelo matemático fenomenólogo Oskar Becker, na obra *Contribuições à fundamentação fenomenológica da geometria e de seus empregos físicos*. No entanto, observa Heidegger, a análise de Becker estava preocupada em apresentar a gênese do espaço matemático da natureza desde o mundo circundante, mas sem elucidar de antemão a espacialidade inerente ao mundo circundante.

Com a adoção da postura teórico-cognitiva, o espaço vivido não se mostra mais como tal, pois as regiões desde a qual os entes intramundanos mostram-se são *neutralizadas* e *convertidas* em dimensões puras. Isso torna a totalidade de lugares próprios em uma multiplicidade de posições que podem ser ocupadas por qualquer coisa. Não há mais relação de pertencimento de um utensílio a seu lugar próprio. A espacialidade dos utensílios perde completamente seu caráter de conformidade vinculada a uma totalidade de conformidades. A intraespacialidade se reduz a um sistema de posições, sendo essas passíveis de determinar a localização espacial de qualquer coisa, podendo desde aí serem estabelecidas relações métricas entre as mesmas. Há, sobretudo, uma plena e completa homogeneização do mundo circundante. Essa espacialização específica do mundo circundante faz com que, por um lado, ao se passar da postura ocupacional com os utensílios para a postura teórica, o mundo circundante se converte em mundo natural, o que implica, por outro lado, que o mundo não tem mais o caráter de ser uma rede de significatividades articuladas em que existente está de forma familiarizada, mas torne-se um mundo ôntico natural, uma totalidade de entes. Tem-se com isso a inclusão da concepção da espacialidade subsistente-geométrica no modelo heideggeriano, mas agora com estatuto derivado, ou seja, a totalidade utensiliar não é mais tomada como genuinamente aparece, mas, sim, como uma totalidade de entes, os quais podem ser especializados em posições quaisquer como coisas que subsistem, conforme a relação do estar-dentro.

¹⁴⁶ “A “intuição formal” do espaço descobre as possibilidades puras das relações espaciais. Aqui há uma série de gradações no pôr-em-liberdade o espaço puro homogêneo, a começar da morfologia pura das figuras espaciais, passando pela *analysis situs* até a ciência métrica pura do espaço” (SZ 112). Também conforme descrito com um pouco mais de detalhes, cf. Heidegger, 2006, p. 294-295.

Enquanto que a espacialidade vivida somente podia ser apreendida desde o ser-no-mundo, o espaço natural homogêneo somente é passível de apreensão na medida em que os entes que aparecem primeiramente percam seu caráter de pertencentes ao mundo. Esse procedimento é denominado de desmundanização. Desse modo, Heidegger afirma que não é a espacialização específica dos entes intramundanos em uma multiplicidade de posições que faz com que os mesmos percam seu caráter de disponíveis, mas, ao contrário, que a apreensão dessa espacialização tem como condição básica a desmundanização. Essa desmundanização do mundo é a forma que assume o comportamento teórico, distinto do comportamento ocupacional que se submetia a serventia dos utensílios. Abandonada a ocupação pela assunção de um comportamento teórico, os utensílios passam a se mostrar de um modo novo, como algo que subsiste (SZ 361). O correlato do comportamento teórico é o ente enquanto subsistente. É através dessa desmundanização que o utensílio se mostra não mais como utensílio e, com isso, perde também seu caráter de lugar-próprio. Claro, ele não se torna um ente desprovido de espacialidade, que flutua para além do espaço, mas sua intraespacialidade adquire o caráter subsistente-geométrico, converte-se em mera posição, em “ponto dentro do mundo” (SZ 362), ou seja, a posição em que está localizado é simplesmente indiferente e neutra, e não se distingue das demais posições. Ante essa posição, o ente que antes estava restrito à totalidade de lugares próprios regionalizados do mundo circundante, agora, na conversão dos lugares próprios em multiplicidade de posições, é retirado dos limites do mundo circundante. Ele perde a conformidade à totalidade de conformidades e, dado isso, pode ser tematizado em sua pura subsistência¹⁴⁷.

Apresentada a emergência do espaço puro para o comportamento teórico desde o mundo circundante, mesmo que de forma esquemática, elucida-se um dos objetivos da análise fenomenológica da espacialidade vivida, ou seja, estabelecer a base fenomênica adequada que permite, por um lado, o descobrimento temático do espaço, e por outro, a elaboração teórica desse mesmo espaço (SZ 112). No entanto, a análise fenomenológica de Heidegger tem em vista também distinguir-se das concepções anteriormente desenvolvidas na filosofia a respeito da espacialidade, não somente porque não apreenderam a base fenomênica para descoberta do espaço puro, mas também porque estas concepções pretendiam dar por assentada a questão do

¹⁴⁷ É preciso observar aqui que o ente desmundanizado do mundo circundante onde é manejado adequadamente conforme sua serventia, na adoção do comportamento teórico que o retira destes limites, sofre uma recontextualização para o mundo circundante do cientista, por exemplo, para a trama de utensílios científicos que irão analisá-lo. Nessa recontextualização, ele não volta a ser um utensílio, pois não se conforma remissionalmente aos outros utensílios, ou seja, não será utilizado em função de sua serventia, não assumindo um lugar próprio na totalidade de lugares próprios aos quais pertencem os utensílios científicos. Dessa forma, ele permanece localizado em uma posição, dado que é o objeto da investigação.

ser do espaço. Assim, Heidegger introduz o problema do ser do espaço, afirmando que sua análise fenomenológica contrapõe-se nitidamente não somente ao espaço objetivo de Descartes, mas também ao espaço subjetivo de Kant: “nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço, ao contrário, o espaço ‘é’ no mundo” (SZ 111, grifos do autor).

Ao longo de sua fenomenologia da espacialidade, é notório que Heidegger, comparado ao longo enfrentamento com a ontologia cartesiana da extensão, pouco se detém em analisar o espaço subjetivo, tal como está presente em Kant. Pode-se observar contra argumentações pontuais nas análises referentes às estruturas do des-afastar e, principalmente, quanto a direcionalidade, onde se enfatiza que ambos não tem caráter subjetivo. A ausência de consideração mais detalhada do espaço subjetivo na Analítica se justifica de forma metateórica, ou seja, a concepção de espaço presente em Kant é tributária da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, entre sujeito e objeto. Esta distinção torna possível uma concepção de espaço subjetivo, tal como desenvolvida por Kant, onde o espaço, junto ao tempo, são as formas puras da sensibilidade, sendo a sensibilidade a faculdade através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito. De qualquer modo, seja Descartes ou Kant, ambas partem da radical distinção entre a correlação entre sujeito cognoscente e objetos mundanos. Essa distinção, como sabemos, não é aceita por Heidegger como uma descrição originária da relação que o existente tem com o mundo.

Dessa forma, contrária a essas concepções de espaço subjetivo e objetivo, a fenomenologia de Heidegger mostra que o espaço não é algo que está previamente em um sujeito sem mundo que acolhe os objetos espaciais na sensibilidade, nem o sujeito considera o mundo como se estivesse dentro do espaço extenso¹⁴⁸. O espaço mostra-se desde que o ser-no-mundo tenha aberto o espaço. Apropriadamente compreendido, o termo “sujeito”, ou seja, equivalente a *Dasein*, é espacial desde sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo. Somente desse modo, o espaço pode ser considerado *a priori*, mas não nos termos de pertencer a uma subjetividade. Heidegger aponta que “aprioridade” significa a prioridade do comparecer intraespacial dos utensílios no mundo circundante em seu pertencimento a lugares-próprios orientados desde e para a região – não sendo, portanto, um sujeito constituído primariamente sem mundo que determina as direções.

Dissertei até aqui sobre as distintas formas de espacialidade utensiliar, existencial e subsistente-geométrica - contrapostas as noções tradicionais de espaço objetivo e subjetivo. Estas espacialidades somente podem ser apreendidas desde a base do ser-no-mundo, pois o

¹⁴⁸ Em ambos os casos, está latente um sujeito que contrapõe-se ao mundo, ou melhor, se contrapõe ao mundo sendo o fundamento deste (*res cogitans* como fundamentação ontológica da *res extensa*).

existente é constituído pelo ser-em, o “Aí” como âmbito de manifestação dos entes. Quando o *Dasein* (ser-aí) irrompe abre-se o espaço, o qual se manifesta em sua espacialidade¹⁴⁹. Essa abertura espacial ficou caracterizada como “dar espaço” no sentido de espaciar. A abertura constitutiva do existente é sempre uma coabertura espacial para a manifestação dos entes em suas espacialidades, ou seja, eles são deixados mostrar em seu caráter espacial. Agora, nesse mostrar-se das distintas formas de espacialidade, o ser do espaço também é codescoberto, mas não ficando acessível ao modo teórico. Dado isso, o existente sempre já descobre um espaço, e nesta descoberta apresenta-se também o espaço mesmo. No entanto, mesmo que o ser do espaço mostre-se na manifestação das espacialidades vividas, ele permanece oculto quanto a suas possibilidades de apreensão pela teoria, as quais já estão implicadas nele (SZ 112). Heidegger é muito cuidadoso nesse ponto, pois poderia se supor que o espaço codescoberto nas espacialidades vividas e subsistentes, teria o modo de ser espacial dos utensílios (lugares próprios regionalizados), ou da espacialidade existencial (dar espaço enquanto espaciar), ou ainda da espacialidade subsistente geométrica (extensão). No entanto, sobre a determinação ontológica do ser do espaço, nada se obtém se ele for identificado com essas espacialidades. Do mesmo modo, nada pode ser dito quanto à apreensão ontológica do ser do espaço se ele for concebido ao modo de ser da *res extensa* ou ainda como uma extensão fenomênica. Do mesmo modo, o ser do espaço não é determinado se ele for identificado com o ser da *res cogitans*, e apreendido como “subjetivo”, no sentido de ser a projeção de uma interioridade.

Desde isso, Heidegger passa a concluir sua análise ao atribuir a perplexidade que ainda impera quanto à problemática da determinação ontológica do ser do espaço, não tanto em função do conhecimento insuficiente do espaço como uma coisa objetiva, mas para a insuficiência na compreensão das possibilidades do ser em geral. Conforme o filósofo mesmo afirma:

A perplexidade até hoje presente no que diz respeito à interpretação do ser do espaço funda-se não tanto num conhecimento insuficiente do conteúdo do espaço, ele mesmo, como coisa, mas na falta de uma clareza, a princípio, a respeito das possibilidades do ser em geral, e de uma interpretação destas em termos de conceitos ontológicos. O decisivo para a compreensão do problema ontológico do espaço situa-se nisto, que a questão sobre o sentido do ser do espaço seja liberada da estreiteza dos conceitos do ser, os quais estão casualmente disponíveis e em sua maioria não elaborados; e que a problemática do ser do espaço, em vista deste problema mesmo e das várias espacialidades fenomênicas, deve voltar-se na direção de um esclarecimento das possibilidades do ser em geral (SZ 113, modif.).

¹⁴⁹ Cf. Heidegger, 2009a, p. 144.

Nesses termos, o que a citação nos informa, é que os objetivos de Heidegger ao empreender uma fenomenologia da espacialidade eram, por um lado, apreender a espacialidade inerente a cada ente pertencente a seu modo de ser específico através da criação de uma base conceitual nova que se atenha a fenomenalização espacial desses entes. No entanto, isso somente é possível se de antemão eles tenham sido apreendidos ontologicamente em seus genuínos modos de ser, ou seja, cada espacialidade somente fica visível para conceituação tendo-se apreendido previamente, de forma ontológica, o modo de ser daquele ente. Para isso, é preciso, sobretudo, a não assunção dos conceitos espaciais advindos da tradição filosófica. Nesse movimento, libera-se a problemática do espaço quanto aos conceitos espaciais disponíveis, na medida em que os mesmos estão estreitamente vinculados à concepção ontológica do modo de ser das coisas subsistentes¹⁵⁰. Isso significa, em um nível mais básico, por outro lado, que a perplexidade quanto à problemática do ser do espaço se dá justamente ao ficar restringida a um único modo de ser (das coisas subsistentes), ou seja, devido ao não reconhecimento ontológico da manifestação de uma multiplicidade de entes pertencentes a modos de ser distintos (coisas, utensílios e existentes). Dessa forma, a problemática do ser do espaço deve ser reconduzida para o esclarecimento das possibilidades do ser em geral, ou seja, não somente ao reconhecimento de uma multiplicidade de modos de ser, mas também na apreensão de sua unidade e sentido.

Por fim, é digno de nota que, apesar de anunciar a perplexidade referente à questão do ser do espaço, Heidegger apenas restringe-se a essas considerações metateóricas, não realizando uma investigação que tenha por meta elucidar ontologicamente o ser do espaço no restante da Analítica. Nisso, acusa-se a própria insuficiência conceitual, claramente reconhecida por Heidegger nesse momento, em dar conta de resolver essa problemática¹⁵¹.

¹⁵⁰ Isso justifica a confrontação hermenêutica com a ontologia cartesiana e a “excentricidade” dos conceitos cunhados por Heidegger para apreender as distintas espacialidades.

¹⁵¹ Cf. Saramago 2008, p. 122.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo desenvolveu a temática referente à espacialidade na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, tendo por base principalmente as análises desenvolvidas na Analítica Existencial de *Ser e Tempo*. O propósito foi apresentar os traços ontológicos estruturais dos distintos modos de manifestação espacial constitutivos dos distintos modos de ser, ou seja, caracterizar a espacialidade subsistente-geométrica, a espacialidade utensiliar e a espacialidade existencial. Não foram incluídas no escopo desse trabalho a espacialidade referente ao modo de ser da vida e a relação entre arte e espaço. Consideradas desde o marco de uma tipologia das concepções de espaço, as investigações fenomenológicas de Heidegger contrapõe-se tanto às concepções do espaço objetivo quanto do espaço subjetivo desenvolvidas na modernidade, e focam-se, sobretudo, na explicitação do espaço vivido, constituído pela correlação das espacialidades utensiliar e existencial.

Para caracterizar as distintas formas de espacialidades supracitadas, no primeiro capítulo, na medida em que Heidegger confere um tratamento indireto à espacialidade subsistente-geométrica, essa espacialidade foi tornada explícita a partir do estudo da confrontação com a ontologia cartesiana de “mundo”, a qual se movia sob as bases do modo de ser do permanente subsistir, determinada ontologicamente pela extensão. A extensão foi ressaltada como possuindo duplo caráter, a saber, de ser uma propriedade ontológica e uma propriedade geométrica, instituindo uma concepção de espacialidade na qual o “mundo” subsiste no espaço extenso, podendo ser apreendido em termos geométricos. A implicação dessas considerações resultou que pela via da extensão não era possível apreender teoricamente outras formas de espacialidade.

Em função disso, no segundo capítulo, foram assentadas as considerações programáticas para o desenvolvimento da fenomenologia da espacialidade vivida, as quais determinaram que tanto a espacialidade utensiliar quanto a espacialidade existencial somente poderiam ser concebidas desde a obtenção da base fenomênica adequada e da estrutura ontológica do fenômeno do mundo. A base fenomênica foi obtida através da experiência prático-operativa cotidiana com utensílios, a qual levou a determinação da estrutura ontológica do mundo enquanto mundaneidade, explicitada em termos de significatividade. No final desse capítulo, pode-se, então, caracterizar a espacialidade do modo de ser dos utensílios.

Por fim, valendo-se dos resultados alcançados no capítulo anterior, no terceiro capítulo, pode-se avançar para a determinação da espacialidade existencial. Nesse capítulo,

foram sublinhados também outros aspectos da espacialidade existencial que estão relacionados a estruturas ontológicas do modo de ser da existência – corporeidade, socialidade, afetividade, angústia e espacialidade própria. É importante ressaltar que a espacialidade do modo de ser da existência permanece subordinada à estruturação interna da Analítica existencial, a qual demonstra que o sentido do modo de ser da existência é a temporalidade. Dessa forma, foi apresentada a derivação da espacialidade existencial pela temporalidade. Ademais, pode-se observar que Heidegger pretendia, por um lado, assentar a base fenomênica para descobrimento e elaboração do espaço geométrico e, por outro lado, desvencilhar a discussão sobre o problema do ser do espaço dos conceitos de ser imperantes, os quais estavam restritos ao modo de ser da subsistência. Para tanto, Heidegger estabeleceu uma base conceitual nova para descrever as distintas formas de manifestação espacial dos entes específicos a cada um dos modos de ser. Desse modo, a discussão da espacialidade é reconduzida para o reconhecimento e elucidação da múltipla manifestação de entes pertencentes aos distintos modos de ser.

Em termos comparativos, a relação espacial constitutiva da espacialidade subsistente-geométrica é de inclusão do estar-dentro de um espaço extenso; essa espacialidade tem como traço estruturante o meramente estar junto uns dos outros simultaneamente; em função disso, os entes subsistem em posições dentro de uma multiplicidade tridimensional; a relação entre as posições pode ser determinada na forma de distâncias por um comportamento teórico, e a condição ontológica básica é dada pela extensão. Por sua vez, a espacialidade utensiliar possui a relação de pertencimento ao “ali” ou “aqui”; ela está estruturada pelo pertencimento a lugares próprios em uma totalidade de lugares próprios em um contexto utensiliar; o intervalo entre um lugar próprio e outro pode ser objeto de mensuração em uma tematização com fins pragmáticos; a condição ontológica básica que permite a manifestação espacial é dada pela região. A espacialidade utensiliar caracteriza-se pelo pertencimento a lugares próprios regionalizados. Por fim, a espacialidade existencial é compreendida desde a relação de envolvimento familiar; seus traços estruturantes são o des-fastamento e a direcionalidade; os existentes não ocupam um lugar determinado por seu corpo, mas estabelecem seu lugar pela dinâmica des-afastante direcionada no contexto utensiliar; a condição ontológica prévia que permite que algo compareça como espacial é o dar espaço no sentido de espaciar. A espacialidade existencial fica, assim, constituída pelo des-afastar direcionado desde o espaciar. Em suma, a espacialidade vivida constitui-se pela correlação intencional entre a estrutura de mostraçõ do pertencimento a uma totalidade de lugares próprios regionalizados

com a estrutura existencial de desvelamento espacial des-afastante direcionada desde o espaciar.

REFERÊNCIAS

AHO, Kevin. **Heidegger's Neglect of body**. Albany: Suny Press, 2009.

ARISAKA, Yoko. On Heidegger's Theory of Space: A critique of Dreyfus. **Inquiry** **384**. December 1995. p. 455-467.

_____. Spatiality, Temporality and the Problem of Foundation in *Being and Time*. **Philosophy Today**, San Francisco, v. 40, n.1, p. 42-43, 1996.

ASKAY, R. Heidegger, the Body, and the French Philosophy. **Continental Philosophy Review** **32**, p. 29-35, 1999.

BAIASU, Roxana. *Being and Time* and the Problem of Space. **Research in Phenomenology** **37** (3):324-356, 2007.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Hombre y espacio**. Trad. Jaime López de Asiain y Martín. Barcelona: Editorial Labor, 1969.

CASEY, Edward S. **The fate of place: a philosophical history**. Berkeley: University of California Press, 1997.

CERBONE, David. Heidegger and Dasein's Bodily Nature: What Is the Hidden Problematic?. In: **Heidegger Reexamined**, Vol. 1 Dasein, Authenticity, and Death, ed. Dreyfus, H. & Wrathall, M. 2000.

_____. Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the hidden problematic? In: **Heidegger Reexamined**, Vol. 1 Dasein, Authenticity, and Death, editado por Dreyfus, H. & Wrathall, M. New York: Routledge, 2002. p. 85-106.

_____. Heidegger on Space and Spatiality. In: **The Cambridge Companion to Heidegger's *Being and Time***. Ed. Mark A. Wrathall. New York: Rouledge, 2013.

CIOCAN, Cristian. The question of the living body in Heidegger's analytic of Dasein. **Research in Phenomenology** **38** (1):72-89, 2008.

_____. Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. **Continental Philosophy Review** **48** (4): 463-478, 2015.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger and the space of meaning**. New York: SUNY Press, 2001.

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I**. Cambridge, Mass., MIT Press. 1991.

DUQUE, Félix. **Habitar la tierra**. Abada Editorial: Madrid, 2007.

_____. **Arte público y espacio político**. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

ELDEN, Stuart. **Speaking against number**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006.

ESCUADERO, Jesús Adrián. “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos dela fenomenología hermenéutica”. **Thémata**. Revista de Filosofía. N. 44, p. 213-238, 2011a.

_____. “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger”. **Investigaciones Fenomenológicas**, vol. Monográfico 5, p. 93-119, 2015.

_____. **Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger** (2 volúmenes), Herder, Barcelona, 2016.

_____. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana**. Espanha: Herder, 2010.

_____. **Heidegger y el olvido del cuerpo**. Lectora, 17: 181-198, 2011b.

FOUCAULT, Michel. De espaços outros. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 27, n. 79, p. 113-122, 2013.

FRANK, Didier. **Heidegger e o Problema do Espaço**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

_____. Being and the living. In: **Heidegger Reexamined**, Vol. 1 Dasein, Authenticity, and Death, editado por Dreyfus, H. & Wrathall, M. New York: Routledge. p. 107-120, 2002.

FRODEMAN, Robert. Being and Space: A Re-Reading of Existential Spatiality in Being and Time. **Journal of the British Society for Phenomenology**, 23, p. 23–35. 1992.

GARAVITO ZULUAGA, Juan Bablo. **Los límites de la metafísica moderna del espacio: De Leibniz a Heidegger.** Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

GINEV, Dimitri. Conflicting Scenarios Regarding Existential Spatiality in *Being and Time*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v.43, n.3, 2012.

_____. Constituting spatializing formalizing. *Topos*, nº 1. p. 141-152. 2011a.

_____. From Existential Spatiality To The Metric Science Of Space. *Existencia* 21 (1-2): 179-198. 2011b.

HA, Peter. **Heidegger's Concept of the Spatiality of Dasein:** The philosophical discourse on the localization in the global age. Inje University, Korea. 2012, June 17. p. 43-55.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Trad. de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. / ao espanhol: *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madri: Editorial Trotta, 2003.

_____. *Tempo e Ser*, trad. Ernildo Stein. In: **Os Pensadores**, vol.XLV, p.468. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Seminário de Le Thor III.** Trad. de Diego Tatián. Alción Editora, Córdoba, Argentina, p. 12-13, 1995.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles** (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]. Trad. Jesus Adrian Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. **Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo.** Trad. Jaime Aspionza Elguezabal. Madrid: Editorial Alianza, 2006.

_____. **Metafísica de Aristóteles: J 1-3: sobre a essência e realidade da força.** Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007a.

_____. **Nietzsche II (1939-1946)** Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2007b.

_____. **El concepto de tiempo** (Tratado de 1924). Trad. Jesus Adrian Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2008a.

_____. **Observações sobre Arte – Escultura – Espaço.** Trad. Alexandre de Oliveira Ferreira. Revista *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.5, p. 15-22, jul. 2008b.

_____. **Introdução à Filosofia.** Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

_____. *Principios metafísicos de la lógica*. trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2009b.

_____. **O meu caminho na fenomenologia**. Trad. Ana Falcato. Covilhã: Lusosofia Press, 2009c

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.

_____. **Ontologia** – Hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012c.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica. Edición electrónica, 2012d.

_____. **Seminarios de Zollikon**. Protocolos, diálogos, cartas. Trad. A. Xolocotzi, Morelia, México, 2013.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda; rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *RESENHA: HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Trad. de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Vozes, 2012. 1200p.* In: **Revista Húmus**. Mai/Jun/Jul/Ago. Nº 8, p. 103-104, 2013.

LEÓN, Felipe. “Reflexión, objetivación, tematización: Sobre una crítica heideggeriana de Husserl”. In: **Investigaciones Fenomenológicas**, vol. Monográfico 5 (2015), p. 159-181.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's topology**: being, place, world. Cambridge: MIT Press, 2006.

_____. O problema da dependência em Ser e Tempo. **Natureza humana**, v.10, n.2. São Paulo, 2008.

OVERGAARD, Soren. “Heidegger on embodiment”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 35, p. 116-131, 2004.

PICKLES, John. **Phenomenology, Science, and Geography**: Spatiality and the Human Sciences. Cambridge University Press: 1985.

RAMALHO, André. Aspectos de uma interpretação não redutiva da vida em Heidegger: a hermenêutica da natureza e o fenômeno da vida. In: **Revista Natureza Humana**. V. 16, N 2, p. 138-168, 2014.

REIS, Róbson Ramos dos. A ontologia hermenêutica *de Ser e Tempo* de Martin Heidegger. In: REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da. (Org.). **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Editora da UFSM, 2000.

_____. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

_____. Quantificação Existencial e o Problema da Necessidade Manifesta no Pluralismo Ontológico em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 73, Fasc. 3/4, Ciências Formais e Filosofia: Lógica e Matemática (2017), p. 1021-1034.

RODRIGUEZ, Ramón. (org.). **Ser y tiempo de Martin Heidegger** – Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, 2015.

_____. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Tecnos, 1997.

_____. “La idea de una interpretación fenomenológica”, p. 173-204, in: DUQUE, Félix (ed.). **Heidegger**: sendas que vienen, Vol. 1. Madrid: Ediciones pensamiento / UAM Ediciones, 2008.

RUBIO, Roberto. La mundaneidad del mundo (§§14-24). In: **Ser y tiempo de Martin Heidegger** – Un comentario fenomenológico, ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015.

SARAMAGO, Ligia. **A “topologia do ser”**: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SCHATZKI, Theodore R. **Martin Heidegger**: theorist of space. Stuttgart: Steiner Verlag, 2007.

SEFLER, George. Heidegger’s Philosophy of Space. **Philosophy Today**, 17, p. 246–54, 1973.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas I**: Burbujas (Microsferología). Trad. Isidoro Reguera. Madri: Siruela, 2003.

SOJA, Edward William. **Geografias pós-modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.

VALLEGA, Alejandro A. **Heidegger and the Issue of Space**: Thinking on Exilic Grounds. University Park: Pennsylvania University Press, 2003.

VILLELA-PETIT, Maria. Heidegger's conception of space. In: **Critical Heidegger**, ed. Christopher Macann. Londres: Routledge, 1996. p. 117-140.

VIGO, Alejandro G. Arqueología y aleteiología: la transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología. In: **Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl. **Phainomenon**, [S.l.], n. 7, p. 157-194, oct. 2003. ISSN 2183-0142.

WALDENFELS, Bernhard. Habitar corporalmente em el espacio. *Daimon*: **Revista Internacional de Filosofia. Espanha**, n. 32, p.21-37, 2004.