

Luciano de Faria Brasil

A Espacialidade do *Dasein*:

Um Estudo sobre o § 24 de *Ser e Tempo*.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Porto Alegre

2005

RESUMO

A dissertação tem como objetivo apresentar a abordagem do espaço e da espacialidade em *Ser e Tempo*, explanando a lógica de construção dos conceitos no contexto da obra e, também, desvelando a recepção que Heidegger efetuou de alguns elementos da filosofia crítica de Kant. Examina-se primeiramente a abordagem kantiana do espaço, que confronta a querela científico-filosófica de seu tempo sobre a natureza do espaço, se relacional ou absoluta. O modelo kantiano mantém elementos relacionais e a noção de espaço objetivo como idéia reguladora. Kant aloja a percepção do espaço ‘dentro’ do homem, em sua faculdade cognitiva, como forma pura da sensibilidade *a priori*. Após, passa-se ao estudo da incorporação que Heidegger promove em relação aos conceitos da metafísica ocidental. Em sua técnica de apropriação e releitura, há uma lógica específica, pois os conceitos ontológicos são levados para o âmbito do *Dasein* e do mundo prático. Por sua vez, os conceitos práticos são ontologizados. Há um deslocamento de significado, pois os conceitos são integrados na corrente na ontologia fundamental, sob o novo *a priori* do ser-no-mundo. Por fim, analisa-se o conceito de espaço em *Ser e Tempo*, passando pela apresentação do conceito de mundo. Em sua exposição sobre o espaço, Heidegger busca o terreno anterior à dicotomização, *i.e.*, em termos kantianos, *a condição de possibilidade* de ambas as concepções de espaço, tanto subjetivo quanto objetivo. Como Kant, Heidegger afirma o caráter humano do espaço e o seu papel como condição de possibilidade para a experiência, mas ao contrário de Kant, Heidegger pensa o espaço a partir do elemento fundacional da reflexão de *Ser e Tempo*: o ser-no-mundo. Heidegger intenta escapar à dicotomia sujeito-objeto centrando o estudo na espacialidade das atividades pré-reflexivas do homem concretamente situado. Justamente porque a espacialidade deve ser pensada a partir do *Dasein*, ela se apresenta como um *a priori*, significando que o espaço está previamente presente em cada encontro com o ente disponível intramundano no mundo circundante. Nessa concepção de espaço e da espacialidade, percebe-se uma evidente influência kantiana a atravessar toda a argumentação.

Palavras-chave: espaço, espacialidade, *Dasein*, filosofia crítica, fenomenologia.

ABSTRACT

The dissertation aims to present the approach of space and spatiality in *Being and Time*, explaining the conceptual-building logic in that work and showing the reception of some elements of Kant's critical philosophy. At first, the study analyses the kantian approach of space, which confronts the scientific and philosophical problems of his time about the nature of space, relational or absolute. The kantian model keeps relational elements and the concept of 'objective space' as a 'regulative idea'. Kant allocates the space's perception 'inside' man, in his cognitive faculty, as a pure form of *a priori* sensibility. Later becomes the analysis of Heidegger's incorporating of western metaphysics concepts. In his technique of conceptual appropriation there is a specific logic, so the ontological concepts are taken to *Dasein*'s ground and to the practical world. On the other side, the practical concepts are ontologized. There is a change of meaning, for the concepts are integrated in fundamental ontology, under the new *a priori* of being-in-the-world. At last, the study examines the concept of space in *Being and Time*, also showing the concept of world. In his exposition on space, Heidegger seeks the ground beneath dichotomy, the *condition of possibility* of both kinds of space. As Kant, Heidegger affirms the human character of space and its role as condition of possibility for the experience, but differing from Kant, Heidegger thinks the space on the ground of the foundational element in *Being and Time*: the being-in-the-world. Heidegger aims to escape the dichotomy subject-object, focusing his studies in spatiality of pre-reflexive activities of an actually situated man. The spatiality must be thought on *Dasein*'s ground and because of it, the spatiality reveals itself as an *a priori*, meaning the space is previously present in every contact with ready-to-hand things in the surrounding world. In this meaning of space and spatiality, there is a clear kantian influence above all the argumentation.

Keywords: space, spatiality, *Dasein*, critical philosophy, phenomenology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8.
1.1. Palavras iniciais	8.
1.2. A chave de leitura	9.
1.3. A estrutura da dissertação	11.
1.4. A linguagem heideggeriana: critérios de interpretação	14.
2. KANT E O ESPAÇO	18.
2.1. O projeto crítico kantiano	18.
2.1.1. Entendimento e sensibilidade	20.
2.1.2. Uma teoria do juízo	21.
2.1.3. A relevância dos dados da experiência possível	24.
2.1.4. Estética transcendental	26.
2.2. O espaço na abordagem de Kant	27.
2.2.1. Antecedentes imediatos. Newton, Clarke e Leibniz	28.
2.2.2. A solução kantiana	29.
2.2.3. Interpretação do modelo kantiano	32.
3. HEIDEGGER E A HERANÇA KANTIANA	36.
3.1. Premissas. A chave de interpretação	36.

3.2. A formação de Heidegger. Notas sobre as influências em seu pensamento	38.
3.3. Aproximação à gnosiologia de Martin Heidegger	40.
3.4. Sobre a construção dos conceitos em <i>Ser e Tempo</i>	42.
3.5. O transcendental em Heidegger. O <i>Dasein</i> e os existenciais	46.
3.6. Um novo <i>a priori</i> : o ser-no-mundo	49.
4. ESPAÇO E ESPACIALIDADE EM <i>SER e TEMPO</i>	52.
4.1. Introdução	52
4.1.1. Notas sobre o método fenomenológico em <i>Ser e Tempo</i>	53
4.2. O conceito de mundo em <i>Ser e Tempo</i>	57.
4.2.1. Introdução	57.
4.2.2. Análise da mundanidade circundante (“Umweltlichkeit”)	60.
4.2.3. Crítica da interpretação cartesiana do mundo	64.
4.2.4. O mundo e o <i>Dasein</i>	67.
4.3. A noção de espaço em <i>Ser e Tempo</i>	68.
4.3.1. A espacialidade do ente disponível intramundano	68.
4.3.2. A espacialidade do ser-no-mundo	71.
4.4. A espacialidade do <i>Dasein</i> e o espaço	75.
4.4.1. O § 24 de <i>Ser e Tempo</i>	75.
4.4.2. Interpretação e crítica da abordagem de Heidegger	79.
4.4.3. O espaço nos marcos do método fenomenológico	84.
4.4.4. As raízes kantianas da abordagem heideggeriana	87.

5. CONCLUSÕES	92.
REFERÊNCIAS	117.

1. INTRODUÇÃO

1.1. Palavras iniciais

Estudar a noção de *espaço* na obra de Martin Heidegger, especificamente no bojo de seu texto mais conhecido, *Ser e Tempo*, constitui tarefa das mais árduas e, por isso mesmo, das mais interessantes. A linguagem evocativa e fugidia, a arquitetura complexa dos conceitos, a novidade na aplicação do método fenomenológico, a introdução de um novo elemento de fundação – o ser-no-mundo – no contexto de uma atitude filosófica voltada para a análise do existir humano, tudo obstaculiza o exame superficial da obra de Heidegger, impondo o estudo mais cerrado, rente ao complexo texto filosófico. Vejamos um exemplo, quase anedótico. Tomemos como o exemplo o próprio conceito de *ser*, base operativa do pensar heideggeriano. Já em *Ser e Tempo* é dito que o conceito de ser é *indefinível*, e que diante dessa impossibilidade de se definir o ser, resta a questão de seu sentido (HEIDEGGER, 1993, p. 4). Nem por isso o *ser*, tal como concebido por Heidegger, deixou de conter algo de inacessível em sua formulação. Até pessoas que haviam sido, em certa medida, próximas de sua reflexão perceberam essa impenetrabilidade do conceito: “Nos anos cinquenta Jaspers anotou, concordando, uma frase de Löwith: ‘Com efeito ninguém poderá afirmar que conscientemente compreendeu o que é o ser, esse mistério do qual Heidegger fala’” (SAFRANSKI, 2000, p. 451).

Deixando de lado, o aspecto trivial e anedótico da passagem, a dificuldade de abordar Heidegger – reduzi-lo, esquematizá-lo, simplificá-lo, pois – avulta na medida exata. Em uma densa trajetória intelectual em que a *pergunta pelo ser* assumiu diversas formas (LOPARIC, 2004b, p. 53-54), as questões clássicas da filosofia foram submetidas a novas e

radicais abordagens; entre elas, em um contexto muito próprio, a questão do espaço. Também a espacialidade recebeu uma formulação específica no contexto do pensar heideggeriano, abrindo uma possibilidade de tratamento dessa questão que escapa à tradição cartesiana. Assim, embora não seja um tema central na reflexão filosófica de Heidegger, e não tenha recebido um tratamento completo e acabado, a questão do espaço apresenta indubitável interesse para o estudioso de sua obra, seja pela novidade no manejo dessa temática, seja pela íntima conexão com noções basilares de seu pensamento: *ser-no-mundo* e *mundo*.

Ser-no-mundo, como assinalado pelo próprio Heidegger em *Ser e Tempo*, aparece como constituição ontológica fundamental do *Dasein*. Há uma proximidade na gênese dos conceitos de existência, *Dasein* e ser-no-mundo, salientando que todos têm em comum o fato de indicar, *grosso modo*, que o homem está situado de maneira dinâmica, especialmente no que toca ao seu “poder ser” (VATTIMO, p. 27). O desdobramento dessa análise leva necessariamente à inquirição sobre o conceito de mundo. Como assinalado pelos estudiosos do *opus* heideggeriano, o pensador de Meßkirch explorou vários caminhos em sua investigação da noção de mundo (STEIN, 1997, p. 101). Interessa primacialmente ao escopo deste trabalho o método de abordagem praticado em *Ser e Tempo*, conforme se relacionem com as noções de *espaço* e *espacialidade*, objeto deste estudo. Para tanto, é necessária uma chave de leitura que forneça um fio condutor da análise, proporcionando um guia para o estudo e um vetor para a interpretação. Esta chave de leitura, em nossa óptica, é o diálogo com Kant, realizado na forma do método fenomenológico, tal como Heidegger o concebia.

1.2. A chave de leitura

Para bem esclarecer essa chave de leitura, cumpre retomar a advertência contida no *Seminar in Zähringen*, ocorrido em 1973: ler os parágrafos 14 até 24 de *Ser e*

Tempo para si mesmos, desligados do plano geral, seria, em relação ao todo do ensaio de Heidegger (1986, p. 373), *uma violação fundamental de seu sentido* (“ein grundsätzlicher Verstoß gegen dessen Sinn”). O alerta será tomado, porém, em sentido bem diverso do imaginado por Heidegger: trata-se aqui de rastrear a linhagem de suas noções de espaço e espacialidade, elucidando a sua relação com a tradição kantiana.

Que o *opus* heideggeriano tenha se constituído, em larga parte, em diálogo com a obra de Kant, não é novidade, cuidando-se agora de explicitar essa interação no que toca ao tratamento da espacialidade. Além disso, a análise dessa relação deverá ser precedida por (i) uma apresentação do tratamento dado por Kant ao problema do espaço; (ii) uma exposição da recepção heideggeriana de aspectos da filosofia crítica, como o esquematismo e a transcendentalidade, que recebem, segundo nossa leitura, uma carga semântica renovada.

Espaço e espacialidade serão objeto de questionamento e reflexão por parte de Heidegger em distintos momentos de produção intelectual. Após a virada (*Kehre*) no pensamento heideggeriano, a ênfase passa da existencialidade para a acontecencialidade (LOPARIC, 2004b, p. 53-54); exemplo disso é a abordagem contida nos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2001, p. 169), em que a espacialidade (e a temporalidade, da mesma forma) é vista como pertencente à *clareira* (*Lichtung*).

Restringir-se-á a análise, porém, à estruturação do espaço e da espacialidade no contexto de *Ser e Tempo*, obra maior do primeiro Heidegger, trabalhando-se a análise desses conceitos segundo a lógica interna do plano global do ensaio, *i.e.*, segundo a lógica interna da formação dos conceitos conforme o método fenomenológico¹ - atendendo-se à recomendação trazida nos *Seminários de Zähringen*, mas de forma distinta daquela imaginada por Heidegger – e, também, conforme a relação crítica mantida com o acervo conceitual e metodológico da

¹ Essa preferência ao exame da lógica interna dos conceitos segundo o plano global da obra implica, em consequência lógica, contrastar o mínimo possível o texto de *Ser e Tempo* com obras posteriores de Heidegger. Conforme resta claro da segunda premissa metódica do presente estudo, será dada preferência à comparação com o arcabouço conceitual da obra de Kant, especificamente da *Crítica da Razão Pura*.

obra de Kant (especialmente com os tópicos pertinentes da *Crítica da Razão Pura*).

1.3. A estrutura da dissertação

É difícil expor uma temática tão rica nas formas convencionais do discurso acadêmico. Lembra-se aqui, como exemplo, o conhecido gracejo, segundo a qual, por meio de uma amiga pianista, Max Weber examina as partituras de *Tristão e Isolda*, de Richard Wagner, e ao final comenta: “Essa é a técnica de escritura que me faz falta. Com ela à minha disposição eu poderia finalmente fazer o que deveria: *dizer muitas coisas separadas, uma ao lado da outra, mas simultaneamente*” (BAUMGARTEN, 1964, p. 482-483, grifou-se).

Sobre o episódio em questão, diz Cohn (1979, p. 3-4):

Essa frase define, como nenhuma outra, o espírito do empreendimento científico weberiano. Não é difícil imaginar o fascínio de Weber por essa escritura que permite tratar de modo simultâneo o desenrolar rigorosamente coerente de temas que correm, conforme a lógica de cada qual, por linhas paralelas, para no final formarem um todo construído pela vontade livre mas disciplinada de uma pensamento criador: a obra.

É o que se pretendia aqui: analisar *paralelamente* as linhas de exposição e argumentação de Kant e de Heidegger sobre o espaço, mostrando simultaneamente o tratamento do espaço pela abordagem crítica kantiana e a incorporação do kantismo na obra magna de Heidegger, para, ao final, chegar construtivamente ao tratamento do espaço em *Ser e Tempo*. Uma tal estrutura seria perfeita para explicar claramente a herança kantiana no seio da transformação operada pelo filósofo de Meßkirch nos domínios do pensamento; todavia, em face da impossibilidade de sua execução no campo da dissertação científica, proceder-se-á ao costumeiro *exame seqüencial* dos tópicos, expostos em ordem linear com vista a uma boa e ordenada compreensão do tema.

Assim, após uma apresentação dos objetivos do trabalho, passar-se-á ao exame

da formulação de Kant sobre o conceito de espaço com uma *forma pura* da intuição, tomando-se como base a explanação contida na *Estética Transcendental* (1974, p. 69-78 [B 33-47]). Será analisada, em breves linhas, a lógica interna de formação do conceito, com vista à elucidação da exposição metafísica e da exposição transcendental que é procedida na *Crítica da Razão Pura*. Para tanto, a obra de Kant será enfocada a partir da perspectiva que considera o *programa crítico* – pelo menos em sua primeira fase – como uma teoria de solubilidade de problemas (LOPARIC, 2002, p. 14-32). Aliás, a *sistematização dos problemas científicos de sua época* já era apontada por Lebrun (2001, p. 25-36) como o móvel da reflexão de Kant em vários assuntos.

Assentada a apresentação da elaboração kantiana, o presente estudo prosseguirá com uma pequena exposição da recepção de Heidegger às idéias da filosofia crítica, como o esquematismo, a transcendentalidade e a noção de *a priori*, assim como uma explanação sobre a estratégia de formação dos conceitos em *Ser e Tempo*. Buscar-se-á, ainda que de forma incompleta, trazer alguns aspectos do diálogo que Heidegger estabeleceu com a tradição kantiana, notadamente o *deslocamento semântico* ocorrido com a noção de *a priori*, lançada para o mundo prático, com a noção de ser-no-mundo.

Nesse sentido, diz Loparic (2004a, p. 64, n. 7):

“O conceito heideggeriano da transcendência como condição de possibilidade ou *a priori existente* (1927, p. 50n), uma das suas descobertas fundamentais, é, por um lado, uma reapropriação do conceito kantiano de *a priori* operacional efetivo (do esquematismo) e, por outro lado, uma desconstrução do *a priori* kantiano meramente formal (por exemplo, da apercepção transcendental)”.

Por derradeiro, transitar-se-á à análise das noções de espaço e espacialidade em *Ser e Tempo*. A análise será precedida de uma exposição do método fenomenológico tal como compreendido por Heidegger e por uma apresentação do conceito de mundo. Vencidos esses tópicos, seguir-se-á uma exposição e comentário dos §§ 22 e 23 de *Ser e Tempo*, dissecando a

conceituação que Heidegger faz do espaço. Embora o confronto direto de Heidegger seja com Descartes e a tradição cartesiana de caracterização do mundo como *res extensa* (e com as conseqüências daí advindas quanto ao conceito de espaço), o trabalho tentará, na medida em que se afigure possível, rastrear um *fio condutor* na argumentação heideggeriana que permita identificar a recepção da tradição kantiana, ainda que oculta e metamorfoseada sob um novo *a priori* – o do ser-no-mundo – e, conseqüentemente, sob uma noção de *transcendental* submetida a um novo tratamento semântico.

É nessa linha de argumentação e análise que o § 24 de *Ser e Tempo*, será apresentado, de maneira sintética. Examinar-se-á a ação espacializante do *Dasein* e sua correlação com o conceito de espaço presente nos parágrafos anteriores da obra, buscando, de forma breve (mas, espera-se, fecunda) os pontos de contato e de distinção, as eventuais convergências e divergências com a obra de Kant, de forma a trazer à tona o *quanto* Heidegger deve ao sábio de Königsberg no tratamento do espaço e da espacialidade, e também *como* se deu essa recepção do acervo conceitual e metodológico kantiano, ainda que em outras bases – notadamente, o paradigma do *a priori existente*, i.e., o ser-no-mundo, estabelecido como um dos pontos de partida da reflexão heideggeriana.

Após, prosseguir-se-á em uma breve tentativa de interpretação e crítica da posição de Heidegger. Seguir-se-á uma explanação da teorização de Heidegger sobre o espaço e a espacialidade como resultado da aplicação do método fenomenológico no contexto de *Ser e Tempo*. Por derradeiro, evocar-se-á a raiz kantiana da construção teórica de Heidegger, conforme a chave de leitura posta *ab initio*. Identificados e analisados os pontos relevantes, as conclusões alcançadas serão expostas em capítulo próprio, encerrando o trabalho.

1.4. A linguagem heideggeriana: critérios de interpretação

Uma especial atenção merece a linguagem de Heidegger, no contexto de *Ser e Tempo*. Como bem ressaltado em interessante estudo sobre o pensamento político de Heidegger (WOLIN, p. 45), o discurso filosófico do pensador de Meßkirch possui uma forma própria, assumindo *características não-argumentativas e evocativas*. O filósofo, em seu projeto de ‘destruição’ do acervo da metafísica ocidental, teve de literalmente *reinventar* o vocabulário filosófico corrente, adaptando-o para suas finalidades e, assim, criando um jargão todo especial. Assim, os conceitos e noções trazidos no bojo de *Ser e Tempo* adquirem significados que se afastam da carga de significação a eles associada na tradição filosófica.

Como lidar, pois, com a linguagem de *Ser e Tempo*?

A resposta não é fácil, mas passa por uma diretriz oriunda, em certo grau, do pensamento do próprio Heidegger. Em face de uma linguagem evocativa, o importante é a sua *compreensão* pelo intérprete. Essa compreensão, no caso desta dissertação, dar-se-á em vista da ‘chave de leitura’ acima referida. Será assumido, pois, o atual paradigma hermenêutico segundo o qual o *texto não pertence mais ao autor*, havendo também a “pertença do intérprete a seu ‘texto’” (GADAMER, 2002, p. 506). Os textos filosóficos, especificamente, devem ser tensionados; há que se levar a cabo uma leitura problematizante, para obter uma interpretação criadora e fecunda.

No contexto desta dissertação, a opção pela interpretação de Heidegger segundo a ‘chave de leitura’ antes mencionada, assim como a afirmação correlata da co-pertença entre intérprete e texto, têm o sentido de uma opção clara quanto ao chamado *locus* hermenêutico, do “lugar” onde se determina estar o sentido. As variadas formulações sobre o assunto podem ser reduzidas à definição de três *loci* hermenêuticos fundamentais – o autor, o texto e o intérprete (ou, em termos de análise literária, o leitor). O *locus* hermenêutico diz

basicamente com o princípio para a determinação do sentido, *i.e.*, para a compreensão. Trata-se de saber onde o sentido de um texto deve se encontrado ou estabelecido, com o fito de determinar o correlato *princípio de interpretação*.

Pouco se aceita, hodiernamente, o autor como sendo o *locus* hermenêutico primordial. Se o sentido está na intenção do autor, vale dizer, do filósofo, interpretá-lo seria apenas ‘descobrir’ que intenção era aquela. Seu texto adquire uma função de natureza *mediadora*, não de cunho final. Serve de instrumento para ‘descobrir’ (ou, melhor dizendo, ‘tentar descobrir’) o que o pensador quis expressar. Ao invés do texto, vigeria a intenção do autor como princípio fundamental de interpretação.

Igual sorte parece assistir à corrente que atribui ao texto a condição de *locus* hermenêutico. Na polissemia de um texto filosófico, na sua capacidade de sustentar diversificados sentidos possíveis, estaria uma verdadeira ‘reserva de sentido’. Emancipado e autonomizado em relação ao autor, o texto-em-si possuiria uma espécie de *sentido primordial fundante*. Essa concepção hermenêutica, porém, ‘desliga’ o texto da história concreta, cortando a conexão com o restante da obra do autor – mais do que a análise da evolução do pensamento filosófico de um autor específico, com a prospecção das influências e tendências concretas que moldaram sua reflexão e que ajudam a compreendê-la, importaria o exame do texto como objeto autônomo, perquirindo-se dentre os vários sentidos possíveis dentre aqueles contidos na reserva de significação alojada no texto-em-si.

Em nossa visão de como deve ser a hermenêutica textual, consideramos o intérprete como o *locus* privilegiado do sentido. Parece-nos a conseqüência óbvia e radical do pensamento de Heidegger, desde que assumido em sua integralidade. Nos casos anteriores, tanto a busca da intenção do autor quanto a procura do sentido possível do texto-em-si estão impregnados da axiologia daquele que *lê* e conseqüentemente *interpreta*. A própria idéia heideggeriana de ser-no-mundo destrói a idéia de um intérprete livre de condicionamentos,

pois o leitor está no mundo desde sempre, e, ao existir e viver concretamente, atribui sentido ao mundo. Resta claro, portanto, que o autêntico *locus* hermenêutico está no intérprete, capaz de efetuar uma leitura como *produção de sentido*. Lembrando e parafraseando o conhecido aforismo nietzscheano segundo o qual *todo conhecimento envolve interpretação*, pode-se dizer que *ler e interpretar um texto filosófico é produzir sentido*, abandonando-se irremediavelmente toda pretensão de ‘neutralidade’ na análise da obra.

Destarte, afirmando o intérprete como o *locus* hermenêutico adequado à compreensão do texto filosófico, segundo as próprias premissas do pensar heideggeriano, a assunção da ‘chave de leitura’ antes mencionada e, também, da co-pertença entre intérprete e texto afiguram-se plausíveis. Trata-se, assim, de compreender as formulações de Heidegger sobre o espaço e a espacialidade no contexto de *Ser e Tempo*, tanto em sua lógica interna quanto no confronto com o acervo da metafísica de extração kantiana.

Por derradeiro, três observações.

Primeiro, salienta-se que, ainda dentro de uma reflexão sobre a linguagem de Heidegger, optou-se por não traduzir *Dasein* por ser-aí ou ser-o-aí², mantendo-se o termo no original alemão. *Dasein*, no vocabulário filosófico ‘tradicional’, é um decalque germânico do latim *existentia*. Ora, Heidegger vai submeter tal vocábulo a uma inteira renovação, emprestando-lhe um significado totalmente renovado. O termo, em sua acepção na obra de Heidegger, quedou, em certa medida, não traduzível a outros idiomas, preferindo-se mantê-lo no original para preservar a fidelidade à obra. Aliás, Benedito Nunes (2002, p. 42) já indicou a inconveniência de se traduzir *Dasein* por pre-sença, como ocorreu na tradução nacional.

Quanto aos demais termos do glossário heideggeriano, assinalar-se-á a tradução preferível quando do emprego, no curso da dissertação, do vocábulo em questão. Preferir-se-á, em regra, o uso dos termos contidos na tradução brasileira, ainda que

² Seguindo-se a sugestão de Heidegger a Jean Beaufret no sentido de verter-se por ‘être-le-là’.

eventualmente passíveis de crítica, tendo em vista a sua difusão nos meios acadêmicos pátrios e, assim, a comodidade e a facilidade de imediata compreensão que daí decorre. Todavia, em várias oportunidades, será proposta uma tradução alternativa, de forma a preservar a força e a integridade das formulações originais de Heidegger.

Segundo, destaca-se o fato de que esta é uma dissertação, mas contém igualmente uma tese. Em outras palavras, o trabalho *disserta* sobre mundo e espaço em *Ser e Tempo*, trazendo uma explanação, um resumo, uma síntese e uma tentativa de interpretação daquela obra no que interessa ao tópico indicado, permeados por observações críticas e glosas dos comentaristas mais destacados. O trabalho também traz, porém, uma *tese*, ainda que exposta e defendida com brevidade: a da influência kantiana no tratamento que Heidegger dá ao espaço. Daí a razão de haver capítulos específicos sobre Kant e sobre a recepção de Kant por Heidegger; por isso, também, serão explicitados apenas os elementos atinentes à espacialidade em *Ser e Tempo* que se afigurarem relevantes para a tese.

Terceiro, frisa-se que foi adotado o sistema de citação autor-data no curso desta dissertação, pela praticidade que enseja. Todavia, foram incluídas também notas de rodapé explicativas, em consonância com a permissão dada pela NBR 10520 da ABNT. As notas destinam-se, em regra, ao esclarecimento de tópicos ligados à tradução. A linguagem de Heidegger é complexa e de difícil translação, conforme visto acima. Assim, procurou-se apresentar sempre o texto original para consulta em nota de rodapé quando efetuada a paráfrase no corpo do estudo. Essas notas, repete-se, *são de natureza exclusivamente explicativa e não quebram a sistemática de citações adotada no conjunto do estudo*.

Estão apresentadas, enfim, as propostas e objetivos da presente dissertação. Se os resultados obtidos eventualmente não estiverem à altura do tema examinado, as escusas são apresentadas de antemão: qualquer superficialidade ou rudeza no tratamento de uma temática tão interessante deve-se, por óbvio, às limitações culturais do autor deste breve estudo.

2. KANT E O ESPAÇO

2.1. O projeto crítico kantiano

A natureza do projeto crítico de Immanuel Kant é por demais conhecida, dispensando uma exposição muito detalhada. Desde o despertar do ‘sono dogmático’, provocado pela leitura de David Hume, até a formulação madura e a exposição segura e firme, dos postulados do idealismo transcendental, cuida-se de itinerário bem palmilhado pelos estudiosos de filosofia moderna. A reflexão do Kant tardio consistiu basicamente em uma *crítica da razão*, assim tomada como uma ponderação sobre os limites do conhecimento humano. Ao invés do dogmatismo da metafísica vigente, de inspiração wolffiana, que se propunha a legislar sobre coisas que os homens não têm condições de conhecer, o pensador de Königsberg elaborou os fundamentos de uma metafísica depurada. Assim procedendo, Kant lançou os alicerces de uma filosofia crítica que, atenta ao problema do conhecimento, se constitui como “o fundamento da teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão” (LOPARIC, 2002, p. 14).

Assim, Kant parte da pergunta fundamental para a moderna teoria do conhecimento: o que se pode conhecer? A resposta a essa simples questão traria uma virada profunda no pensamento filosófico, uma verdadeira ‘revolução copernicana’. Conhecemos as coisas como são ou como elas nos parecem? Partindo da distinção essencial entre *phaenomena* e *noumena*, *i.e.*, entre fenômenos e coisas em si, e buscando fugir às ciladas da metafísica tradicional, que se expressa mediante assertivas não necessariamente fundadas na experiência constatável, Kant (1974, p. 87 [B 60], grifou-se) formula, após, rigorosa argumentação, aquela que seria uma das teses fundamentais do idealismo transcendental:

Quisemos, portanto, dizer que toda a nossa intuição, não é senão a representação de fenômeno: que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal qual as que intuimos nem que suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. (...) O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. *Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los*, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim a todo homem.

Sinteticamente, afirma o comentarista (BONACCINI, 2003, p. 174):

(...) só conhecemos fenômenos (de coisas em si mesmas existentes mas incognoscíveis); só conhecemos representações, isto é, só conhecemos os objetos através de nossas representações, nunca tal como eles seriam independentemente delas.

Invertendo o procedimento tradicional da metafísica de seus dias, com o intuito de promover uma completa *revolução* em seu âmbito, Kant propôs que a intuição dos objetos fosse vista como regulada pela nossa faculdade de intuição, e não pela natureza dos objetos, pois se “a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito da última; se porém o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*objekt*) dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade” (1974, p. 25 [B XVI-XVII]) – daí a possibilidade de cognição apenas dos fenômenos (ou seja, das representações), nunca das coisas em si. Pode-se, enfim, conhecer e legislar sobre a fenomenalidade dos objetos do conhecimento, a maneira tal como os recebemos, mas nunca sobre as coisas em si mesmo consideradas, impenetráveis que são à cognição, dada a impossibilidade de delas obtermos, como frisou Kant, qualquer conhecimento *a priori*.

Essa nova formulação da questão cognitiva assume a forma de uma reflexão profunda, no curso dos debates de seu tempo, sobre o modo de apreensão dos dados sensíveis

pelo homem, sujeito cognoscente, e sua conversão em construtos intelectuais; culminando, ao cabo, na elaboração de uma *teoria do juízo*, apta a expressar, de forma depurada, as fontes e limites do conhecimento metafísico.

2.1.1. Entendimento e sensibilidade

Kant distingue entre faculdade cognitiva inferior e faculdade cognitiva superior³. Assim, reconhece duas fontes de conhecimento para o homem: o *entendimento* e a *sensibilidade*. Uma nos fornece as *intuições* (a maneira pela qual os objetos nos são dados), a outra nos fornece os *conceitos*. Diz sobre isso a primeira *Crítica* (Kant 1974, p. 69 [B 33-34]):

(...) pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, em vez, os objetos são pensados e dele se originam conceitos. Todo pensamento, quer diretamente, quer por rodeios (...) finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado.

Assim, para que os conceitos não sejam vazios, puramente formais, é preciso que se possa ligá-los a uma intuição sensível. Deste modo, ambas as operações estão relacionadas.

Na sensibilidade, o objeto é dado mediante uma afecção das operações sensitivas, *i.e.*, mediante a intuição. Essa capacidade das operações sensitivas para proporcionar a intuição é que se denomina *sensibilidade* propriamente dita, constituindo-se basicamente em uma receptividade. O efeito do objeto – da matéria da sensibilidade – chama-se sensação. Deste modo, a relação com o objeto por meio da sensação é fundamentalmente uma relação empírica, ou seja, *a posteriori*. Em consequência, o objeto indeterminado (mas determinável) de uma intuição empírica amolda-se à noção de fenômeno, sendo objeto

³ Ao invés de falarmos em *faculdades*, terminologia já em declínio quando da edição da *Crítica da Razão Pura*, faremos referência a *operações*.

passível de cognição. Verifica-se, pois, que a sensibilidade supõe a *finitude do conhecimento humano*, pois o homem “não pode produzir por si mesmo nem projetar ante si todos os objetos do conhecimento, como a razão infinita de Deus” (HÖFFE, 1986, p. 70, traduziu-se).

Já no entendimento, o objeto é pensado, ou seja, determinado. Essa capacidade de determinar um objeto, de produzir representações espontaneamente, denomina-se entendimento, que é a operação de construção dos conceitos. Assim, a relação com o objeto por meio das categorias do entendimento chama-se relação pura, *i.e., a priori*. O objeto como fenômeno determinado pelo entendimento é o que Kant nomeia particularmente como objeto, em sua arquitetônica filosófica. Por sua vez, aos conceitos puros do entendimento o pensador dá o nome de categorias, recuperando, assim, a velha denominação aristotélica.

À sensibilidade e ao entendimento soma-se uma terceira operação cognitiva, decisiva para o projeto crítico kantiano: o juízo. Trata-se aqui da “faculdade de subsumir algo segundo certas regras, ou seja, de discernir se algo está incluído ou não em uma regra dada. As condições de possibilidade para aplicar conceitos puros do entendimento aos fenômenos são determinações temporais transcendentais; são tanto conceptuais quanto sensíveis: os *esquemas transcendentais*, um produto transcendental da imaginação” (HÖFFE, 1986, p. 73). Tratando-se de uma noção operativa central para o projeto crítico instaurado por Kant – que assume, em seu desdobramento lógico, o aspecto de uma teoria geral dos juízos sintéticos *a priori* – cumpre examinar de maneira mais detalhada a idéia de juízo, em tópico distinto.

2.1.2. Uma teoria do juízo

Sendo possível a cognição das representações apenas, e posto o conhecimento em uma operação complexa que liga sensibilidade e entendimento, como se dá o

conhecimento, enfim? Pelo *juízo*, é a resposta de Kant⁴. A crítica da razão empreendida por Kant propõe-se a analisar o nosso poder de julgar, i.e., o nosso poder de *conhecer*. Com efeito, diria Kant na *Lógica Jäsche* (2003, p. 201): “um juízo é uma representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação entre elas, na medida em que constituem um conceito”. Assim, a crítica kantiana se relaciona à atividade de julgar em diferentes domínios (THOUARD, 2004, p. 52). Mais precisamente, tem como *problema fundamental* a investigação acerca dos juízos sintéticos *a priori*, conhecimento puro da razão (KANT, 1988, p. 205).

A esse respeito, Caygill afirma, com propriedade, que “o juízo fornece a matriz de toda a filosofia de Kant. Cada uma das três críticas está orientada para a análise de uma determinada classe de juízo (...)” (2000, p. 205, grifou-se). Com efeito, o foco da *Crítica da Razão Pura* está nos juízos teóricos; na *Crítica da Razão Prática*, está nos juízos práticos; enquanto na *Crítica do Juízo* a atenção está nos juízos teleológicos e estéticos. A situação não se resume às três críticas, alcançando toda a produção do Kant tardio. Afigura-se claro, para os estudiosos do *opus* kantiano, que o projeto crítico é portador de uma *lógica interna que o impele à expansão contínua*. Escapando aos limites da gnosiologia, a expansão do sistema crítico para o campo da filosofia prática, i.e., para a esfera do agir humano, indica uma tendência que, embora não percebida por Kant à época da primeira *Crítica*, acabou por se impor como tarefa.

A *crítica da razão* reclamava sua expansão para outras áreas, além do orbe da razão pura, podendo ser encontrada nessa expansão o fio condutor do pensamento do Kant tardio. Assim, o sentido interno da evolução do pensamento kantiano pode ser identificado na *progressiva extensão do projeto crítico*. Novos territórios foram gradativa e progressivamente desbravados para a filosofia transcendental, com a submissão de outros campos à teoria do

⁴ A própria palavra *crítica*, que designa a fase decisiva de sua produção filosófica, provém dos termos gregos correspondentes aos vocábulos *juízo* e *julgar*.

juízo, *i.e.*, à perquirição sobre a natureza dos juízos sintéticos *a priori* pertinentes a esses novos trechos do conhecimento, assim como, também, do agir humano⁵.

Veja-se o que diz Loparic a esse respeito (2001, p. 53-54, grifou-se):

A fim de abrir o caminho para a crítica da razão na sua totalidade — para o estudo da semântica *a priori* dos juízos *a priori* que, até então, permaneciam intratáveis —, Kant precisava introduzir novos domínios de interpretação. É precisamente isso o que ele faz ao escrever a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*. Enquanto a primeira *Crítica* ocupa-se única e exclusivamente com aqueles juízos sintéticos *a priori* cujo significado e método de decisão são determinados em termos de conteúdos *a priori* intuitivos (cognitivos), nas outras duas *Críticas*, Kant começa a estudar a realidade objetiva e a decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* por meio de dados que não têm qualquer valor cognitivo, a saber, os sentimentos morais e estéticos. Procedendo dessa maneira, Kant estava de fato estendendo a problemática da filosofia transcendental, tal como definida na primeira *Crítica*, a todos os conceitos e juízos *a priori*, independentemente da faculdade do ânimo em que têm a sua origem e do domínio de dados sensíveis em que sua realidade objetiva e decidibilidade são garantidas. Depois de reformular a tarefa da crítica para abranger o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da moral e da estética, ele passará a tratar, do mesmo ponto de vista, os juízos *a priori* da doutrina do direito, da doutrina da virtude e da história, acabando por conceber a filosofia transcendental como teoria da possibilidade (realidade objetiva e decidibilidade) dos juízos sintéticos *a priori* em geral.

Destarte, existem indícios de uma teoria dos juízos sintéticos *a priori* no âmbito da *história* (confira-se KANT, 1986, p. 20 e 36 e, em uma etapa posterior, KANT, 1993, p. 95 e ss., especialmente p. 100-101) e do *direito* (sobre isso, ver LOPARIC, 2003). Da mesma forma, a política internacional e seus procedimentos são abordados no opúsculo *À paz perpétua*. Em todos os casos, Kant procede conforme o método da filosofia transcendental, investigando problemas de constituição (*i.e.*, de condições de possibilidade), produzindo assim a extensão, o avanço de seu projeto crítico. Novos territórios filosóficos – vale dizer, *novos domínios de interpretação* – são desta forma desbravados por Kant e lapidados com as

⁵ Ao falar-se em juízos sintéticos, dispensa-se maior elucubração sobre uma distinção básica na arquitetura conceptual kantiana: a clivagem entre *analítico* / *sintético*. Analíticos são todos os juízos cujo predicado se relaciona com o sujeito pelo princípio da identidade, ou seja, está englobado no sujeito. Sintéticos, ao contrário, são aqueles pensados sem identidade. Aqueles são juízos de elucidação; os últimos, juízos de ampliação. Como os juízos de experiência são todos sintéticos, apenas daí pode advir acréscimo ao conhecimento humano. Quanto ao par *a priori* / *a posteriori*, também dispensa uma exposição detalhada: um independe das impressões sensíveis, não contendo dados empíricos; o outro tem sua origem na experiência sensível. Ambas as distinções, *analítico* / *sintético* e *a priori* / *a posteriori*, pertencem hoje ao jargão filosófico corrente. Como ocupam lugar central na reflexão de Kant, responsável por sua introdução no léxico filosófico contemporâneo, não se poderia deixar de referi-las, passando ao largo, porém, de uma explanação detalhada.

ferramentas do sistema crítico. Trata-se de um *desdobramento da crítica da razão*, dentro da referida lógica de expansão do projeto crítico.

Essa investigação sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* é de natureza *transcendental* – conceito decisivo na filosofia crítica desenvolvida por Kant e, por conseguinte, na crítica da razão. Transcendental, no contexto estabelecido na *Crítica da Razão Pura*, significa o conhecimento pelo qual podemos saber quais e como determinadas representações – intuições ou conceitos – se aplicam *a priori* ou são possíveis *a priori*. Adentra-se o território das *condições de possibilidade*, marca da metafísica depurada que Kant quer construir. São transcendentais, *e.g.*, aqueles supostos de caráter não-matemático ou não-físico, mas que, apesar disso, estão presentes quando fazemos matemática ou física.

2.1.3. A relevância dos dados da experiência possível

No seu intento de depurar a metafísica, Kant tem sempre a preocupação de garantir as suas formulações teóricas nos dados do real. A despreocupação com a realidade vigente, a falta de ancoramento nos dados do concreto, são, aos seus olhos, as marcas da velha metafísica que deseja purgar e suplantar. Com efeito, Kant sente-se embaraçado com os “metafísicos, [que] como Leibniz, legislam e ‘decidem’ no absoluto a propósito do infinito, do contínuo, das substâncias – mas sem oferecer-nos garantia nenhuma de suas afirmações” (LEBRUN, 2001, p. 27). Daí que, em sua rigorosa crítica da razão, tenha o pensador afirmado a necessária referibilidade dos juízos sintéticos *a priori* ao plano da experiência possível.

Nesse sentido, recorre-se mais uma vez ao magistério de Loparic (2001, p. 55-56):

Segundo a filosofia transcendental generalizada, para que um juízo sintético em geral possa ser dito possível, a síntese conceitual que ele afirma deve ser garantida pelas relações entre *dados sensíveis*. Se o juízo for sintético *a priori*, essas relações

têm de ser dadas também *a priori*. Dito de outra maneira, um juízo sintético *a priori* só é possível (objetivamente verdadeiro ou falso) se ele tiver uma realidade objetiva garantida *a priori*, isto é, se aquilo a que esse juízo de refere e em que tem seu “sentido e significado” for constituído *a priori* em um domínio de dadidades (cf. KrV, B 194). Uma vez asseguradas as condições de validade ou não-validade objetivas, pode-se passar à tarefa de explicitar o modo de determinar quais dessas condições são efetivamente realizadas, isto é, formular o *procedimento de decisão* ou de justificação desse juízo como válido ou como não-válido.

No caso de juízos sintéticos *a priori* teóricos, a possibilidade (realidade objetiva) é assegurada pelas construções esquemáticas *a priori* no domínio sensível da intuição pura. É no mesmo domínio que é garantida a decidibilidade dessas condições e, portanto, a dos próprios juízos. Por exemplo, a verdade ou a falsidade dos juízos sintéticos *a priori* da matemática pura repousa sobre as construções esquemáticas matemáticas (KrV, B 56). É pelo mesmo meio que pode ser decidido, pelo menos em princípio, quais desses juízos são verdadeiros e quais falsos. Da mesma forma, os esquemas transcendentais, determinações transcendentais do tempo, são usados para definir e para decidir (provar) a verdade dos juízos *a priori* do entendimento puro. Nesse caso, existem duas tarefas prévias, a da dedução transcendental e a da esquematização das categorias, cujas soluções mostram *a priori que e como* as categorias se aplicam aos dados sensíveis, inclusive aos fenômenos da natureza que constituem o domínio de experiência possível. Com todos os outros juízos sintéticos *a priori* teóricos, o procedimento é o mesmo: o domínio sensível no qual são interpretados e, pelo menos em princípio, decididos é constituído de construções *a priori* na intuição pura.

Em suma: para serem decidíveis (*i.e.*, válidos), os juízos sintéticos *a priori* teóricos devem ter sua possibilidade assegurada no domínio sensível da intuição pura, ou seja, no território da experiência – da experiência possível, verificável. Por isso os construtos e afirmativas da metafísica tradicional se afiguravam imprestáveis – assertivas sobre o infinito ou sobre o absoluto, *v.g.*, não são verificáveis no campo da experiência, sequer no campo da experiência possível. Os juízos sintéticos *a priori* que se possam formular sobre esses temas não são decidíveis – não podem ter sua validade ou falsidade demonstrada –, pois não são garantidos pelos *sense data* necessários, colhidos no universo da experiência factível.

Assim, a metafísica pode ser uma ciência do conhecimento *a priori* da razão, mas este conhecimento não diz respeito às coisas em si mesmo consideradas, mas à configuração ou forma que a operação cognitiva impõe às coisas para percebê-las e conhecê-las. Isso quer dizer que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas devemos – e isso é importante – poder pensá-las como reais. Do contrário, a consequência seria radicalmente absurda: existiriam ‘aparições’ (*Erscheinung*), isto é, fenômenos sem algo que realmente

aparecesse, sem algo que desse suporte ‘coisal’ ao aparecer fenomênico (consulte-se BONACCINI, 2003, p. 174). Seriam abantesmas, fantasmas, sem correspondência no universo das coisas-em-si.

2.1.4. Estética transcendental

Ao examinar as três operações imprescindíveis ao conhecimento, Kant localiza nelas certos elementos não-empíricos: no entendimento, os conceitos puros ou categorias; no juízo, os esquemas transcendentais e os princípios do entendimento puro; e, na sensibilidade, *as formas puras da intuição*. Como antes lembrado, para que os conceitos não sejam estritamente formais, vazios, é preciso ligá-los a uma intuição sensível. Como essa intuição sensível particulariza o conhecimento, Kant demonstra que uma intuição sensível também pode ser *a priori*. É o que ocorre quando se distingue a forma pura da intuição de todo conteúdo sensível particularizado e, também, de todo o conteúdo do entendimento.

Ao assim proceder, Kant enuncia uma verdadeira “teoria das formas da sensibilidade *a priori*” (THOUARD, 2004, p. 55), por ele denominada *estética transcendental*. É uma estética porque é primordialmente uma teoria da sensibilidade, e é transcendental, pois trata da maneira de acesso do sujeito ao conhecimento sensível. É, em suas próprias palavras, “uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KANT, 1974, p. 70 [B 35-36]). Essa ciência trata das duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*: o espaço e o tempo.

Na elaboração de sua teoria das formas da sensibilidade *a priori*, Kant volta a uma distinção já presente na metafísica wolffiana de seu tempo: a diferenciação entre sentido externo e sentido interno. O espaço seria justamente a forma do sentido externo, a forma na qual as sensações, as afecções dos objetos, seriam recebidas e ordenadas como intuições

empíricas de objetos externos no espaço. O tempo, por sua vez, seria a forma do sentido interno, alinhando as determinações internas às relações temporais (sucessividade no tempo).

Sobre isso, comenta um dos intérpretes de Kant (BONACCINI, 2003, p. 184):

Se espaço e tempo são intuições puras, temos em princípio a possibilidade de um conhecimento a priori. E se essas intuições puras constituem as formas da sensibilidade, unicamente segundo as quais podemos perceber os objetos, então não podemos ter acesso senão a fenômenos espaço-temporais: não conhecemos as coisas em si mesmas (e a tese do idealismo transcendental se sustenta).

Para arrematar e confirmar, como acima acentuado, a tese do idealismo transcendental, Kant oferece vários argumentos em sua *Exposição Metafísica do Conceito de Espaço*, assim como na *Exposição Transcendental*. Cumpre bosquejar tais argumentos, oferecendo também um quadro sucinto sobre a elaboração kantiana acerca do espaço, delineando seus antecedentes histórico-filosóficos e, da mesma forma, expondo a interpretação que recebeu dos estudiosos e comentaristas de sua obra.

2.2. O espaço na abordagem de Kant

Por que o estudo do espaço? Justamente em razão da centralidade que a problemática espacial possui no debate sobre as fundações da física e da matemática. Como a filosofia transcendental pretendia fundar uma metafísica depurada, digna desse nome, necessitava ser também uma justificação da verdade das ciências. Assim, a doutrina kantiana do espaço, “longe de ser uma ‘opinião’ filosófica entre outras, está na intersecção de problemas levantados pela ciência de seu tempo” (LEBRUN, 2001, p. 26). Ante a necessidade de confrontação e enquadramento filosófico dos problemas científicos de seu tempo, e as tarefas dadas pela crítica da razão, o exame racional sobre a natureza do espaço se impunha.

Cumpre, pois, explanar essa análise do espaço, assim como seus antecedentes.

2.2.1. Antecedentes imediatos. Newton, Clarke e Leibniz

Não foram poucos os pensadores que se propuseram ao estudo da natureza do espaço. A posição platônica de identificação do espaço com a matéria foi severamente criticada por Aristóteles. A formulação do Estagirita, de que o espaço é *a fronteira do corpo continente, na qual ele está em contato com o contido* (consulte-se REALE, 1985, p. 73-75), reúne os aspectos formais e materiais do espaço na noção de *limite*. Como bem lembrado por Caygill (2000, p. 118), a maior parte do pensamento posterior permaneceu dentro dos parâmetros platônicos ou aristotélicos, oscilando entre considerar o espaço, à maneira de Platão, como um receptáculo para objetos em movimento, ou, segundo Aristóteles, como os limites de tal receptáculo.

Da mesma forma, a discussão sobre o espaço avançou com a reflexão de Descartes e sua introdução do par filosófico *res extensa / res cogitans*. Com a caracterização do mundo e das coisas corpóreas pela sua extensão física, haveria necessariamente de agregar uma nova visão sobre o fenômeno da espacialidade. Já os termos do debate científico acerca do espaço – e, em consequência, do debate filosófico sobre o tema – que predominavam à época de Kant eram ditados pelo teor da discussão entre Clarke e Leibniz, travada em correspondência (1715-1716) de fundamental importância para a compreensão do tema.

A querela teórica que então se estabelecia sobre a natureza do espaço era se o espaço tinha natureza *absoluta* ou *relacional*. A teoria que sustentava a natureza absoluta do espaço, sustentada por Newton e Clarke, afirma, em síntese, que o espaço possui uma estrutura própria e homogênea e existe independentemente das ‘coisas’. O espaço absoluto serviria, assim, como o arcabouço último para as posições e movimentos dos objetos em seu interior. Metaforicamente, a doutrina pode ser expressa na visão do espaço como uma ‘arena’ ou ‘receptáculo’, dentro do qual as coisas e objetos ‘ocorrem’ ou ‘estão’ – o espaço em si,

todavia, é independente de tais objetos, possuindo existência singular.

A teoria dita relacional, sustentada por Leibniz⁶, em contraste, nega que o espaço exista independentemente dos objetos. O espaço não seria mais do que a ordem de relações entre os objetos, ou melhor, uma propriedade dos objetos. Não haveria, segundo este modelo de apreensão do fenômeno espacial, necessidade de uma entidade de cunho absoluto – o espaço – ‘acima’ ou ‘além’ das várias configurações da matéria. Dito em outros termos, não haveria espaço se não existissem coisas, objetos. De qualquer forma, porém, para ambas as teorias, o espaço é algo que está fora do ser humano, pertencendo ao universo das ‘coisas’.

2.2.2. A solução kantiana

A solução que Kant dá à querela entre a teoria absoluta do espaço e a teoria relativa do espaço é original e consentânea com os princípios da filosofia transcendental. Conforme já afirmado, o projeto crítico kantiano consiste na elaboração do fundamento da teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão nos limites de uma sistemática rigorosa, acima brevemente delineada. Para tanto, fazia-se necessária a confrontação, em um determinado nível teórico e fundacional, dos problemas científicos de sua era. E o seu tempo, como também visto, encontrava-se dividido quanto à natureza do espaço.

Em sua longa trajetória intelectual, Kant flertou com ambas as posições no tocante ao tratamento do espaço. Como assinala o dicionarista, “em seus escritos pré-críticos das décadas de 1740 e 1750, os pensamentos de Kant a respeito do espaço estavam, de um modo geral, de acordo com a tradição da crítica de Leibniz a Descartes” (CAYGILL, 2000, p. 119). O seu enfoque primordial, àquela época, era o de análise do espaço como o fenômeno

⁶ Havia outras complicações ainda nas formulações de Leibniz. Para ele, em realidade, o espaço seria uma mera ordem intelectual, um conjunto de relações instituídas por Deus entre as mônadas. Daí a sua famosa afirmação segundo a qual *o espaço não é nada sem as coisas, senão a possibilidade de pô-las*. Por essas razões, entre tantas outras, é que Kant acabou por concluir que a conciliação entre o mundo metafísico de Leibniz e as exigências das ciências exatas era impossível.

das relações entre forças substanciais. Ora, as crescentes dúvidas de Kant acerca da filosofia leibniziana/wolffiana, com os metafísicos que “legislam e ‘decidem’ no absoluto a propósito do infinito, do contínuo, das substâncias – mas sem oferecer-nos garantia nenhuma de suas afirmações” (LEBRUN, 2001, p. 27), induziram-no, com toda a certeza, a uma revisão intelectual.

Esta viravolta caracterizou-se por uma virada em favor da posição newtoniana, ocorrida no ensaio de 1768 (*Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*). Sobre aquele ensaio, diz Caygill (2000, p. 120):

Ostensivamente, o ensaio é uma defesa do espaço absoluto de Newton por meio de um desenvolvimento da *analysis situs* de Leibniz, sua antecipação da topologia, contra a metafísica leibniziana. Pelo estudo dos fenômenos de direção e orientação no espaço, Kant esperava mostrar que o espaço, como um ‘ordenamento’, só era defensável com referência ao espaço absoluto.

A adesão de Kant à teoria newtoniana do espaço absoluto foi breve, mas deixaria suas marcas na *Dissertação Inaugural* de 1770 e, também, na *Crítica da Razão Pura*, que submete a espacialidade ao crivo do sistema crítico.

Cumprido, pois passar ao exame da *Crítica da Razão Pura*.

Nela, o espaço é concebido como uma intuição *a priori*.

Como Kant argumenta em sua exposição do conceito de espaço para comprovar que se trata de uma intuição *a priori*? Como já referido anteriormente no curso desta dissertação, quatro argumentos são alinhados na *Exposição Metafísica do Conceito de Espaço*, além de um argumento indireto contido na *Exposição Transcendental*. Cumprido apresentá-los aqui, de forma abreviada, para a boa lembrança do tema (KANT, 1974, p. 71-78 [B 37-47]).

O primeiro argumento nega que o espaço possa ser um conceito empírico abstraído da experiência, pois para que as sensações possam ser conscientemente referidas a

objetos exteriores ocupando lugares distintos daquele em que estamos, e, também, dos que os outros objetos ocupam, é preciso antes ter por base a própria representação do espaço. Em suma, a experiência externa só seria possível com base na representação espacial.

O segundo argumento reafirma o passo anterior e acrescenta que não só a representação dos objetos externos supõe a representação do espaço, mas o próprio espaço é uma representação necessária *a priori*, e está na base de todas as intuições externas. Caso contrário, poderíamos representar objetos que não fossem espaciais, o que é impossível, embora seja viável uma representação espacial vazia de coisas e objetos. Se a representação do espaço fosse de origem empírica deveria surgir dos próprios objetos que representamos ocupando um espaço. Como podemos representar o espaço sem objetos, e não objetos sem espaço, não se trata de uma determinação dos objetos. Se a determinação não é inerente aos objetos, não é empírica, *a posteriori*, e, portanto, somente pode ser *a priori*. Além disso, é uma representação necessária, pois é condição de possibilidade dos fenômenos externos.

Do primeiro e do segundo argumentos, reunidos, surge claramente que o espaço não é um conceito empírico, mas uma representação necessária *a priori*. Todavia, ainda poderia ser um conceito *a priori* – o que é refutado pelos argumentos seguintes.

Assim, o terceiro argumento afirma que o espaço não é um conceito discursivo ou um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Isso porque a representação do espaço é um todo uniforme, e a representação de suas parcelas é feita mediante a limitação do todo em partes. O espaço, pois, não é um todo obtido pela composição de partes preexistentes e extrínsecas entre si, mas um todo ilimitado que torna possível cada uma de suas partes como limites de si mesmo. Em razão disso, não pode ser um conceito, pois os conceitos são representações universais compostas pela reflexão a partir de características comuns (*per notas communes*); formados, destarte, de partes preexistentes. O espaço, sendo uniforme, não é composto; é, pois, uma representação singular.

O quarto argumento reforça o argumento anterior. O espaço não somente não poderia ser um conceito universal por não ser uma representação composta, mas também porque, além disso, é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, nenhum conceito dado pode conter uma quantidade infinita de representações, enquanto que no espaço todas as suas partes são pensadas como sendo simultâneas *ad infinitum*. A consequência que segue é que o espaço é, assim, uma intuição *a priori* e não um conceito.

Na *Exposição Transcendental*, Kant apresenta um argumento que pode ser entendido como uma *prova indireta*. Se a geometria é uma ciência que determina sinteticamente *a priori* as propriedades do espaço, é preciso que a intuição do espaço seja originariamente uma intuição pura. Assim é porque de um simples conceito não se pode extrair uma proposição que ultrapasse o conceito, a menos que se trate de uma intuição que se encontra *a priori* no sujeito, antes de toda percepção de um objeto. Assim, a intuição externa unicamente pode residir *a priori* no ânimo e preceder a percepção dos objetos se ela fizer parte da natureza do sujeito enquanto disposição formal de ser afetado por objetos – isto é, de receber a intuição, a representação imediata enquanto forma do sentido externo em geral. O espaço seria, desta maneira, a *forma do sentido externo*.

2.2.3. Interpretação do modelo kantiano

Como interpretar o modelo proposto por Kant em sua abordagem do espaço? Sem ser relacional ou absoluto, o modelo kantiano é, de certa maneira, ‘subjetivo’. Ao invés de localizar o espaço como uma entidade ‘fora’, seja de natureza absoluta (como ente substancial e independente) ou relativa (vislumbrando o espaço como um sistema de relações entre as ‘coisas’), Kant aloja o espaço – ou a sua percepção – ‘dentro’ do homem, em sua operação cognitiva, em genial fidelidade aos postulados do sistema crítico. Trata-se de

estabelecer, segundo os métodos da filosofia transcendental, uma *condição de possibilidade* para a percepção dos fenômenos físicos. É justamente por isso, pela ‘subjetivação’ do espaço, que Kant fala que “somente desde o ponto de vista humano podemos (...) falar do espaço, de entes extensos etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, *então a representação do espaço não significa absolutamente nada*” (1974, p. 75 [B 42-43]).

Ao pensar o espaço a partir do sujeito transcendental, e não de forma extrínseca ou independente como até então se havia feito, Kant promove aqui também uma ‘revolução copernicana’. Da mesma forma, se é certo que rejeita as concepções leibnizianas, por incompatíveis com a razão científica de seu tempo, também não se pode deixar de notar que a sua abordagem do espaço tem algo de relativo ou ‘relacional’, pois o sujeito promove, em certa medida, a ‘coordenação’ das relações entre os objetos segundo seu próprio ponto de vista cognitivo. Na ‘subjetivação’ do espaço restam neugas do espaço ‘relacional’.

Da mesma forma, Kant não descarta a noção de espaço absoluto. Ao contrário, no bojo de uma teoria da razão como sistema direcionado a fins práticos, várias questões relacionadas à fundação das ciências físico-matemáticas exigiam a vinda de conceitos e noções de outro jaez. A ‘revolução copernicana’ teve também o mérito, pois, de integrar modelos aparentemente distintos no seio de uma mesma arquitetônica conceptual, legando uma sistemática complexa, capaz de dar conta dos problemas advindos da audaciosa crítica da razão. Sobre a questão do espaço absoluto, ensina Loparic (2002, p. 308):

Problemas adicionais relativos às fundações da física matemática tinham levado Kant a legitimar a introdução de várias outras idéias, pertencentes à matemática ideal, tais como a idéia de espaço vazio (p. 154) e a idéia newtoniana de espaço absoluto. O espaço absoluto não é ‘nenhum objeto [*Gegenstand*] de experiência, pois o espaço sem matéria não é um objeto [*Objekt*] de experiência’. Não obstante, o espaço absoluto é ‘um conceito’ [*Begriff*] necessário da razão’, ainda que não seja mais do que ‘uma mera idéia’ (*ibid.*, p. 146).

Trata-se aqui de uma *idéia regulativa*, ou seja, de uma idéia que não corresponde a um conceito, mas que deve servir como uma regra. Kant distingue aqui entre “o conceito de um espaço efetivo que pode ser dado e a mera idéia de um espaço que é pensado apenas para a determinação das relações entre espaços dados, mas que não é de fato um espaço” (*apud* LOPARIC, 2002, p. 309). Ao superar a dicotomia espaço absoluto / espaço relativo, Kant integra uma parcela de ambas as noções no mesmo sistema, recepcionando-as sob o novo paradigma da filosofia transcendental, fundada no reconhecimento dos limites à razão e ao conhecimento.

Não faltam críticas, é bem verdade.

Um delas de caráter recorrente, apresentada por Caygill, é a de que Kant, ao deslocar o foco da abordagem, teria fugido à questão essencial sobre a natureza do espaço. Assim, *verbis*: “Kant não segue a sugestão de Aristóteles de concentrar-se no espaço como limite, preferindo destacar o seu caráter coordenativo, mas compartilha claramente da sua dificuldade de não ser capaz de distingui-lo de forma convincente da matéria e da forma. Ao considerar o espaço uma intuição que contém em si um ‘número infinito de representações’ que, num certo aspecto, ele ‘reveste’, pode-se dizer que Kant redescreveu a dificuldade em vez de propor para ela uma solução convincente” (CAYGILL, 2000, p. 122).

Outra crítica, de caráter interessante, é a de que o espaço, como foco de atenção da análise da *Estética Transcendental* (espaço dado, infinito, singular e omnicompreensivo), não pode ser descrito como uma mera capacidade de intuir nem como uma intuição formal, já que não é representado em si mesmo como um objeto. Para o intérprete, esse espaço deve ser considerado como a forma ou estrutura ‘pré-intuída’ que condiciona e que é pressuposta pela representação atual das configurações do espaço (ALLISON, 1992, p. 164-165).

Reproduzem-se as duas críticas apenas para atestar que a construção kantiana foi e continua a ser objeto de debates acirrados entre os estudiosos da matéria. Na verdade, o

propósito da breve explanação sobre a abordagem de Kant sobre o espaço foi proporcionar elementos para contrastá-la com o *approach* de Heidegger, e não examinar profundamente a temática. Trata-se apenas de demonstrar os elementos essenciais do tratamento do espaço no âmbito do sistema crítico – ‘alojamento’ do espaço no sujeito, recepção mitigada das teorias vigentes, reconduzidas a um novo paradigma – para, depois, tentar reconhecer parcela desta herança no tratado heideggeriano de 1927. Para isso, os elementos trazidos já bastam à tarefa.

3. HEIDEGGER E A HERANÇA KANTIANA

3.1. Premissas. A chave de interpretação

Depois de examinada a reflexão de Kant sobre o espaço, cumpre avançar na estrutura da dissertação, expondo agora, em linhas gerais, o papel da herança kantiana no contexto do pensamento de Heidegger. Trata-se aqui de analisar a forma, a maneira como Heidegger recebe a obra de Kant e como dialoga, em sua própria obra, com a tradição da filosofia crítica. Assim, a tarefa é rastrear o *fio condutor* na argumentação heideggeriana que permita identificar o legado de Kant no que toca à recepção do esquematismo, da transcendência e, especialmente, do *a priori*. Sobre isso, disse Loparic (2004a, p. 64, n. 7): “O conceito heideggeriano da transcendência como condição de possibilidade ou *a priori existente* (...) [é] uma das suas descobertas fundamentais (...)”.

Destarte, Heidegger será examinado como “uma espécie de neokantiano que despertou para a historicidade da metafísica” (DRUCKER, 2004, p. 21). Reconhecer a raiz kantiana de algumas das formulações do pensador de Meßkirch implica desnudar a origem de uma parcela da armação conceptual de *Ser e Tempo*. Não é por outra razão que Stein afirma (2000, p. 51): “O projeto heideggeriano é tirado de Kant, mas elevado a um outro nível”. Trata-se aqui de uma verdadeira mudança de paradigma, em que os conceitos trazidos pela metafísica ocidental são recebidos e criticamente alocados em uma nova estrutura de reflexão, recebendo uma carga semântica renovada (sobre *Ser e Tempo* como mudança de paradigma, conferir STEIN, 1990, p. 7-17 e p. 27-47). Tem-se então, com a edição de *Ser e Tempo*, uma transformação tão importante para a filosofia ocidental quanto, de certa forma, foi a de Kant, um século e meio antes.

Estabelecida a chave de leitura – perseguir a trilha do acervo crítico de inspiração kantiana no bojo da reflexão heideggeriana – cumpre fixar o itinerário. Assim, é necessário, ainda que em breves linhas, anotar os pontos cardeais da formação de Martin Heidegger, destacando o que se afigurar relevante para os fins da presente dissertação. Embora motivado por temáticas distintas, Heidegger mantém uma relação vital com pensamento de Kant, como fica evidente no percurso de seu pensamento. Há que se destacar, outrossim, que o Heidegger que interessa a este trabalho é o autor de *Ser e Tempo*. Faz-se o alerta em face da forte transformação sofrida pelo seu pensamento ao longo de décadas de reflexão. Há depois, como se sabe, uma “virada decisiva” (*Kehre*) do pensamento heideggeriano, com o “abandono da formulação existencial-ontológica da pergunta pelo ser e a sua substituição pela formulação acontecencial-ontológica” (LOPARIC, 2004b, fls. 53-54). Trata-se, em um posterior momento da reflexão de Heidegger, de examinar as modificações do *sentido do ser* ao longo de seu *acontecer* na história da metafísica ocidental. Deste modo, ante os ‘vários’ Heidegger, merecerá o devido destaque o pensador de 1927 e o respectivo *stato dell’arte* de sua elaboração filosófica.

Da mesma forma, o itinerário deve transitar pela teoria do conhecimento de Heidegger. O problema do conhecimento esteve entre as preocupações centrais do filósofo; por outro lado, era clara a sua aversão à epistemologia (INWOOD, 2002, p. 20). Em razão disso, é importante esclarecer as idéias gnosiológicas de Heidegger, precisando-lhe a eventual origem kantiana, na medida em que esta for perceptível na ‘armação’ do sistema. Na seqüência, adentrando na estrutura gnosiológica heideggeriana, há de ser desnudado o método de formação dos conceitos em *Ser e Tempo*; vale dizer, para os fins desta dissertação, a maneira como os construtos teóricos kantianos foram incorporados – transfigurados, poder-se-ia dizer – em uma nova estrutura de pensamento, marcada por finalidades diferentes e atravessada por uma preocupação diversa: a questão do ser.

O texto será ocupado também por um breve exame do transcendental em Heidegger. É sabido que o filósofo, utilizando ou não a referida expressão (que muito criticava, aliás), trabalhava também dentro de uma moldura de *condições de possibilidade*. Essa investigação de problemas de constituição, de matriz marcadamente kantiana, está presente na apresentação dos problemas filosóficos que se propõe a questionar. Essa persistência do transcendental na reflexão heideggeriana conduz ao derradeiro tópico a ser abordado: a permanência – correlata à persistência do transcendental – da noção de *a priori*. À semelhança de Kant, o homem de Meßkirch também trabalha com um *a priori*, ou seja, com a noção de estruturas necessárias, mas este *a priori* não é fixo, ou de conteúdo lógico e imutável. Ao contrário, ao elucidar a radical historicidade da metafísica, Heidegger abre caminho para um *a priori* radicado na existência: o ser-no-mundo, que será detalhado e examinado.

3.2. A formação de M. Heidegger. Notas sobre as influências em seu pensamento

Se a tarefa da presente dissertação está calcada na recuperação do diálogo que a obra maior de Heidegger estabelece com a tradição filosófica crítica advinda de Kant, então é mister seguir as pegadas do pensador, trazendo à tona o contexto de sua formação filosófica. Somente assim se poderão compreender os ‘vários’ Heidegger que existem sua obra – e a referência não é somente à virada (*Kehre*), mas às várias ‘camadas’ de reflexão que existem no próprio texto de 1927. Entre as variegadas influências que compuseram a sofisticada e riquíssima obra do filósofo, avulta a herança kantiana, a compor, como será visto, um dos ‘estratos’ fundamentais de seu pensamento.

A primeira influência, por influência da obra de Brentano, é Aristóteles. Após a leitura de *Sobre o múltiplo sentido do ente em Aristóteles* é que Heidegger desperta para a

questão do ser. Várias das noções que povoaram a reflexão heideggeriana estão já na obra do Estagirita: presença, verdade, coisas, etc. Segue-se Husserl e a fenomenologia, com o famoso lema ‘zu den Sachen selbst’ – de volta às coisas (elas mesmas). É certo que Heidegger irá promover uma utilização radicalmente nova do método fenomenológico, lançando mão de seus institutos para o exame de uma questão estranha aos fenomenólogos de seu tempo: a questão do ser (STEIN, 1983, p. 30-93). No entanto, é também indiscutível que a inflexão da fenomenologia foi decisiva na construção do tratado de 1927. Neste ponto, destaca-se a opinião contrária de Michael Inwood, a nosso ver equivocada. Para ele, a tradição fenomenológica não tem o peso assinalado: “‘Fenomenologia’ é dessas palavras da moda que ST [Ser e Tempo], uma situação-limite de transição para coisas mais elevadas, inevitável mas equivocadamente, utilizou” (INWOOD, 2002, p. 67).

Ramón Rodríguez Garcia apresenta *Ser e Tempo* como o resultado da fusão de três motivos básicos que teriam impulsionado sua obra até 1927 (1987, p. 53 e as precedentes): *a influência de Aristóteles* (a noção de λόγος, a verdade como desocultamento, ser e verdade, e, também, ser e presença, eis alguns dos tópicos hauridos do pensador grego), a noção de *faticidade histórica da vida humana* (obtida no exame da obra de Dilthey e no exame das vozes do cristianismo primitivo, especialmente Paulo e Agostinho), e *o sentido filosófico da fenomenologia de Husserl*. Isso é verdade, mas também é necessário destacar o diálogo que se estabelece com Kant ao longo do texto, às vezes de forma oculta, por vezes às claras, com referências explícitas à obra do sábio de Königsberg.

Da mesma forma, é fundamental vislumbrar as camadas que perpassam o texto. As distinções ôntico / ontológico e ser / ente atravessam o texto e proporcionam luzes tanto sobre a estrutura da obra quanto sobre a sua temática. Assim, o exame de *Ser e Tempo* ensinará, conforme o intérprete, uma leitura primordialmente ‘existencial’, ou uma abordagem mais ‘gnosiológica’, e assim por diante. A leitura que se pretende aqui fazer é com o sentido

de desenterrar elementos que permitam compreender a recepção crítica que noções de origem kantiana recebem na obra de Heidegger. Toda e qualquer pista que leve à efetivação da ‘chave de leitura’ antes proposta deve ser realçada, mesmo que pertença aos andaimes e fundações da obra, não ao seu exterior mais evidente, como as influências bem conhecidas e estudadas, como, *v.g.*, aquelas assinaladas por Ramón Rodríguez Garcia.

3.3. Breve aproximação à gnosiologia de Martin Heidegger

Como já referido, o problema do conhecimento constitui ponto central para Heidegger; o filósofo, todavia, não insiste em um projeto epistemológico. Sua meta é outra: em 1927, busca elaborar uma analítica existencial que dê conta da questão do ser. O cenário que o filósofo lapidava é bem exposto por Stein (2002b, p. 91):

(...) para Heidegger, não se trata de eliminar a questão da teoria do conhecimento ou da epistemologia, para superar o dualismo representação e representado. Trata-se de desenvolver um espaço no qual se possa descrever um cenário em que tal atividade de conhecimento se torne possível. Esse cenário é a analítica existencial em que se baseia a ontologia fundamental. É nesse cenário que o homem se move, conduzido por uma confiança no mundo, explicitado por um autocompreender-se em seu ser; portanto, ainda por uma espécie de primeira entrega ao fato de existir, sem o qual nada faz sentido.

A lição acima reproduzida encerra menção aos elementos fundamentais do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*; elementos essenciais, por conseguinte, ao entendimento da problemática gnosiológica do pensador. São eles: a existência, o cuidado (“Sorge”), o ser-no-mundo (fundamento da autocompreensão), e o *Dasein*, que nada mais é do que o nome ontológico para o homem. Além deles, há o elemento básico da filosofia crítica, que é recebido por Heidegger sob uma nova roupagem – o *transcendental*, que traz consigo a idéia de condição de possibilidade.

Ora, este transcendental é devidamente entendido, segundo a leitura de Stein,

como *a soma das categorias com o tempo*. Este espaço transcendental, que se dá no *Dasein* e se viabiliza por meio dos existenciais, é a condição de possibilidade para o ‘dar-se’ dos fenômenos. Isso tem reflexos na própria teoria heideggeriana do conhecimento, em que o dualismo entre realismo e idealismo é superado pelo ‘retroceder’ a um território anterior. Pela utilidade do magistério, reproduz-se mais uma vez a lição de Stein (1993, p. 46):

É isso propriamente o que queremos: o que queremos resolver é o problema da empiria, é o problema do conhecimento empírico. Qual a teoria da experiência de Heidegger? A teoria da experiência de Heidegger não é uma teoria como Kant a constrói, mas é uma teoria que, partindo de Kant, radicaliza Kant, via esquematismo, e termina produzindo uma teoria da experiência que não constrói o objeto desde fora. O objeto já é sempre compreendido. E com isso rompe a estrutura da relação sujeito-objeto como sendo o modelo do conhecimento, a esse nível transcendental. No nível superficial podemos perguntar pelo objeto do conhecimento, mas ali é o objeto da empiria. As condições de possibilidade para atingir pela empiria o objeto são postas de maneira diferente. O que Kant quer é a construção da objetividade. E em Heidegger a construção da objetividade chega tarde. Há uma questão anterior, que é a do *ser-no-mundo* prático. A relação sujeito-objeto, portanto, é criticada, porque não se compreende a relação. Essa relação brota da maneira de *ser-no-mundo*. Assim como a relação que se dá na verdade também não se resolveu e por isso a questão da verdade tem que responder primeiro à questão da relação, na relação intelecto e coisa. E Heidegger sempre vai remeter ao conjunto dos existenciais, ao conjunto do *Dasein*, tendo como base sempre o elemento de compreensão, sem o qual o *Dasein* não se daria.

Deste modo, a analítica não é uma teoria do conhecimento tal como Kant a concebia (STEIN, 2000, p. 113), mas em seu interior estão fundamentos gnosiológicos referidos a um novo paradigma, o do *ser-no-mundo*, que lhes dá uma nova conformação. A questão queda assim radicada em um terreno filosófico ‘anterior’ à dicotomização sujeito-objeto que caracteriza a metafísica ocidental. Como assinala Luzón (1995, p. 115) – corretamente, ao nosso ver –, Heidegger substitui o *a priori* objetivo e científico de Kant, o *a priori* de substância e causa, por um *a priori* deslocado para o mundo prático e marcado pela instrumentalidade.

3.4. Sobre a construção dos conceitos em *Ser e Tempo*

Antes de examinar aquilo que constitui o aspecto propriamente kantiano da estrutura argumentativa, é necessário dizer ainda algumas palavras sobre aquilo que Stein denomina apropriadamente a *estratégia da formação dos conceitos da ontologia fundamental*. É importante, para uma correta compreensão dos conceitos heideggerianos, e para uma perfeita localização sistemática de tais conceitos na arquitetônica conceptual de *Ser e Tempo*, apreender como foram construídos tais conceitos. Em outras palavras, como noções advindas da metafísica ocidental (que o pensador pretendia superar ou ‘destruir’) foram ‘transfiguradas’ (*i.e.*, receberam uma carga semântica diferente, renovada) para se encaixarem em um sistema formulado a partir de um novo paradigma. Compreender esse processo auxiliará no bom entendimento da recepção, por Heidegger, da tradição kantiana, mesmo que o filósofo utilize, muitas vezes, uma nomenclatura distinta daquela usada por Kant.

Já falamos, ao princípio, das dificuldades que residem na linguagem evocativa usada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Trata-se de um discurso que não é necessariamente regido pelas regras clássicas de argumentação: mais do que demonstrar e provar, ele – como no XCIII fragmento de Heráclito – indica, assinala. Apesar disso, algumas técnicas de formação dos conceitos são claramente discerníveis na obra. Stein é claro na exposição desse estilo de exposição: “Cada vez é desenvolvida uma lógica semelhante: os conceitos éticos são ontologizados – e esta é a tendência metodológica predominante – e muitos conceitos ontológicos são tornados práticos”. Prossegue logo adiante o autor: “Nesta dupla estratégia de produção de conceitos para a ontologia fundamental talvez resida uma das principais razões do fascínio do discurso heideggeriano” (STEIN, 1993, p. 71).

O mesmo se deu com relação à assimilação da obra de Kant. A tentativa de alinhar aquele pensador junto a si, como aliado na questão do ser – bastante evidente em *Kant*

e o problema da metafísica –, levou-o a uma interpretação larga, uma ‘violência hermenêutica’. Essa radicalização de Kant, sobretudo no âmbito da filosofia prática kantiana (mormente quanto à questão da liberdade) culminou em uma leitura singular de seu predecessor. Não é do interesse desta dissertação aprofundar-se nos detalhes da leitura explícita que Heidegger fez de Kant, não só na obra acima mencionada, mas também nas obras que têm vindo a lume nos últimos anos (v.g., *Análise Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*); o que interessa, para os fins do presente estudo, é ressaltar a lógica interna que preside à recepção heideggeriana dos conceitos e idéias contidas na obra de Kant.

Stein, mais uma vez, é essencial à compreensão do tema (1993, p. 73):

Essa estratégia da formação dos conceitos da ontologia fundamental servia a um designio muito mais radical: a mudança de paradigma na filosofia. Na superação da representação, da teoria da consciência em direção a uma teoria do mundo prático, o filósofo realizaria um verdadeiro contorsionismo para adequar as categorias kantianas (e de outros filósofos) aos existenciais. A teoria do *Dasein* e do *ser-no-mundo* era concebida como anterior a uma possível teoria da consciência ou qualquer outra teoria ontológica e, contudo, destas teorias o filósofo extraía, numa operação de semântica filosófica, o material para seu vocabular-conceitual.

Resta nítida, portanto, a estratégia de recepção / apropriação de conceitos, o que vale também para a recepção de Kant, explícita ou implicitamente (destaca-se a questão da recepção ‘implícita’ dos conceitos, pois às vezes, como se verá na questão da espacialidade, o fio condutor da aludida *lógica de apropriação dos conceitos* está oculto, mas não menos presente). Há um deslocamento semântico nos conceitos, que são integrados em uma arquitetura filosófica nova e submetidos a um novo fundamento de validade, no caso, o ser-no-mundo. Stein fala em uma operação de “semântica filosófica”, e é justamente disso – de uma semântica em sentido estrito – que aqui se trata, segundo a tradicional acepção dada ao vocábulo por Charles Morris em 1938, ou seja, de uma nova articulação dos conceitos filosóficos com o respectivo conteúdo, vale dizer, uma nova atribuição de significado e referência (relação entre a proposição do discurso e os dados da realidade). Heidegger

inaugura um novo procedimento semântico, ‘destruindo’ o contexto de referência e significação do programa crítico kantiano e ‘apropriando’ os signos (conceitos) em uma nova articulação de sentido.

A técnica de Heidegger, como se pode ver, é cristalina em sua ‘hermenêutica apropriadora’. Os conceitos ontológicos são ‘antropologizados’ ou ‘subjetivados’, ou seja, levados para o âmbito do *Dasein* e do mundo prático – o que ocorrerá na questão do espaço. Por sua vez, os conceitos práticos, notadamente aqueles que dizem respeito à ética, são ontologizados. Assim transfigurados, os conceitos devidamente são integrados na corrente na ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo*. É necessário destacar, porém, quando se fala em conceitos práticos e conceitos ontológicos, que não se está fazendo referência à definição de tais termos segundo a tradição filosófica. Não se trata de uma ontologia tradicional, mas de uma ontologia obtida ao cabo de uma nova semântica filosófica, formada a partir da aplicação do método fenomenológico conforme a leitura que Heidegger fez da obra husserliana. Neste particular, deve ser destacada a função dos *indícios formais*.

Indícios ou indicadores formais constituem uma herança metodológica explícita da fenomenologia transcendental no bojo de *Ser e Tempo*. O indício formal pode ser visto como uma preparação, uma antecipação da explicação fenomenológica. Ele dirige a atenção para os fenômenos da vida fática, e sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso aos fenômenos originários. O indício formal não é, entretanto, uma referência externa ao objeto; como dito, ele chama a atenção para a vida fática, pois a tendência é de encobrimento dos fenômenos originários. O próprio conceito de existência, por exemplo, é uma prefiguração da estrutura formal da compreensão do *Dasein*. Com os indícios formais pretende-se evitar a generalização, pois antes de qualquer teorização a orientação preliminar, a pré-compreensão fundamental à reflexão heideggeriana, encontra-se na vida fática.

Assim, Heidegger conecta o conceito de indícios formais com suas diretrizes

de pesquisa, articulando-a com a questão do ser e com a noção de *Dasein*. Os próprios *existenciais*, a serem tratados logo adiante, constituem um exemplo de aplicação da teoria dos indícios formais. A construção das ‘categorias’ relativas ao *Dasein* é feita mediante uma operação de descrição fenomenológica. Mais do que definições acabadas, os existenciais assinalam um ver fenomenológico das estruturas do *Dasein*, um olhar – ainda que incompleto, ressalta-se – voltado para a “coisa mesma” de que trata a ontologia fundamental. A respeito desse caráter de incompletude das categorias existenciais formadas por meio do aludido processo de indicação (ou indiciamento) formal, destaca Stein (2002b, p. 166):

Onde temos os indícios formais não temos o todo da coisa, temos os elementos formais que remetem a algo que pode estar disperso na condição humana. Dela apanhamos aspectos limitados, mas não o todo da condição humana. Como nunca conseguimos completar a exposição dos indícios formais, nunca acabamos a analítica existencial. Ela é a caminho, sempre é um processo em formação.

Resumindo a complexa estratégia de formação dos conceitos em *Ser e Tempo*, é possível afirmar que Heidegger pratica uma hermenêutica de apropriação e recepção dos conceitos da tradição filosófica (salientando-se, para os fins do presente estudo, as formulações advindas da obra do Kant tardio), em que os conceitos ontológicos são antropologizados e os conceitos práticos e éticos são ontologizados. Tais conceitos, porém, não devem ser vistos ou tratados como construtos da ontologia tradicional, pois Heidegger constrói uma nova ontologia, orientada por uma semântica distinta. Na elaboração de tais conceitos, o pensador lança mão de sua versão do método fenomenológico, atribuindo papel fundamental aos indícios formais na construção categorial da analítica existencial, construção esta que, como dito, permanece aberta, em elaboração, um verdadeiro *work in progress*.

3.5. O transcendental em Heidegger. O *Dasein* e os existenciais

Voltemos a Kant. Como se dá a ‘radicalização’ de Kant referida em linhas anteriores? Como visto, a interpretação de Kant por Heidegger vai aparecendo e se confirmando na publicação de várias obras que vão surgindo no *opus postumum*. Embora não seja nosso propósito assinalar a exata recepção que há na obra de Heidegger, mas sim a lógica que preside a incorporação no novo paradigma do pensamento, faz-se necessário dizer algumas palavras sobre a maneira pela qual Heidegger, trazendo Kant para próximo de sua reflexão, concebe o *transcendental*, elemento basilar na filosofia crítica.

Conforme percebe Heidegger, Kant quer superar a luta então existente, em seu tempo, entre cartesianismo, idéias inatas universais, e empirismo, idéias fundadas no psicologismo, na “estrutura existencial individual”, como dirá Stein (1993, p. 31). Na radicalização que Heidegger promove para escapar a esta dicotomia, o problema é resolvido por meio da valorização da imaginação (conforme a primeira redação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781). Naquela obra, a unidade dos conceitos e categorias com o material trazido pela intuição seria feita pela imaginação e, como acrescenta Stein (1993, p. 31), “através do tempo, de certo modo”.

Ora, a imaginação, para Heidegger, seria uma superação também do psicologismo, apesar das aparências. Não se trata aqui de um registro psicológico, mas de uma construção ligada diretamente ao *Dasein*. Este, o *Dasein*, noção construída no âmbito do ser-no-mundo (e pelo ser-em) nada mais é do que um construto para representar o homem, um ‘dublê’ do ser humano, dirá Stein (1993, p. 32). Não nos movimentamos mais frente a um ‘eu transcendental’, um sujeito lógico contraposto a um ‘eu empírico’; não, estamos aqui nos domínios do mundo prático, no qual o *Dasein* desde sempre está.

Para Heidegger, a metafísica é uma característica do próprio ser humano, é

uma tendência natural do próprio ser humano. Isso teria sido percebido por Kant, e a sua tentativa de fundar as categorias no sujeito transcendental nada mais seria do que o reconhecimento desta tendência inata. Há, pois, que preservar a questão do sentido do ser, pois o homem é concebido enquanto alguém que compreende o ser, vinculando-o a uma dimensão histórica, sem que isso implique, todavia, na historicização completa do ser (no sentido do texto, ver STEIN, 1993, p. 32-33).

Assim, em Kant, a afirmação das categorias *a priori* respondia à distinção do universal e do singular, *i.e.*, do cartesianismo e do empirismo. Do universo categorial *a priori*, os conceitos passam a ser preenchidos empiricamente, sem cair no psicologismo. A união entre ambos se faz por meio do esquematismo. A razão recebe esquemas, fundados em um método, pelos quais ela pode seguir regras de particularização das categorias *a priori* universais. Este método conduz a razão a singularizar os conceitos sem cair no psicologismo.

As três perguntas fundamentais de Kant (“o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”) têm sua solução remetida à resposta da quarta pergunta: o que é o homem? Para Heidegger, esta pergunta é em si mesma transcendental e já encontra resposta em Kant, pois a pergunta é de caráter metodológico (não epistemológico, nem antropológico). O homem, como visto por Heidegger, está expresso no construto *Dasein*, que pretende ser a superação do ‘eu empírico’ e do ‘eu transcendental’. Estes devem receber, em Kant, o elemento que produza a unidade entre os dois, no caso, o esquematismo, interpretado por Heidegger pelo ângulo da imaginação. Assim, o *Dasein* é o que Heidegger põe entre aqueles ‘eus’. O *Dasein* é justamente o homem do esquema, do esquematismo, porque é nele que se dá a síntese, somando-se a categoria ao tempo (neste sentido, STEIN, 1993, p. 33-35).

Em suma, o *Dasein* é dotado ele próprio de uma transcendentalidade (esta constituída das categorias somadas à imaginação – ou seja, aos existenciais – ou ao tempo) e,

portanto, de uma temporalidade. Nesse contexto, os existenciais podem ser definidos como maneiras de, mediante um método, seguir regras de descrição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, território em que a diferenciação entre universal e singular se resolve sem cair no subjetivismo transcendental nem no historicismo empirista (STEIN, 1993, p. 35).

Há aqui uma radicalização das virtualidades que, segundo Heidegger, estariam ocultas em Kant. Há um esboço de superação da transcendentalidade ligada ao sujeito, na transição rumo a uma transcendentalidade ligada ao mundo prático. O *Dasein* se articula em existenciais no mundo prático⁷, e os existenciais nada mais são do que os esquemas pelos quais o *Dasein* é interpretado no mundo e se compreende no mundo, pois nele se singulariza o universal. Mais uma vez, remete-se a atenção ao magistério de Stein (1993, p. 37, grifou-se)⁸:

O *Dasein* se conduz por esquemas práticos e, como já sempre compreende o ente, sob o fundo da compreensão do ser, ele garante a aplicação, via regras que o *Dasein* segue, dos conceitos ao singular. Então, podemos falar, em Heidegger, numa *transcendentalidade histórica*.

Prossegue Stein (1993, p. 38):

O transcendental em Heidegger (...) traz, de um lado, alguns elementos do transcendental kantiano – a pretensão da universalidade, necessidade, verdade – e traz em si, ao mesmo tempo, elementos do universo empírico, também kantiano. Mas, em lugar de colocar o eu transcendental e o eu empírico separados, para depois se produzir a síntese, Heidegger já define sinteticamente o *Dasein*. O *Dasein* já é esta síntese. Então, a operação de produzir a síntese já é resumida no constructo *Dasein*. É por isso que a questão do idealismo e do realismo chegam tarde, na medida em que já apanham o *Dasein* no mundo, já sempre unindo universalidade e singularidade, universalidade e contingência.

Para concluir, mais uma vez a lição de Stein, desta vez articulando a questão do

⁷ Questão sumamente interessante é a diferença do que significa *mundo prático* para Heidegger e para Kant. Os momentos históricos distintos e os *backgrounds* diferentes explicam, de certa forma, os contornos da reflexão heideggeriana, que desde o princípio esteve direcionada para o problema da vida fática. A idéia de que *a vida humana é a interpretação espontânea da realidade de si mesma e de todas as coisas* (LOPARIC 2004b, p. 17) constitui a força-motriz de *Ser e Tempo*, devendo ser procurada nesse campo a noção heideggeriana de mundo prático. Kant, evidentemente, tem outros problemas científicos e filosóficos em mira, estando preocupado com a esfera prática enquanto palco do princípio da causalidade, de percepção dos fenômenos, etc.

⁸ Alguns autores falam em um *transcendental não-clássico*.

transcendental com os existenciais (2004, p. 213-214):

A analítica existencial nos permite pensar o ser humano a partir da compreensão, enquanto esta possui uma estrutura *a priori*. Mas esse *a priori* não se separa da existência. Ele é a existência enquanto transcendência. Assim como se afirma que há categorias na metafísica (em Aristóteles, Santo Tomás e Suarez), que são as possibilidades de nosso acesso às coisas e ao ser humano como coisa, assim também os existenciais são os modos de ser do *Dasein* e então do ser humano, a partir dos quais se constitui o mundo e a relação com as coisas no mundo.

Esta é, em suma, a recepção que Heidegger faz do transcendentalismo: um transcendental historicizado, capaz de superar a dicotomia entre a necessidade de um conhecimento necessário *a priori* (ou seja, de uma determinação de índole lógico-semântica) e o mundo prático, de cunho originário (isto é, anterior à teorização). Atuando espontaneamente na existência, o *Dasein* – único ente que pode compreender o ser – se auto-interpreta e interpreta o mundo antes de qualquer compreensão “teórica”, mas de acordo com estruturas *a priori* próprias à existencialidade humana. Prevalência do mundo prático na ação do *Dasein* e, simultaneamente, natureza *a priori* das estruturas de atuação no mundo constituem a síntese buscada e obtida na obra de 1927.

3.6. Um novo *a priori*: o ser-no-mundo

De todo o exposto, transparece claramente que o transcendental em Heidegger é referido ao elemento fundacional, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), que remete definitivamente o ser humano ao mundo prático. Esse ser-no-mundo é concebido como um *a priori*, radicado na constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, na estrutura fundamental do homem. É um *a priori* de novo cunho, como acima visto, pois combina elementos distintos que, em Kant, seriam definidos ou como empíricos, ou como propriamente *a priori*.

Esse novo *a priori*, o ser-no-mundo, é um *a priori* subjetivo, um *a priori* da

cotidianidade, como referido por Zeljko Loparic em suas aulas⁹. Esse ser-no-mundo não é um elemento contraposto ao ‘mundo’, mas uma estrutura unitária que constitui o próprio ser do *Dasein* (RODRÍGUEZ GARCIA, 1987, p. 95). Está fundado no existencial do ser-em (*Insein*) e, como transcendental histórico ou não-clássico, traduz perfeitamente a faticidade da existência como elemento fundamental, isto é, o “caráter de realidade do fato *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, p. 56)¹⁰.

Este ser-no-mundo é, ele próprio, condição de possibilidade da fenomenalização da atividade ou ocupação do *Dasein*. Acima da realidade está a possibilidade, alertava Heidegger, e nessa possibilidade se radica a compreensão do *Dasein*. Como a “questão do ser é levantada a partir da compreensão do ser pelo *Dasein*” (STEIN, 2003, p. 35), isso só ocorre porque o *Dasein* está desde sempre no mundo. Tem-se aqui o ponto de historicização do ser e, por conseguinte, de historicização do transcendental.

Ressalte-se, por oportuno, o papel fundacional que Heidegger estabelecia para o *a priori* em sua reflexão filosófica. O método fenomenológico utilizado em *Ser e Tempo* (método várias vezes referido no curso nesta exposição, e que será brevemente exposto mais adiante) deixa claro o quanto Heidegger é ainda tributário da fenomenologia transcendental de Husserl, que por sua vez arrasta consigo a noção de transcendental, de um *a priori* como conhecimento necessário. Assim, a ontologia fundamental de Heidegger carregava consigo a análise do *a priori* necessário à fundação das ontologias “regionais” e das ciências. Sobre isso, confira-se a lição de Robert. J. Dostal (1993, p. 152), referindo-se ao método e ao *a priori*:

Being and Time is also a work in transcendental phenomenology in much the same sense as the philosophy of Husserl. (...) It is a descriptive method that allows things to show themselves for what they are. To call it “transcendental” is to adopt

⁹ A referência é ao curso sobre Heidegger desenvolvido no 1º semestre de 2004, no curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

¹⁰ “Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein ...”

terminology from Kant and Husserl, which means, as we saw earlier, “*a priori*” or necessary knowledge. As the preceding quotation states, fundamental ontology hopes to establish the *a priori* or necessary conditions for the regional ontologies and the sciences. In other words, fundamental ontology would develop the background required for the regional ontologies to proceed. It should establish the basic concepts and assumptions of these fields by making clear the basic or “formal” structures of being.

Na recepção do transcendental kantiano por um prisma prático-histórico e no desvelamento da estratégia de recepção / apropriação dos conceitos filosóficos existentes no acervo da metafísica ocidental está o que nos interessa para os fins da presente dissertação. Aqui se vislumbra o *fio condutor* na argumentação heideggeriana que permita identificar a recepção da tradição kantiana, ainda que oculta e metamorfoseada sob um novo *a priori* – o do ser-no-mundo – e, conseqüentemente, sob uma noção de *transcendental* submetida a um novo tratamento semântico. Com base nisso, será possível rastrear o diálogo (explícito ou implícito) que Heidegger estabeleceu com a tradição kantiana no tratamento do espaço, além de estabelecer a originalidade fenomenológica no exame da espacialidade.

4. ESPAÇO E ESPACIALIDADE EM *SER e TEMPO*

4.1. Introdução

Assentadas, em termos singelos, tanto a abordagem kantiana do espaço quanto a recepção que Heidegger efetuou em relação à herança intelectual deixada pela filosofia crítica, cumpre agora examinar as noções de espaço e de espacialidade em *Ser e Tempo*. Para chegar à análise do espaço, o trajeto impõe a passagem pelo conceito de *mundo*, termo integrante do novo paradigma trazido pelo pensador, o ser-no-mundo, já explicitado no curso desta dissertação. Segundo Heidegger (1993, p. 42), a essência do *Dasein* está na sua existência¹¹, constituindo-se o ser-no-mundo em um novo transcendental na estrutura do pensar e do existir. A partir desse elemento fundacional é que devem ser examinados o espaço e sua correlata, a espacialidade, que será justamente a espacialidade do *Dasein*.

Heidegger chega à problemática do mundo como passo necessário na estrutura de *Ser e Tempo*. Após propor a questão do sentido do ser, o pensador encaminha-se para a investigação das estruturas que tornam possível, *a priori*, a existência concreta do homem, delineando uma analítica existencial (DUBOIS, 2004, p. 18). O ponto de partida não é mais uma ontologia da coisa ou uma ontologia indistinta dos entes em geral, nos termos da metafísica tradicional, mas sim uma ontologia daquele ente que se distingue pela relação com o ser, que pode compreender o ser, o *Dasein*, vale dizer, o ser humano. Assim, destaca Stein (2002a, p. 59) “a analítica existencial de *Ser e Tempo* tem por finalidade a procura do sentido do ser, como caminho, o método fenomenológico, e por ponto de partida a interpretação da faticidade do ser-aí”.

¹¹ “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*”.

Trata-se, como dito, de uma analítica que visa ao desvelamento das estruturas do *Dasein*, ou seja, da apresentação das estruturas da existencialidade humana como conceitos e categorias distintos das estruturas das coisas intramundanas. Buscando o sentido do ser, por meio do método fenomenológico – tal como concebido por Heidegger – o tratado de 1927 inicia por um exame preliminar do *Dasein*, expondo sua estrutura fundamental de ser-no-mundo. Justamente porque o *Dasein* está engajado na existência, vivenciando seu modo de ser na cotidianidade, é que a analítica existencial vai buscar em tal solo os elementos para a caracterização das estruturas do existir humano, os existenciais, a que anteriormente se aludiu. Explanando a constituição do ser-no-mundo, Heidegger refaz o percurso argumentativo para apresentar, no caminho, o conceito de mundo, indispensável à compreensão do *Dasein*.

Assim, vislumbrar o que significa mundo para Heidegger conduz tanto à apreensão do sentido do ser-no-mundo, estrutura fundamental do *Dasein*, quanto à percepção dos conceitos de espaço e de espacialidade, que, como se verá, são correlatos a ambos, pois se conectam com o conceito de mundo (mas não na forma da metafísica tradicional) e, da mesma maneira, derivam da circunstância de que o *Dasein* “está” no mundo, *i.e.*, da própria estrutura existencial do ser-no-mundo. Como destaca o comentarista: “O *Dasein* e o mundo não são duas entidades distintas capazes de variar independentemente uma da outra. São entidades complementares” (INWOOD, 2004, p. 50). Ante a interpenetração dos conceitos, sendo evidente o nexos entre ser-no-mundo, mundo e espaço, é necessário, como dito ao princípio, analisar a noção de mundo, passando depois aos temas do espaço e da espacialidade em *Ser e Tempo*.

4.1.1. Notas sobre o método fenomenológico em *Ser e Tempo*

Antes de passar à análise do conceito de mundo e, após, ao de espaço, no

contexto de *Ser e Tempo*, é necessário salientar alguns aspectos do “caminho” (na feliz expressão de Stein, *supra*) trilhado por Heidegger, vale dizer, do método fenomenológico empregado na analítica existencial. Não se trata, como se sabe, de uma simples aplicação da disciplina husserliana da ‘redução transcendental’ ou da ‘redução eidética’. Em Heidegger, o método fenomenológico também se transforma, sendo atravessado pela questão do ser. Recebe uma nova roupagem, sendo remodelado para atender à pergunta fundamental pelo sentido do ser. Pela importância que a questão metodológica assume, salientar-se-ão alguns tópicos do tema, no que forem pertinentes à exposição e conclusão do presente trabalho.

As linhas do método fenomenológico utilizado por Heidegger na construção de sua analítica existencial estão expostas no § 7º de *Ser e Tempo*. Após destacar que a própria palavra fenomenologia assinala um “conceito de método” (1993, p. 27)¹², expressando, no fundo, uma máxima de ação metodológica que se pode traduzir no tradicional lema fenomenológico “às coisas em si mesmas” (“zu den Sachen selbst”), o filósofo passa a examinar os dois termos componentes da locução (φαινόμενον e λόγος), a partir dos respectivos étimos gregos, para ao final compor uma noção bastante original do referido método fenomenológico.

A sua concepção de fenômeno difere do conceito trabalhado por Kant. Para Heidegger, a noção kantiana de fenômeno como algo acessível à intuição empírica corresponde ao conceito *vulgar* de fenômeno, não ao conceito fenomenológico. Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre o ser de um ente (HEIDEGGER, 1993, p. 37)¹³. Seu conceito oposto é o de encobrimento (“Verdecktheit”); assim, a busca pelos fenômenos é necessária justamente porque estes, na pelos menos de início e na maioria das vezes, não se dão, não estão simplesmente acessíveis. O filósofo assinalou que existem várias formas de encobrimento do fenômeno. Esteja ele desvirtuado ou

¹² “...einen *Methodenbegriff*”.

¹³ “Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist...”.

velado, o importante é assinalar que tal encobrimento pode participar necessariamente do próprio modo de dar-se do fenômeno. Afirma Heidegger que todo e qualquer conceito ou sentença fenomenológicos obtidos originariamente estão expostos à possibilidade de desvirtuamento, *i.e.*, de encobrimento (1993, p. 36)¹⁴.

Ao lado do conceito de fenômeno, o pensador analisa o conceito de λόγος. Relembrando as raízes do conceito na filosofia grega, bem como a posterior obstrução do acesso à dimensão originária da palavra na tradução do grego para o latim e deste para as línguas nacionais (STEIN 1983, p. 60), Heidegger enuncia a correlação entre λόγος e discurso. O λόγος, assim, é um *deixar ver* (“läßt sehen” ou “Sehenlassen”), um *fazer ver* a partir daquilo de que trata o discurso. Em razão dessa natureza de *deixar e fazer ver*, o λόγος pode, em seu ser, apresentar-se como verdadeiro ou falso. Verdadeiro, quando servir ao desencobrimento do ente que é tratado no discurso; falso, quando encobrir, ou seja, propor um ente pelo que ele não é. Heidegger afirma que o λόγος não pode ser considerado o *locus* da “verdade”, como o fez parcela da tradição metafísica (aqui a crítica heideggeriana é à “verdade do juízo”, ou seja, à tradição kantiana), mas sim um modo determinado de *fazer ver*.

A partir destes entendimentos sobre fenômeno e λόγος, o filósofo constrói o seu conceito de fenomenologia, que difere substancialmente da noção de fenomenologia tal como delineada por Husserl e seus epígonos. Interligando φαινόμενον e λόγος, conforme as acepções que dá aos termos oriundos da tradição filosófica helênica, Heidegger entende a fenomenologia, no sentido de diretriz formal de pesquisa, como sendo um deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo (1993, p. 34)¹⁵. Como o pensador mesmo vem a salientar, tal atitude metodológica não faz mais que traduzir, no campo de uma argumentação filosófica voltada para a questão do ser, a máxima fenomenológica “às coisas em si mesmas” (“zu den Sachen selbst”).

¹⁴ “Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung”.

¹⁵ “Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen”.

Se em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e se ser é sempre o ser de um ente, a fenomenologia, em seu conteúdo, é a ciência do ser dos entes; é, portanto, *ontologia*. A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve servir como tema da ontologia. Deste modo, enuncia Heidegger, a ontologia só é possível como fenomenologia (1993, p. 35)¹⁶. Conquista-se o acesso ao ser e suas estruturas a partir dos próprios objetos fenomenologicamente considerados, a fim de atravessar os encobrimentos vigentes. Há, pois, um imperativo de *segurança metódica* no encaminhamento destas questões, para a correta apresentação das estruturas dos fenômenos.

O rigor metódico da fenomenologia é especialmente necessário no exame do ente dotado do privilégio ôntico-ontológico, o homem – ou, em termos ontológicos, o *Dasein*. A fenomenologia de tal ente é uma ontologia fundamental, capaz de propor a questão primordial do sentido do ser em geral, pois o *λόγος* da fenomenologia do *Dasein* tem um caráter fundamentalmente *hermenêutico*. Heidegger toma o termo em seu sentido originário, designando o ofício de interpretar. Nesta interpretação abre-se a possibilidade de desvendar as estruturas ontológicas fundamentais do *Dasein*, bem como sua lógica constitutiva, e, por conseguinte, a investigação sobre o sentido do ser. Assim posta a possibilidade, surge a posterior probabilidade de se estender a margem de investigação aos demais entes. Destarte, a hermenêutica do *Dasein* irrompe como o campo das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. Da mesma forma, a hermenêutica do *Dasein* como interpretação ontológica de si mesma adquire, como visto, o sentido de uma *analítica da existencialidade*, dado o primado ontológico do *Dasein* enquanto ente na possibilidade da existência.

Este pequeno excursus sobre o método fenomenológico em *Ser e Tempo* tem sua razão de ser. A visão metodológica de Heidegger adquire fundamental importância na medida em que renova completamente o arsenal metódico trazido da fenomenologia de raiz

¹⁶ “*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*”.

husserliana. Disse Stein (1983, p. 65) que “Heidegger transformou a fenomenologia husserliana radicalizando-a: Isto significa a superação da ontologia ingênua de Husserl por uma nova ontologia”. Ao atravessar os conceitos e métodos fenomenológicos pela questão do ser e de seu sentido, o pensador introduziu um enfoque diferenciado, centrado na auto-interpretação espontânea da existência humana examinada por uma hermenêutica do *Dasein*, vale dizer, por uma *analítica existencial*. Promoveu, assim, uma “transformação hermenêutica da fenomenologia” (RODRÍGUEZ GARCIA, 1997, p. 15). Toda a recepção do legado filosófico do acervo da metafísica ocidental, quando se realizar, será nos marcos do método fenomenológico, tal como Heidegger o entendia. É de fundamental importância, portanto, estar atento ao método heideggeriano em sua tentativa de apreender o ente em seu ser, desvendando-lhe as estruturas fundamentais.

4.2. O conceito de mundo em *Ser e Tempo*

4.2.1. Introdução

Assinalado o ser-no-mundo – estrutura a *priori* do *Dasein* – como forma de superação tanto do realismo ingênuo como da metafísica da subjetividade, impõe-se o exame de um dos termos que compõem a expressão em tela: o conceito de mundo, tal como delimitado em *Ser e Tempo*. É sabido que o pensador explorou vários caminhos em sua investigação da noção de mundo. Em *Ser e Tempo*, a análise “ontológico-compreensivo-estrutural” do conceito; em *Sobre a essência do fundamento*, a análise da sua gênese histórico-filosófica; e em *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão*, a análise comparativo-diferencial: mundo da pedra, mundo do animal e mundo do homem; homem: sem mundo, pobre em mundo e formador do mundo (sobre isso, ver STEIN, 1997, p

101). Interessa aqui, porém, a formulação de 1927, que dará um primeiro acesso ao estudo das noções de espaço e de espacialidade no âmbito de *Ser e Tempo*.

Como destaca Heidegger, descrever fenomenologicamente o mundo significa mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo (1993, p. 63)¹⁷. Todavia, nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam o fenômeno do mundo, pois em ambas as vias de acesso o mundo já é pressuposto, de várias maneiras (HEIDEGGER, 1993, p. 64)¹⁸. Quando se coloca a questão do mundo, o mundo subentendido ou pressuposto não é aquele que se põe por qualquer dos modos antes referidos, mas o que advém da *mundanidade do mundo*. Mundanidade, para Heidegger, é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo (que, por sua vez, como visto, é uma determinação existencial do *Dasein*). Assim, na investigação ontológica do mundo a analítica do *Dasein* não é abandonada, pois *mundo* é um caráter do próprio *Dasein* (HEIDEGGER, 1993, p. 64)¹⁹.

Para chegar a esse ponto na argumentação, Heidegger esclarece os diferentes significados da palavra mundo (1993, p. 64-65):

1. Em primeiro lugar, mundo como conceito ôntico, indicando a totalidade dos entes que se dão no mundo (“simplesmente dados”, “simplesmente existentes”, “à-mão”, “vorhanden”).
2. Mundo como termo ontológico, significando o ser dos entes intramundanos

¹⁷ “Die ‘Welt’ phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren”.

¹⁸ “Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen ‘Welt’. In beiden Zugangsarten zum ‘objektiven Sein’ ist schon und zwar in verschiedener Weise ‘Welt’ ‘vorausgesetzt’”.

¹⁹ “‘Weltlichkeit’ ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. (...) ‘Welt’ ist (...) ein Charakter des Daseins selbst”.

acima aludidos.

3. Novamente em sentido ôntico, mundo é o contexto “em que” (“worin”) efetivamente o *Dasein* vive como tal; mundo aqui possui um significado pré-ontologicamente existenciário (“existenzielle”): mundo ‘público’, mundo circundante ou ambiente (“Umwelt”) próximo (doméstico) e ‘próprio’.

4. Por derradeiro, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*.

Ora, quando fala sobre o mundo em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza-o na terceira acepção – sentido ôntico. Eventualmente, quando utilizada na segunda acepção, a expressão vai destacada. Segundo o filósofo, por ignorarem o fenômeno da mundanidade, as ‘ontologias ingênuas’ caíram em um impasse. À falta de compreenderem a existência do homem – o *Dasein* – como ser-no-mundo, buscaram fazê-lo a partir da natureza. Benedito Nunes bem o esclarece (1992, p. 88):

Depois que os pré-socráticos investigaram o princípio (arché) da *phýsis*, a Ontologia grega concentrou-se no ser como essência (eidos) e como substância – que cada ente é em si, a sua identidade, a sua permanência –, apreendido por um ato de visão intelectual do *espírito* (nous). No ser-à-vista (Vorhanden), descoberto pela razão, assentou, desde a Filosofia platônica, a concepção de realidade.

Heidegger parte do caminho oposto, partindo do *Dasein* enquanto ser-no-mundo para alcançar o ser do mundo, a sua mundanidade. Como o mundo é sempre o mundo do *Dasein*, pois só o homem é ‘formador de mundo’, dirá Heidegger em seus cursos de 1929/1930 (2003, p. 314-419), a análise deve partir do mundo ambiente, circundante

(“Umwelt”), que rodeia imediatamente o ser humano (1993, p. 66)²⁰. Destaca-se apenas, pois oportuno para o escopo desta dissertação, que a expressão ‘mundo circundante’ aponta para uma espacialidade. Todavia, esse “circundar” (“Umherum”) não tem um sentido primordialmente espacial; ao contrário, esse caráter espacial deriva da estrutura da mundanidade, e não o inverso. Aqui é que está o núcleo da espacialidade do *Dasein*, tema desta dissertação e que será oportunamente examinado. Antes, porém, cumpre prosseguir no exame do conceito de mundo e de suas conseqüências.

4.2.2. Análise da mundanidade circundante (“Umweltlichkeit”)

A análise do ser dos entes intramundanos principia, como visto, pelo exame dos entes mais próximos, isso quer dizer – em uma firme tradição fenomenológica – pelo exame das *coisas*. Esses são os entes pré-tematizados e estabelecidos como base pré-fenomenal para a incursão de Heidegger sobre a mundanidade circundante. Mas as coisas são aqui tomadas em um sentido distinto da tradição ontologizante da metafísica ocidental, *i.e.*, como *res* ou substância. Heidegger, retomando as origens helênicas do pensar²¹, vislumbra tal ente intramundano como instrumento (“Zeug”).

Essa é uma conceituação de radical importância em *Ser e Tempo*. Nunca “há” apenas um instrumento. Ele sempre “é para”, dentro do todo instrumental a que pertence seu ser. Nessa estrutura de “ser para” (“Um-zu”), acha-se sempre uma referência de algo para algo, pois o instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos. No uso (“Umgang”) que se faz do ente intramundano, moldado pela ocupação (“Besorge”), surge a sua instrumentalidade. O martelo (exemplo preferido de Heidegger) aparece em sua plena instrumentalidade sobre o fundo de referências múltiplas

²⁰ “Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*”.

²¹ Do grego πράγματα, aquilo com que se lida (πραξις).

organizando-se em uma totalidade instrumental – no caso, a oficina.

Todavia, é no próprio martelar que se descobre o uso, “manuseio”, específico do martelo (HEIDEGGER, 1993, p. 69)²². Denomina-se *disponibilidade intramundana* (“Zuhandenheit”) o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo²³. Todo instrumento possui esse “ser-em-si”, e a visão puramente teórica das coisas carece dessa compreensão da disponibilidade intramundana. Já o uso do instrumento não é cego, pois informado pela multiplicidade de referências do “ser para”. A visão característica que advém desse modo de lidar é a circunvisão (“Umsicht”). É o olhar da ocupação, da visão pré-teórica que é cotidianamente a de todos.

Ora, o lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. O principal é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro (HEIDEGGER, 1993, p. 70)²⁴. Na obra produzida ‘para que’ (“Wozu”) se usa o instrumento que possui, por sua vez, o modo de ser daquele ente. A própria obra é, na totalidade referencial em que está inserida, descoberta em seu uso ou manuseio.

Assim, pertence à essência da função de descoberta a possibilidade de desvelar o ente intramundano evocado na obra; descobri-lo nas referências constitutivas da obra e no uso da circunvisão. O modo de ser deste ente é a disponibilidade intramundana. Afirma Heidegger (1993, p. 71)²⁵ que a disponibilidade intramundana é a determinação categorial dos entes tal como são “em si”, sobre a base dos entes simplesmente dados. Assentadas tais premissas (disponibilidade intramundana, circunvisão, etc.) – importantíssimas no arcabouço

²² “Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‘Handlichkeit’ des Hammers”.

²³ Nossa primeira intenção era seguir a tradução efetuada na edição brasileira de *Ser e Tempo*: “Zuhandenheit” por *manualidade* e “Vorhandenheit” para designar a condição de *ser simplesmente dado*. A manutenção dos vocábulos constantes da tradução no vernáculo nacional prender-se-ia a um critério de praticidade, dada a ampla divulgação da referida edição. Entretanto, para preservar a força semântica das formulações de Heidegger traduzir-se-á “Zuhandenheit” por *disponibilidade intramundana* e “Vorhandenheit” por *ente simplesmente existente*. A ampla variedade de traduções advindas das demais línguas neolatinas possibilita essa riqueza na translação bastante árdua daquelas noções filosóficas. É o caso dos pares *sous-la-mais / à-portée-de-la-main*, *devant-la-main / à-portée-de-la-main*, *substancialidade / disponibilidade*, *disponibilidad / estar-ahí-dado*, etc.

²⁴ “Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet”.

²⁵ “Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‘an sich’ ist”.

de conceitos edificado por Heidegger em *Ser e Tempo* –, cumpre avançar na delimitação e explicitação do fenômeno do mundo.

O mundo ele mesmo não é um ente intramundano. Como caracterizá-lo, então? Como pode ele “mostrar-se”? O mundo abre-se na experiência negativa da ruptura do quadro de referências. À cotidianidade do ser-no-mundo pertencem modos de ocupação que permitem o aparecer da determinação mundana dos seres intramundanos, afirma Heidegger (1993, p. 73). Assim, a surpresa, a importunidade e a impertinência mostram²⁶ o caráter de ‘algo simplesmente existente’ do ente disponível intramundano, pois, nesses casos, o ente disponível intramundano perde sua disponibilidade intramundana. Nessa perturbação da referência, *i.e.*, na impossibilidade do “emprego para”, a referência se explicita – não ontologicamente, mas onticamente, para a circunvisão. O conjunto instrumental não se evidencia como nunca visto, mas como um todo já visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo.

Destarte, o mundo manifesta-se ao *Dasein* por meio das coisas que estão à mão. Anunciando-se o mundo por intermédio das relações e conexões entre os entes intramundanos, a mundanidade se expressa em um sistema de remissões. Essas remissões ou relações se dão por meio de um ente intramundano, o signo ou sinal (“Zeichen”). Tendo por função *assinalar*, o sinal tem como fundamento ontológico a própria referência. Assim, ensina Heidegger (1993, p. 82), o sinal está onticamente à mão e, enquanto esse instrumento determinado, desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de disponibilidade intramundana, totalidade referencial e mundanidade²⁷.

Por conseguinte, o mundo não é a soma dos entes intramundanos, “mas o conjunto das relações que se estabelecem entre eles” (PASQUA, p. 50). A esta relação

²⁶ Surpresa por *Auffallen*, importunidade por *Aufdringlichkeit* e impertinência por *Aufsässigkeit*, na trilha da tradução brasileira de *Sein und Zeit*. Todos, em suma, modos deficientes de ocupação.

²⁷ “Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt”.

Heidegger denomina “Bewandtnis”, que foi traduzido como *conjuntura* na edição nacional. Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se (HEIDEGGER, 1993, p. 84)²⁸. Aquilo junto a que possui uma conjuntura é o ‘para quê’ (“Wozu”) da serventia do utensílio, o ‘em quê’ (“Wofür”) da possibilidade de emprego. É impossível, porém, prosseguir com tantas destinações. Deverá existir um ‘para quê’ derradeiro, “a partir do qual se estabelece o destino do resto que não, é ele próprio, destinado a nada” (PASQUA, p. 51). Este ‘a fim de que’ final (“Worumwillen”) diz respeito ao *Dasein*, pois todas as referências encontram nele um fim último.

O *Dasein* encontra sempre no mundo o ente à sua disposição, que nele encontra sua serventia e destinação. Para que o *Dasein* descubra esse fim, porém, deve deixar o ente vir. Heidegger diz “Bewendenlassen”, um ‘deixar-fazer’ (a tradução brasileira verteu “sich bewenden lassen” por ‘deixar e fazer em conjunto’, que será doravante utilizada pelas razões expostas anteriormente). Ora, esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura é um perfeito *a priori* (“ein apriorisches Perfekt”), que caracteriza o modo de ser do *Dasein*. Como a rede de relações entre os entes se refere ao *Dasein*, e este é essencialmente poder-ser, suas possibilidades é que dão origem ao sistema de relações cujo todo forma o *mundo*.

Deste modo, o fenômeno do mundo é o contexto ‘em quê’ da compreensão referencial, pois “usar é compreender”, como assinalou um intérprete espanhol de Heidegger (RODRÍGUEZ GARCÍA, 1987, p. 98), enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui propriamente a mundanidade do mundo, ou seja, mundo como articulação de sentido.

No jogo de remissões e referências que se estabelece, em que é essencial a

²⁸ “Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist”.

compreensão, surge uma totalidade aberta, ‘conjuntural’, composta por significações articuladas. Esta totalidade articulada, formada essencialmente de relações de sentido, é por Heidegger denominada ‘significância’ (“Bedeutsamkeit”). Assim, a mundanidade do mundo, isto é, a estrutura ontológica de qualquer mundo, isto constitui, enfim, a sua ‘significância’.

4.2.3. Crítica da interpretação cartesiana do mundo

Com o fim de demonstrar como a sua problematização ontológica da mundanidade difere fundamentalmente do que havia, até então, sido pensado pela filosofia, Heidegger aponta a interpretação cartesiana do mundo como sendo o oposto da sua. Por isso, realiza a sua crítica, para, em contrapartida, evidenciar a ausência dos “equivocos” cartesianos em sua própria leitura da espacialidade do *Dasein*. Heidegger irá repartir a sua análise em três tópicos, que serão aqui brevemente apresentados: (a) a determinação do mundo como *res extensa*; (b) os fundamentos desta determinação ontológica; e, (c) a crítica da ontologia cartesiana do mundo. Tem-se aqui, respectivamente, os parágrafos 19 a 21 de *Ser e Tempo*.

Descartes distingue o *ego cogito* (como *res cogitans*) da *res corporea*. Ontologicamente, diz Heidegger (1993, p. 89)²⁹, esta é a distinção que determinará, no futuro, a diferença entre ‘natureza’ e ‘espírito’. De fato, para Descartes, o ser da *res corporea* é a substância; como, porém, a noção de substância é ambígua, ele identifica a substancialidade com a extensão. Ao assim proceder, diz Heidegger, Descartes faz da extensão o fundamento ontológico de todos os outros atributos: divisão, figura, movimento, etc. A extensão, porém, permanece inalterada e preexiste aos demais modos. Deste modo, a extensão é fundamental e constitui a própria substância. Para Heidegger, este é o erro de Descartes. Trata-se, na verdade, de uma crítica até certo ponto injusta, pois Descartes não está preocupado com

²⁹ “Descartes unterscheidet das ‘ego cogito’ als *res cogitans* von der ‘*res corporea*’. Diese Unterscheidung bestimmt künftig ontologisch die von ‘Natur und Geist’”.

ontologia, e sim com método – suas preocupações são de índole metodológica, não ontológica.

Heidegger prossegue afirmando que todas as explicações cartesianas fundam-se, é verdade, sobre a noção de substância, que, segundo a tradição ontológica medieval, caracteriza-se pela perpetuidade e auto-suficiência. Assim, ao invés de dirigir sua atenção para o modo de ser do ente intramundano que se manifesta na vida quotidiana, Descartes teria imposto sobre o ente, de forma arbitrária, um certo modo de ser, derivado de um prejudgamento segundo o qual o ser (substância) é contínuo e permanente.

Assim, segundo a linha de argumentação heideggeriana, a ontologia cartesiana não é determinada pela preferência de seu autor pela matemática, mas esta mesma predileção é condicionada pela idéia que faz do ser segundo os atributos conferidos à substância. Walter Biemel (1950, p. 62) endossa a argumentação de Heidegger, afirmando:

“Au lieu de porter son attention sur la modalité d’être de l’étant intramondain qui se manifeste dans la vie quotidienne, Descartes pose arbitrairement dans l’étant une certaine modalité d’être, derive d’un préjugé selon lequel l’être est permanence continue. L’ontologie cartésienne du monde n’est pas déterminée par la prédilection de son auteur pour les mathématiques, mais cette prédilection même est conditionnée par l’idée qu’il s’est faite de l’être subsistence-perpetuelle”.

Como se verifica, o autor assume a crítica de Heidegger a uma ontologia subjacente à concepção cartesiana, que *ao nosso ver não é de todo justa*. Para Heidegger, ao fazer derivar da substância tanto a *res cogitans* quanto a *res extensa*, realidades separadas por uma distância infinita, Descartes institui a confusão e falha completamente na questão do ser, pois a substância cartesiana está desprovida de qualquer estatuto ontológico.

Para Heidegger, a idéia de mundo proposta por Descartes, fundada na extensão, não inquire sobre a essência do fenômeno do mundo nem desvela a sua mundanidade. Ao contrário de *Ser e Tempo*, que parte da existência concreta, a ontologia cartesiana parte do abstrato, limitando-se ao conhecimento derivado da matemática. Este conhecimento apreende

apenas o mais estável e permanente, recusando, no ser, o que lhe é fugidivo e mutável. Uma tal caracterização do mundo baseada na extensão veda, pois, a compreensão do mundo com base na ação e na ocupação do *Dasein*. A crítica, como vimos, não é inteiramente justa, pois retira Descartes de seu contexto, abstraindo o fato de que sua diretriz de pesquisa é metódica, não ontológica. Na verdade, Heidegger escolhe o combate com Descartes porque sabe que a luta será travada em uma arena alheia ao pensamento cartesiano, a arena ontológica. Após eleger o adversário e fazê-lo lutar em um terreno para qual não estava aparelhado, Heidegger pode afirmar uma via distinta de construção dos conceitos de mundo, espaço e espacialidade.

Para Heidegger, Descartes culmina por reduzir o problema do ser do mundo ao problema da realidade natural, ou seja, do ente intramundano. Teria difundido o entendimento de que o conhecimento ‘ôntico’ do ente, a partir de suas qualidades físico-matemáticas, permitiria chegar ao ser do ente. Essa opinião, para Heidegger, teria graves consequências na evolução do pensamento metafísico, pois seria assumida pelos pensadores relevantes da história ocidental, como Kant e Hegel, com todos os erros que atraiu junto consigo. Na segunda parte não publicada de *Ser e Tempo*, Heidegger se propunha a complementar a análise da problemática do mundo, explicitando essas críticas (sobre o tema, confira-se MULHALL, 1996, p. 39-46). Repete-se, porém, a advertência já realizada acima, quando da explanação da crítica de Heidegger ao pensamento cartesiano: não existe nada mais estranho à reflexão de Descartes do que a “questão do ser”, tal como delineada em *Ser e Tempo*. A crítica de Heidegger tem por finalidade, isso sim, mostrar a insuficiência do modo de argumentação cartesiano para a construção de um conceito de mundo segundo o método fenomenológico. Isto não infirma o raciocínio cartesiano, apenas mostra sua radical alteridade em relação ao modo de pensar e às premissas contidas na argumentação do tratado de 1927.

4.2.4. O mundo e o *Dasein*

Como interagem, pois, o mundo e o *Dasein*? O homem é formador do mundo, diz a conhecida lição de Heidegger, acima referida. O *Dasein* cria possibilidades e, desta maneira, cria a inteligibilidade dos entes, vale dizer, a inteligibilidade do mundo. Esta inteligibilidade, dentro dos pressupostos da transformação filosófica radical promovida por Heidegger, vem do ser do *Dasein*, aloja-se no homem, não no ser dos entes intramundanos. É a estrutura das relações e referências trazidas pelo *Dasein* que dá a estrutura ao mundo, e, se é certo que não há mundo sem *Dasein*, o inverso também é verdadeiro: não há *Dasein* sem mundo. Veja-se, sobre isso, a lição de Dubois (2004, p. 30-31):

O mundo é com efeito um existencial, ele é da ordem de um projeto do *Dasein*, aberto para a compreensão de si do *Dasein*. Porém, além disso, essa abertura é de fato a condição de possibilidade do ser-ao-alcance-da-mão, e do ser-à-mão, mesmo que neste último haja o corte de uma relação viva com o mundo. O mundo é portanto, nesse sentido, como horizonte, mais exterior que qualquer objeto ‘exterior’, ele é a própria transcendência. As categorias de ‘interioridade’ e de ‘exterioridade’ são aqui simplesmente deixadas de lado. Caso se prefira, o mundo é a própria condição de possibilidade da relação sujeito-objeto, ou, melhor, o ser-no-mundo é a condição de possibilidade da intencionalidade da ‘consciência’. Em todo caso, o mundo não é nada, nada de ente – para além do ente, aberto, ele é no entanto sua condição de possibilidade, a condição fenomenalizante. Este para além possibilitador pode ser nomeado: transcendência. O mundo é transcendente. E o transcendente por excelência é o *Dasein* como o que abre o mundo em projeto, transcendente na medida em que se atém e sustém essa abertura (...). O ser-no-mundo é a própria estrutura da transcendência (do *Dasein*). Por ser junto às coisas, o *Dasein* deve estar ‘para além delas’, na abertura do mundo.

Resta uma questão: o mundo reduzido assim a uma rede de relações e referências não iria restringir-se à subjetividade do homem, como ocorre no idealismo? Não, porque o ser-no-mundo estabelece um paradigma distinto; a rede de referências que resulta no mundo não é estabelecida pelo entendimento de um ‘eu transcendental’, mas no contexto do mundo prático³⁰. No entrelaçamento das possibilidades de ação do *Dasein*, o mundo não está

³⁰ Uma breve explanação sobre as diferenças entre Kant e Heidegger no tratamento da subjetividade ocorrerá mais adiante, no tópico 4.4.4..

no sujeito como um objeto no interior de outro. O *Dasein* é essencialmente projeto, lançado em direção ao mundo, exteriorizando-se. Enfim, como ressaltou Pasqua (p. 53) “o *Dasein* e o mundo são as duas faces de uma mesma realidade: o ser-no-mundo”.

4.3. A noção de espaço em *Ser e Tempo*

Assinala Heidegger que tanto o ente interior quanto o circundante são simplesmente existentes (“vorhanden”) no espaço. Nesse contexto é que deve ser percebida a espacialidade do *Dasein*: partindo do exame da espacialidade do ente disponível intramundano, passando pela espacialidade do ser-no-mundo, para chegar à espacialidade do *Dasein*. O percurso há de mostrar a determinação espacial do mundo, fundada na mundanidade do mundo, e não o contrário – isto é, que o mundo seria simplesmente existente (“vorhanden”) no espaço. Assim, seguir-se na exposição segundo a ordem estabelecida nos §§ 22 e 23 de *Ser e Tempo*.

4.3.1. A espacialidade do ente disponível intramundano

Heidegger (1993, p. 102)³¹ parte da seguinte questão: até que ponto, na caracterização do ente disponível intramundano, já nos deparamos com a sua espacialidade? O ente disponível intramundano do modo de lidar, do uso cotidiano, possui o caráter de proximidade (“Nähe”); e o ente “à-mão” (“zur Hand”) não se estipula medindo distâncias, mas se regula a partir do uso fundado na circunvisão. A proximidade do instrumento significa que ele não ocupa uma posição no espaço, meramente localizada, mas que, como instrumento, acha-se essencialmente instalado, disposto, instituído e alojado (“an- und untergebracht,

³¹ “Inwiefern sind wir schon bei der Charakteristik des Zuhandenen auf dessen Räumlichkeit gestoßen?”.

aufgestellt, zurechtgelegt”).

O instrumento, assim, tem seu local (“Platz”), o que se deve distinguir fundamentalmente de uma simples ocorrência numa posição arbitrária do espaço. O lugar é sempre o ‘aqui’ e ‘lá’ determinados a que pertence um instrumento, não o ‘onde’ de qualquer ente simplesmente existente. Essa pertinência corresponde ao caráter de instrumento do ente disponível intramundano, ou seja, ao fato de ele pertencer ao todo instrumental segundo uma conjuntura. Afirma o pensador de Meßkirch que “a condição de possibilidade da pertinência localizável de um todo instrumental reside no para onde a que se remete a totalidade de locais de um contexto instrumental” (HEIDEGGER, 2002, p. 150)³². Denomina-se região (“Gegend”) este ‘para onde’ da possível pertinência instrumental, já visualizado no modo de lidar da ocupação, o qual é informado pela circunvisão. Não é esta a única tradução possível: Benedito Nunes traduz “Gegend” por *paragem*. Assinala também (1992, p. 95) que “...como espaço do ser-à-mão, a paragem deriva do ser-no-mundo; o Dasein, que é espacial, constitui o ponto de origem do espaço relacional, geométrico e cósmico...”.

Enfim, para que a indicação e encontro de locais dentro de uma totalidade instrumental disponível à circunvisão sejam possíveis, é preciso que já se tenha descoberto previamente uma região. Esta orientação regional da multiplicidade de locais do que está à mão constitui o circundante, pois os entes que vêm ao nosso encontro no mundo circundante estão justamente em torno de nós. Nunca, pois, nos é dada uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente dadas. *Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão* (HEIDEGGER, 1993, p. 103)³³. Assim, nos exemplos de Heidegger, o local ‘em cima’ é o local no ‘teto’, o ‘embaixo’ é ‘no chão’, e assim por diante. Todos os ‘onde’ são descobertos e interpretados na circunvisão, pelos meios do modo de lidar cotidiano, e não em uma leitura abstrata de

³² Reproduz-se, neste ponto, a tradução brasileira, dada a dificuldade de verter o vocabulário heideggeriano e o fato de que a versão expressa bem a idéia-força do texto.

³³ “Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhandenen noch verhüllt”.

medições do espaço.

Regiões não se formam, portanto, a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, formando-se a partir da circunvisão advinda da ocupação. A ocupação do *Dasein* descobre previamente as regiões em que, cada vez, está em jogo uma conjuntura decisiva. A descoberta prévia das regiões também está determinada pela totalidade conjuntural em que se libera o ente disponível intramundano *enquanto aquilo que vem ao encontro*.

Diz Heidegger que a disponibilidade intramundana prévia de cada região possui um sentido ainda mais originário que o ser do ente disponível intramundano, qual seja, o carácter de familiaridade que não causa surpresa. Aliás, essa familiaridade só se torna visível no modo da surpresa: a região torna-se acessível, muitas vezes, quando alguma coisa não está em seu local. O espaço que, no ser-no-mundo da circunvisão, descobre-se como espacialidade do todo instrumental, pertence sempre ao próprio ente como seu local. O mero espaço está entranhado, diz Heidegger, *fragmentou-se em lugares* (1993, p. 104)³⁴.

Sobre a espacialidade do ente disponível intramundano, diz o comentarista (PASQUA, p. 59-60):

Se, num sentido ainda a determinar, o espaço constitui o mundo, tal terá como conseqüência que as coisas que aí se encontram terão igualmente um carácter especial. Assim, encontramos junto a nós o ente-à-mão. Mas esta proximidade não é unicamente de ordem espacial, ela releva igualmente da preocupação do *Dasein* que se orienta na direcção em que o ente utilizável deve ser procurado. Trata-se dum espaço de ordem qualitativa, não geométrica: espaço feito de direcções não de dimensões, de lugares não de pontos. Nele determinam-se caminhos, não se medem distâncias. Em suma, a sua topografia releva exclusiva da preocupação. Estas determinações espaciais, tal como acabam de ser descritas, exprimem o aspecto dinâmico da existência. A existência é um deslocamento, um desalojamento. O ser do *Dasein* ek-siste, ele sai permanentemente de si para se encontrar num mundo que se abre à sua passagem e lhe fornece os instrumentos duma estadia precária.

Os utensílios têm o seu <<lugar para>> uma utilização possível, no interior dum conjunto de utensílios disponíveis no mundo que rodeia o *Dasein*. O <<lugar>> ocupado pelo ente disponível à-mão não é de ordem geométrica, isto é, abstracta; ele é o lugar <<para onde>> o *Dasein* se dirige para encontrar o utensílio, aí onde ele se encontra. Este <<para onde>> determina o que Heidegger denomina <<região>> (Gegend). A região é a zona no seio da qual se repartem os lugares. A análise de Heidegger visa mostrar que o espaço não é apreensível

³⁴ “Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert”.

independentemente do ente que o ocupa. O espaço não é *a priori*, não se revela senão pelo desaparecimento dum objecto que deixa repentinamente um lugar vazio. O *Dasein* preocupado descobre, não um espaço, mas lugares para os entes: <<*O espaço fragmentou-se em lugares.*>> Esta fragmentação não significa separação dos lugares entre si, porque se produz sempre na totalidade do mundo, onde tudo está ligado a tudo pelo próprio movimento que faz sair o ser do ser.

A espacialidade que aqui é examinada dispõe, porém, de sua própria unidade por meio da totalidade conjuntural do que está à mão. Destarte, o mundo circundante não se orienta em um espaço previamente dado, mas a sua disponibilidade intramundana articula – na significância (“*Bedeutsamkeit*”) – o contexto conjuntural de uma totalidade específica de locais, referidos e informados pela circunvisão. Cada mundo sempre descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence.

4.3.2. A espacialidade do ser-no-mundo

Ao atribuir espacialidade ao *Dasein*, Heidegger tira as últimas conseqüências de sua tese, ligando tal atributo ao próprio modo de ser do *Dasein*. Em sua essência, a espacialidade do *Dasein* não é um ente simplesmente existente; como o *Dasein* está-no-mundo e é-no-mundo, a espacialidade daí advinda – para a ocupação com os entes intramundanos – só pode partir desse ser-em. A espacialidade desse ser-em apresenta-se com os atributos de des-distanciamento³⁵ (“*Ent-fernung*”) e direcionamento (“*Ausrichtung*”).

O des-distanciamento descobre a distância (proximidade). Esta é uma determinação categorial dos entes privados do modo de ser do *Dasein*. Distanciamento, por sua vez, é um existencial, pois apenas se faz possível quando se descobre para o *Dasein* a distância entre os entes é que se fazem acessíveis os distanciamentos. Des-distanciar, pois, é

³⁵ Para o termo, várias são as versões sugeridas: *é-loignement*, a-fastamento, etc. As traduções em línguas neolatinas não conseguem, em regra, acompanhar o giro lingüístico do alemão. Assim, a tradução mais literal teria de ser des-distanciamento ou des-afastamento. Acabamos por escolher a primeira dessas versões (des-distanciamento), por considerar que a tradução constante da edição brasileira (dis-tanciamento) não explicita convenientemente a natureza do fenômeno que se quer examinar.

acima de tudo uma aproximação dentro da circunvisão, *i.e.*, trazer para a proximidade (no sentido de apontar, ter à mão). Esse caráter de aproximação está presente também em outras atitudes de descobrir os entes, pois, afirma Heidegger (1993, p. 105), *no Dasein reside uma tendência essencial de proximidade*³⁶.

Desta forma, todos os modos de aumentar a velocidade de aproximação e superação da distância (como nas telecomunicações, exemplo utilizado por Heidegger), ocorre o des-distanciamento do mundo. No des-distanciamento, a avaliação da distância não é feita como intervalo, mas em determinações próprias, compreensíveis para modo de ser cotidiano do *Dasein*. Por conseguinte, o *Dasein* não atravessa um trecho do espaço como uma coisa corpórea simplesmente existente, pois a aproximação e o des-distanciamento são sempre modos de ocupação com os entes intramundanos. Segundo o exemplo contido no § 23 de *Ser e Tempo*, um caminho ‘objetivamente’ mais longo pode ser mais curto que um caminho muito curto, o qual talvez seja uma ‘difícil caminhada’.

É nesse ‘apresentar-se’ (“Vorkommen”) que cada mundo está propriamente à mão. Os intervalos objetivos de coisas simplesmente existentes não coincidem com a distância e o estar próximo do ente disponível intramundano. Dir-se-á, talvez, que tais avaliações e interpretações são ‘subjetivas’, especialmente quando confrontadas com a natureza ‘objetiva’ dos intervalos entre as coisas. Trata-se, porém, salienta Heidegger, de uma ‘subjetividade’ mais afeita à ‘realidade’ do mundo, nada tendo a ver com uma arbitrariedade ‘subjetiva’. Segundo Heidegger (1993, p. 106), *o des-distanciamento guiado por uma circunvisão na cotidianidade do Dasein descobre o ser-em-si do ‘mundo verdadeiro’, isto é, de um ente junto ao qual o Dasein, existindo, já sempre está*³⁷.

Orientando-se pelas distâncias enquanto intervalos medidos, encobre-se a espacialidade originária do ser-em. Porque o *Dasein* é essencialmente espacial, segundo os

³⁶ “*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*”.

³⁷ “*Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der ‘wahren Welt’, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist*”.

modos do des-distanciamento, o lidar com as coisas sempre se mantém em um ‘mundo circundante’. É a ocupação guiada pela circunvisão que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão. Note-se: quando o *Dasein*, em suas ocupações (“Besorgen”), aproxima de si alguma coisa, isso não quer dizer que a tenha fixado em uma posição espacial que apresente menor intervalo em relação a seu corpo. A aproximação se dá no âmbito da circunvisão, e não se orienta pela ‘coisa-eu’ dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação.

Como ser-no-mundo, o *Dasein* se mantém essencialmente em um des-distanciar (“Ent-fernen”), mas nunca pode cruzar esse des-distanciamento – pode apenas transformá-lo³⁸. O *Dasein*, em sua espacialidade, existe segundo o modo de descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar em um contínuo distanciamento com os entes que vêm ao seu encontro no espaço. Assim, conforme Heidegger, o *Dasein* é essencialmente des-distanciamento (“Ent-fernung”), e por isso mesmo, espacial.

O outro caráter do *Dasein*, em seu ser-em, é o direcionamento (“Ausrichtung”). Toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, e a ocupação exercida na circunvisão é um des-distanciamento direcional. É deste direcionamento que nascem as direções fixas de esquerda e direita. Heidegger não aborda o problema da espacialização do *Dasein* em sua ‘corporeidade’ (“Leiblichkeit”)³⁹, encarando a questão a partir da problemática do ser-no-mundo. Aqui tem lugar a crítica de Kant: o senso de distinção entre esquerda e direita reside não no ‘puro sentimento de diferença’ entre os lados,

³⁸ O tema merece detalhamento. Conforme o referido § 23 de *Ser e Tempo*, a espacialidade do *Dasein* não se determina pela indicação da posição em que uma coisa corpórea é simplesmente existente. O *Dasein* também ocupa um local, mas de forma distinta; ocupar significa distanciar o ente disponível intramundano do mundo circundante. O *Dasein* compreende o ‘aqui’ a partir do ‘lá’ do *Umwelt*, sendo que o aqui expressa o estar-junto de ser que produz des-distância. Assim, o *Dasein* nunca está ‘aqui’, mas sempre ‘lá’, de onde retorna para o ‘aqui’. É isso que Heidegger tem em mente quando alude à particularidade fenomenal (*phänomenalen Eigentümlichkeit*) inerente à estrutura do des-distanciamento, própria do ser-em.

³⁹ Para uma abordagem da problemática espacial do *Dasein* pelo prisma do corpo, é interessante a obra de Didier Franck, *Heidegger e o problema do espaço*. Segundo aquele autor, o corpo de carne e a vida não são constituídos pelo tempo, e o problema da encarnação exige que sejam repensados o ser do homem, as relações do homem com o ser e do ser com o homem.

mas no fato de o *Dasein* estar, desde sempre, em um mundo juntamente com esse ‘puro sentimento’.

Assim, o direcionamento pela direita e esquerda baseia-se no direcionamento essencial do *Dasein*, que, por sua vez, determina-se também pelo ser-no-mundo. Kant, ao tratar do tema da orientação, ressalta apenas que esta necessita de um ‘princípio subjetivo’, no sentido de um princípio *a priori*. Heidegger interpreta esse *a priori* como o ser-no-mundo, no qual se funda o direcionamento. O *a priori* ‘subjetivo’ do ser-no-mundo nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo, como é o caso do sujeito segundo a filosofia transcendental kantiana.

Novamente, leciona o comentarista sobre a temática (PASQUA, p. 61-62):

A diferença entre a espacialidade do ente intra-mundano e o *Dasein* encontra-se na função espacializante deste último. O *Dasein* está no espaço de forma preocupada, isto é, activa. Ele orienta-se no mundo aproximando-se do lugar de cada utensílio. Esta aproximação é <<*a-fastamento*>> (Ent-fernung), uma supressão da distância, uma negação do longínquo. Um utensílio não se aproxima dum utensílio, nem um lugar dum lugar, só o *Dasein* efectua a aproximação: <<O *Dasein* é essencialmente *a-fastamento*, ele é o ente que, enquanto tal, permite ao ente ser encontrado na proximidade.>> Esta tendência para suprimir toda a distância que o separa dos entes é uma actividade essencial ao ser do *Dasein*.

Este procura aproximar e integrar no seu mundo circundante o máximo de objectos possíveis esta tendência é Existencial. Ela caracteriza a civilização moderna. Por exemplo, os recordes de velocidade, as invenções como o caminho-de-ferro, o telégrafo, o telefone, o rádio, o automóvel, o avião, etc., permitem suprimir as distâncias, agir sobre um objecto afastado como se ele estivesse próximo. Dizendo <<*aqui*>>, o *Dasein* não designa um lugar no espaço, mas aquilo junto do qual está. E como ele está sempre fora de si, ele muda constantemente de aqui. Ele orienta-se para os entes de que necessita e que aproxima de si <<*a-fastando-os*>>: <<O *Dasein* entende o seu “*aqui*” a partir dum “*ali*” do seu mundo circundante. O *aqui* não designa o “*onde*” dum ente subsistente, mas o estar junto de..., característico dum ser que *a-fasta* simultaneamente com seu acto de *afastar*. A espacialidade do *Dasein* é tal que o *Dasein* nunca está, à partida, *aqui*, mas *ali*; e é deste *ali* que ele retorna ao seu “*aqui*”, de tal forma que ele interpreta o estar junto de... da sua preocupação, em função do que está “*ali*” à-mão.>>

A espacialidade do *Dasein* caracteriza-se, pois, pelo facto de aproximar e situar, isto é, de organizar esta aproximação. O *Dasein* aproxima situando, indicando regiões por meio de signos. Podemos afirmar que a espacialidade não é subjectiva e *a priori*, como o pensava Kant, ela é inerente ao ser-no-mundo. Assim, a esquerda e a direita não são determinações subjectivas, mas direcções num mundo já presente. *Afastamento* (Entfernung) e *organização* (Ausrichtung) são, assim, características específicas da espacialidade do *Dasein*. Elas determinam a acção espacializante do ser-no-mundo.

Destarte, des-distanciamento e direcionamento enquanto características constitutivas do ser-em determinam a espacialidade do *Dasein* no espaço intramundano, guiado pela circunvisão advinda das ocupações (HEIDEGGER, 1993, p. 110)⁴⁰. Os dados assentados permitem levar a cabo o trajeto, iniciando o exame da espacialidade do *Dasein* e do problema ontológico do espaço, avançando no exame do § 24 de *Ser e Tempo*.

4.4. A espacialidade do *Dasein* e o espaço

Cumpra agora, pois, analisar, de maneira específica, o problema ontológico do espaço e a espacialidade do *Dasein*, com ênfase nesta última. Percorrer-se-á a seguinte trilha: em primeiro lugar, uma explanação acerca do § 24 de *Ser e Tempo*, à semelhança do que foi realizado acerca dos §§ 22 e 23, *i.e.*, uma dissertação sobre o conteúdo daquele tópico da obra examinada, temperada por comentários de intérpretes autorizados. Após, prosseguir-se-á em uma breve tentativa de interpretação e crítica da posição de Heidegger. Seguir-se-á uma explanação da teorização de Heidegger sobre o espaço e a espacialidade como resultado da aplicação do método fenomenológico no contexto de *Ser e Tempo*. Por derradeiro, evocar-se-á a raiz kantiana da construção teórica de Heidegger, conforme a chave de leitura estabelecida desde o início.

4.4.1. O § 24 de *Ser e Tempo*

Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* já descobriu um ‘mundo’ em cada passo. Consiste esse descobrir ou desvelar (“Entdecken”), fundado na mundanidade do mundo, em uma liberação dos entes em uma totalidade conjuntural. O ser-no-mundo é espacial, dentro de

⁴⁰ “Ent-fernung und Ausrichtung bestimmen als constitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins, besorgend-umsichtig im entdeckten, innerweltlichen Raum zu sein”.

uma circunvisão, tanto nos modos de des-distanciamento quanto de direcionamento, porque o que se acha à mão no mundo circundante pode vir ao encontro em sua espacialidade. A liberação de uma totalidade conjuntural é, pois, uma liberação da pertinência espacial do que está à mão.

Segundo Heidegger, o espaço assim aberto com a mundanidade do mundo ainda não tem nada a ver com o puro conjunto de três dimensões. Nessa abertura imediata, o espaço enquanto continente de uma ordem métrica permanece ainda velado. Aborda-se a espacialidade em uma perspectiva fundada no ser-no-mundo, referenciada na região, informada pela circunvisão, no seio de uma totalidade conjuntural.

O ‘deixar e fazer vir ao encontro’, constitutivo do ser-no-mundo dos entes intramundanos, é um ‘dar-espaço’ (“Raum-geben”). Esse ‘dar-espaço’, que também se pode nomear ‘arrumar’ (“Einräumen”) ou ‘espacear’, na lição de Benedito Nunes (1992, p. 96), que traduziu “einräumt” por ‘espaceia’. Este ‘arrumar’ consiste na liberação do que está à mão para a sua espacialidade (“liberar”, no caso, significa permitir trasladar, separar e colocar objetos numa certa ordem, aproximando-os ou distanciando-os). Este ‘arrumar’ ou ‘espacear’ – uma doação preliminar de sentido – é que descobre os locais determinados pela conjuntura e permite a orientação factual (“faktische Orientierung”) de cada passo. Enquanto ocupação com o mundo em uma circunvisão, o *Dasein* pode tanto ‘arrumar’ como ‘desarrumar’ ou ‘mudar a arrumação’, pois o ‘arrumar’, entendido como um existencial, pertence a seu ser-no-mundo. Com base na espacialidade assim descoberta, no ser-no-mundo, o espaço em si passa a ser acessível ao conhecimento.

A afirmação de Heidegger (1993, p. 111) é bastante é concisa e rica em conseqüências: *o espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço*⁴¹. Ao contrário, afirma, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já

⁴¹ “*Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum*”.

descobriu sempre um espaço, por estar sempre no mundo. Assim, o espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito, em seu ser-no-mundo, considera o mundo ‘como se’ (*als ob*) estivesse no espaço. É o “sujeito”⁴², entendido ontologicamente na perspectiva de Heidegger, o *Dasein*, portanto, que *é espacial em sentido originário*. Assim, o espaço se apresenta como *a priori*; aprioridade significando, nesse contexto, precedência do encontro com espaço (como região) em cada encontro com o ente disponível intramundano do mundo circundante.

Essa espacialidade advinda da circunvisão pode tornar-se objeto da própria circunvisão e ensejar uma tarefa de cálculo e medição (v.g., a construção de uma casa ou a medição de um campo). Pode-se seguir adiante, avançando até a análise abstrata do espaço realizada pelas ciências métricas. Ao referir esse itinerário que leva da circunvisão à abstração do espaço puro, Heidegger pretende apenas fixar ontologicamente a base fenomenal em que se apóiam a descoberta e elaboração temática do espaço puro.

Ora, a descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza (“neutralisiert”) as regiões do mundo circundante, reduzindo-as a puras dimensões. O mundo perde a sua especificidade de circunstâncias, o conjunto de totalidade locais transforma-se em um sistema impessoal de coordenadas, o mundo como um todo instrumental perde seu espaço, reduzindo-se a um contexto de coisas extensas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza vem marcado, pois, por uma desmundanização (“Entweltlichung”) da determinação mundana do ente disponível intramundano.

Comentando a temática, diz novamente Pasqua (p. 62-63):

O *Dasein*, como acabamos de ver, alcança os entes na sua espacialidade, graças à sua acção espacializante. Ele situa cada utensílio num lugar, organizando o conjunto a que cada utensílio pertence. Ele move-se no mundo como num campo de jogo em que as relações em combinam segundo o sistema que escolhe. O mundo surge, assim, como um todo móvel, um campo de mutações, onde um << aqui >> e um << ali >> determinam uma << totalidade ligada mas não rígida >>. Estas análises

⁴² Heidegger grafa *Subjekt* entre aspas, para apontar claramente que o uso que faz da terminologia haurida da metafísica da subjetividade é invadida, em *Ser e Tempo*, por um novo conteúdo semântico, fundado no *a priori* existente (o ser-no-mundo), ou seja, em um novo paradigma de validade.

permitem concluir que <<o espaço não está tanto no sujeito como o mundo está no espaço>>. O que se compreende se nos lembrarmos que na filosofia de Heidegger nada é dado como coisa inerte e não agente. Tudo ek-siste. O espaço está no mundo, no sentido em que ele é constitutivo do ser-no-mundo. E ele não está no sujeito porque não há em nós um espaço que projectaríamos, de seguida, para fora de nós. O *Dasein*, com efeito, está sempre fora de si, preocupado no mundo e deixando-se absorver pelos seus interesses.

Assim, o espaço não está nem em si, nem no sujeito. Mas será possível compreender um espaço que não seja nem objectivo, nem subjectivo? Sim, porque o *Dasein* é <<espacializante>>. O *Dasein* abre o espaço para permitir o seu encontro com os entes. O espaço não é, portanto, um elemento ontológico primordial do ente, nem um elemento fundamental do mundo: <<Não se trata de encontrar no fenómeno do espaço a determinação ontológica única, ou mesmo primária, do ser intramundano. Muito menos constitui o espaço o fenómeno do mundo, não sendo a espacialidade concebível senão com base no mundo [...] de tal modo que o espaço co-constitui o mundo de acordo com a espacialidade essencial do *Dasein* considerado na sua constituição fundamental de ser-no-mundo.>>.

De acordo com seu ser-no-mundo, o *Dasein* já sempre dispõe previamente, de forma implícita, de um espaço já descoberto. Isso diz algo sobre o ser do espaço? Ora, o fato de o espaço se mostrar essencialmente em um mundo não decide sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ser “vorhanden” nem “zuhanden”; da mesma forma, não possui o modo de ser do *Dasein*. Ou seja, em linguagem cartesiana, nem *res extensa*, nem *res cogitans*.

Como caracterizá-lo, então?

Para buscar a solução dessa aporia, Heidegger remete à questão do ser, afirmando que o problema decorre de uma falta de clareza de princípio acerca de sua interpretação ontológica. Para ele, o decisivo para uma boa compreensão ontológica consiste em libertar a questão sobre o ser do espaço dos conceitos ontológicos disponíveis no acervo da metafísica ocidental. A que a espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra *também* um constitutivo do mundo – embora não seja, como alerta Heidegger (1993, p. 113), nem a única nem a determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos – de acordo com a espacialidade essencial do *Dasein*, no que respeita à sua *constituição fundamental de ser-no-mundo*. Sobre o tema, diz Benedito Nunes (1992, p. 96):

O Dasein habita o recuado espaço originário, irreduzível a uma localização simples e não encerrado num sujeito. A espacialização (Einräumen), que acompanha toda “busca do tempo perdido”, e pela qual se anuncia o fenômeno decisivo e ainda mais primitivo da temporalidade (Zeitlichkeit), é ontologicamente, o rasgo de abertura do Dasein como ser-no-mundo.

O espaço apresenta-se, pois, ao mesmo tempo, como co-pertencente ao mundo e ao *Dasein* e co-constitutivo de ambos. No âmbito do mundo e, também, no contexto de um ser-no-mundo espacializante, o espaço demonstra sua constituição ontológica complexa, sendo (à semelhança de outros conceitos do tratado de 1927) um conceito incompleto, ainda em formação. Parece evidente que Heidegger não pretendeu esgotar a temática do espaço e da espacialidade. Pretendeu antes, como acima referido, iniciar uma liberação da questão sobre o ser do espaço dos conceitos ontológicos disponíveis no acervo da metafísica ocidental. Afastando a tradição cartesiana e trazendo o espaço para o âmbito do ser-no-mundo e, conseqüentemente, para a esfera do *Dasein*, Heidegger apontou o caminho para um novo estudo desta temática.

4.4.2. Interpretação e crítica da abordagem de Heidegger

Em sua trajetória argumentativa, Heidegger parece considerar que as teorias sobre o espaço até então elaboradas (relacional / objetivo, Descartes / Kant) estão ainda radicadas na dicotomia metafísica entre sujeito e objeto. À semelhança do restante de sua reflexão filosófica, e na esteira do que virá posteriormente, Heidegger busca o terreno anterior à dicotomização metafísica, *i.e.*, em termos kantianos, a *condição de possibilidade* de ambas as concepções de espaço, tanto subjetivo quanto objetivo.

Da mesma maneira que Kant, Heidegger afirma o caráter humano do espaço, e, de certa forma, o seu papel como condição de possibilidade para a experiência. Todavia, ao contrário de Kant, que considera o espaço como uma forma pura da intuição – ou seja, uma

característica *a priori* de nosso aparelho cognitivo –, Heidegger pensa o espaço a partir do elemento fundacional da reflexão de *Ser e Tempo*: o ser-no-mundo. Girando sua análise em torno desse novo transcendental, Heidegger intenta escapar à dicotomia sujeito-objeto, centrando o estudo na espacialidade das atividades pré-reflexivas do homem concretamente situado, como caminhar e procurar coisas. Fundada no ser-no-mundo, a concepção heideggeriana move-se, de forma conseqüente, de uma noção abstrata de espaço para um campo em que predomina nitidamente a *espacialidade da ação do Dasein*⁴³.

Ora, justamente porque Heidegger descreve essa espacialidade da ação sem pressupor a noção de espaço objetivo (e, por conseguinte, sem pressupor um sistema de coordenadas espaciais) é que sua teorização acerca do espaço parece tão intrincada. Como no restante do tratado de 1927, mas de forma especialmente aguda com relação a este tópico, o pensador tem que literalmente reinventar um vocabulário e uma terminologia adequados à tarefa. Como pensar a distância sem referência ao sistema métrico, por exemplo? A linguagem heideggeriana tem de dar conta de novos instrumentos para pensar a espacialidade (“Gegend”, “Ent-fernung”, etc.) do ponto de vista do *Dasein*.

Por outro lado, é claramente rejeitada a teoria do espaço absoluto, que o concebe como um ente autônomo, independente. Há, porém, algo de relacional na construção de sua teoria do espaço. Embora não reduza a análise do espaço à relação entre entes físicos, Heidegger “trata o espaço co-extensivamente a nossas ações quotidianas, ou o que Heidegger chama de ‘estrutura de cuidado’” (ARISAKA, 1995). “Gegend”, “Ent-fernung” e “Ausrichtung” são apenas as formas pelas quais o *Dasein* existe como cuidado (“Sorge”), juntamente com a temporalidade. Assim, a espacialidade descreve a relação do *Dasein* com os entes intramundanos, não havendo espaço “além” dessa espacialidade do ser-no-mundo.

⁴³ Neste ponto, há quem afirme que a teoria heideggeriana do espaço é uma teoria do espaço “vivido” ou do espaço fenomenológico. O exame da espacialidade a partir do uso do corpo seria um bom exemplo desse espaço “vivido” (a aproximação à noção husserliana de “mundo vivido” é evidente). O tema de uma “espacialidade do cuidado” em termos fenomenológicos será tratado logo adiante.

Como afirmado em *Ser e Tempo*, nem o *Dasein* nem os entes existem independentemente uns dos outros em um espaço “vazio”, mas o *Dasein* é essencialmente espacial.

Poder-se-ia objetar que a solução heideggeriana recai no psicologismo, sendo apenas mais uma maneira – sobremaneira complexa, aliás – de fundar o exame do espaço em dados subjetivos ou internos. É possível refutar o argumento de duas formas (na exposição do tema, segue-se ARISAKA, 1995).

Primeiro, pode-se argumentar no sentido de que a análise heideggeriana do espaço não é psicológica, visto que não pressupõe ‘estados internos’ ou ‘psicológicos’ radicados em uma ‘mente’ que existiriam independentemente das ações no mundo prático ou prioritariamente a elas (ou ao próprio espaço). Heidegger parte de uma posição inteiramente distinta, pois a prioridade é dada a um *framework* fundado, como antes dito, nas ações que se desenvolvem no mundo prático. O ser-no-mundo é o ponto de princípio, não a noção de “mente”. Não se habita mais o território da filosofia da consciência, abandonada que foi em favor de um novo paradigma, um novo transcendental, um novo *a priori*.

Segundo, é possível também aludir ao fato de que um *approach* psicologista pode revelar várias ‘experiências internas’ do espaço, mas não consegue explicar a natureza do espaço, sua constituição ontológica, por assim dizer. A exposição da natureza mesma da espacialidade, conforme se deduz da argumentação heideggeriana (em uma chave de leitura kantiana, evidentemente), só pode ser alcançada pela busca das condições para essa experiência espacializante. Esta não se resume às referidas ‘experiências internas’, ao psicologismo, mas ao *fundamento* de tais experiências. Ora, conforme visto anteriormente, a raiz da reflexão de Heidegger está centrada no mundo prático. Antes de qualquer registro psicologista, há o *a priori* existente, o ser-no-mundo.

Outra objeção – de ordem distinta – que se poderia levantar contra a formulação é a mesma que reiteradamente se tem levantado contra todo o *opus* heideggeriano:

a de que seria de caráter anti-científico, hostil à ciência moderna ou, no mínimo, indiferente às formulações científicas do tempo presente. Ora, por mais que Heidegger pareça derrapar, em sua linguagem, para uma abordagem hostil à ciência moderna, mormente em sua reflexão posterior, marcada pela crítica da técnica, não parece ser esse o caso de sua abordagem do fenômeno do espaço. Ao contrário, como afirma expressamente, pretende apenas “fixar ontologicamente o solo fenomênico em que se apóiam a descoberta e elaboração temática do espaço puro” (HEIDEGGER, 1993, p. 112)⁴⁴. Como salienta Benedito Nunes (1992, p. 96), ao examinar o espaço e a espacialidade em um contexto de “Raum-geben” e de “Einräumen”, Heidegger está apenas expondo a perspectiva de ação do *Dasein* em um espaço de ordem existencial e qualitativa, “de que o espaço homogêneo e geométrico é o esquema abstrato”.

O que sobressai das passagens acima reproduzidas é o *caráter complementar à ciência* que a reflexão enseja. Partindo do método fenomenológico tal como o concebia ou interpretava, Heidegger simplesmente assinalou como o homem (ou seu ‘dublê’ ontológico, o *Dasein*) chega à percepção do espaço, dentro de um quadro de cotidianidade e circunvisão, fundado na sua condição de ser-no-mundo. Como ele próprio assinalou, a partir daí pode-se evoluir para uma eventual tematização do espaço puro – inclusive no plano científico, não temos medo de afirmar. Nada em sua reflexão infirma a abordagem abstrata da ciência, pois o que é atacada é a errônea percepção de que se deve partir primeiramente da abstração. Segundo a formulação heideggeriana, conforme a premissa de que a essência do *Dasein* está em sua *existência*, parte-se desta para eventualmente chegar à abstração. São duas ordens de análise do espaço: uma qualitativa e existencial, que é a precedente, primordial, estabelecida ao nível das estruturas do *Dasein*; a outra, geométrica e abstrata, que é posterior, ao nível das ciências.

⁴⁴ “Innerhalb ihrer Problematik sollte lediglich der phänomenale Boden ontologisch fixiert werden, auf dem die thematische Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes ansetzt”.

O tipo de pesquisa encetada pela ciência não está, portanto, ao mesmo nível da análise do tema ao nível das estruturas de ocupação do *Dasein*. À ontologia fundamental, direcionada à questão do ser, incumbe estabelecer a base para as várias ontologias “regionais”, *i.e.*, dos vários segmentos do ser; providenciando, da mesma forma, uma base filosófica firme para as ciências – note-se, aliás, o quanto Heidegger ainda partilhava com Husserl no que toca aos propósitos da pesquisa filosófica (DOSTAL, 1993, p. 152). A elaboração científica, abstrata, carece da riqueza analítica ligada à existencialidade, pois escapa – ainda que parcialmente – à esfera do mundo prático, ou seja, o mundo em que habitamos desde sempre, no qual estamos engajados antes mesmo de qualquer atividade teórica ou filosófica. Quando ocorre a ‘ordinarização’ ou o ‘esvaziamento’ do mundo prático é que principia a análise científica tal como a conhecemos, tendente à abstração e à ‘descontextualização’ no exame dos entes intramundanos.

Nesse sentido, veja-se o magistério de Hall (1992, p. 96):

We are not always at work or in the midst of practical activity, not always characterizable in term of making use of equipment in order to, and so on. And there are special kinds of practice, such as those involved in science, which seem to require a kind of just looking and seeing in order to achieve their own special purposes. The point is, however, that if we take the relational context of practical activity as basic, the modifications required to reach the theoretical point of view are intelligible in terms of a lessening of practical interest and concern or the substitution of special limited interests and concerns for the ordinary everyday ones, and the resulting decontextualization (or minimal contextualization) of the everyday world. Heidegger not only traces the route from the ready-to-hand to the present-to-hand in this way, he also shows how the space (“existential space”) of practical activity can undergo a similar transformation and become objective space (BT 146-7). In Division II of *Being and Time* he attempts to tell the same story with respect to “existential” and objective time. If all of this is correct, the ready-to-hand and its practical world enjoy a priority over the present-at-hand and the theoretical world in terms of intelligibility or explanatory self-sufficiency, and Heidegger takes this to be equivalent to priority in the logical, ontological and epistemological senses.

Não há, pois, nenhuma incompatibilidade do programa de *Ser e Tempo* com as pesquisas científicas, pois operam em planos distintos e, ao mesmo tempo, complementares. São esferas separadas, mas interligadas: o plano da analítica existencial e da atividade do

Dasein, em que os objetos estão primordialmente “zuhanden”; e o plano da análise abstrata e científica, mais ‘raso’, em que os objetos estão “vorhanden”. A prioridade ontológica do primeiro plano, da esfera da existencialidade humana, é evidente, e é nesse nível que se radicam as “fundações” do projeto heideggeriano, tal como concebido no tratado de 1927. A analítica existencial é o núcleo duro da ontologia fundamental; a partir daí, quanto mais ‘rarefeita’ a análise do mundo prático do *Dasein*, quanto mais se caminha em relação ao mundo objetificado, mais se adentra no domínio das ciências.

4.4.3. O espaço nos marcos do método fenomenológico

Os §§ 22-24 de *Ser e Tempo* também podem ser examinados na perspectiva da aplicação do método fenomenológico, tal como Heidegger o compreendia, ao tema do espaço. Voltando-se, conforme a máxima fenomenológica, para a “coisa mesma” – no caso, o espaço – o pensador empreende uma busca da conceituação fenomenológica do tema examinado. Assim, procura examinar o ser que o constitui, na busca da essência do fenômeno do espaço em sentido fenomenológico. Intenta *desencobrir* o conceito de espaço, livrando-o do peso da tradição cartesiana, que aprisiona, na visão de Heidegger, o tema do espaço e da espacialidade em uma visão matematizante e geometrizante, advinda da concepção de mundo como *res extensa*. Para desvelar o espaço, o filósofo tenta afastar os entulhos que a metafísica deixa em seu caminho, afastando o λόγος que considera “falso” – a abordagem de Descartes, que, para Heidegger, propõe o ente *pelo que ele não é* – instigando uma percepção do tema mediante o acesso do que entende serem características originárias, primordiais, do fenômeno estudado.

Expondo o φαινόμενον do espaço como tema integrante da investigação do conceito de mundo, Heidegger o encaixa em meio à problemática da disponibilidade intramundana e dos entes simplesmente existentes, ou seja, conecta o tema à

instrumentalidade. É o *Dasein* que “percebe” e “vive” o espaço e a espacialidade, e é por isso que o pensador enuncia a questão do espaço a partir do *a priori* do ser-no-mundo, constituição ontológica fundamental do *Dasein*. É nessa perspectiva que Heidegger estrutura o λόγος “verdadeiro”, articulando o discurso sobre o espaço a partir do *Dasein* engajado no mundo, na medida em que tal ente, realizando a possibilidade do existir, promove uma auto-interpretação espontânea da existência, examinada pelo filósofo em uma analítica da existencialidade da existência (1993, p. 38)⁴⁵ – a *analítica existencial*.

Esse λόγος “correto”, esse *deixar ver e fazer ver* o espaço e a espacialidade, levado a cabo com rigor metódico, conforme a máxima fenomenológica do retorno “às coisas em si mesmas” (“zu den Sachen selbst”), produz seus resultados. A pesquisa fenomenológica, como visto, é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve servir como tema da ontologia; assim, procura deixar ver o φαίνόμενον tal como se mostra a partir de si mesmo. Ao cabo, a ontologia fenomenológica do espaço e da espacialidade demonstra uma *espacialidade do cuidado*. O próprio Heidegger afirma textualmente, ao final de *Ser e Tempo*, em seu § 70, recapitulando a explanação inicial sobre o espaço, que o *Dasein* somente pode ser espacial como cuidado (1993, p. 367)⁴⁶. Fenomenologicamente, Heidegger chega às conclusões antes referidas: nem o *Dasein* está dado no espaço, nem o espaço se reduz ao *Dasein*.

A ontologia complexa do espaço advém do exame fenomenológico do tema. Ao pesquisar a natureza do espaço (ou, em termos ontológicos, o seu ser), propõe o enigma conceitual – o espaço não precisa ser “vorhanden” nem “zuhanden”; da mesma forma, porém, não possui o modo de ser do *Dasein*. O *Dasein* toma, agarra, literalmente introjeta o espaço, fazendo com que sua espacialidade seja diferente daquela correspondente às demais coisas extensas, não apenas pela possibilidade de cognição e representação do espaço, mas porque,

⁴⁵ “...einer Analytik der Existenzialität der Existenz”.

⁴⁶ “Räumlich wird das Dasein nur *sein* können als Sorge...”.

de forma primordial, o espaço não está no “sujeito” nem o mundo está no espaço. Na perspectiva da interpretação ontológica da existencialidade, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já descobriu sempre um espaço, por estar sempre no mundo.

Destaque-se aqui também o papel da técnica metodológica dos indícios formais, intimamente ligada à fenomenologia transcendental. Como antes visto, o indício formal é uma antecipação da explicação fenomenológica, um “chamar a atenção” para os fenômenos da vida fática, sem o qual não haveria acesso aos fenômenos originários. É uma técnica de desencobrimento inicial dos fenômenos que se apresentam velados – como, por exemplo, o espaço, “entulhado”, na visão de Heidegger, pelo peso da tradição cartesiana. Os indícios formais estão ligados à pré-compreensão com que atuamos na vida fática. Destarte, como já assinalado, todo construto teórico realizado e concebido mediante uma operação de descrição fenomenológica está inacabado, incompleto, por sua própria natureza de “olhar fenomenológico” das estruturas fundamentais da existência humana.

Assim, se a solução encontrada por Heidegger não é inteiramente perfeita ou completa, a resolução das eventuais lacunas que derivam de tal concepção escapa ao objetivo deste trabalho, até porque tais incertezas derivam, em boa parte, da necessária não-completude dos conceitos formados a partir da aplicação do método fenomenológico exposto no § 7º de *Ser e Tempo*. Importa sim, no presente tópico, assinalar que a investigação ontológica acerca do espaço e da espacialidade se deu justamente nos marcos do aludido método fenomenológico, sendo empreendida com rigor metódico. Os resultados da pesquisa foram regularmente obtidos, estando de acordo com a observação contida no § 8: se a questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia, ela abriga igualmente a *possibilidade de sua mais aguda singularização* em cada *Dasein*. Heidegger deixa para trás toda uma linha de pensamento (a tradição cartesiana e a oposição, fundamental para Descartes, entre *res*

extensa e res cogitans) e constrói novos conceitos de espacialidade e de espaço, profundamente arraigados no *a priori* do ser-no-mundo e na existencialidade do *Dasein*. O fruto de tal atitude está expresso fundamentalmente nos §§ 22-24 da obra, dos quais emergem, a nosso ver, tanto a noção de um *espaço fenomenológico* quanto de uma *espacialidade do cuidado*.

4.4.4. As raízes kantianas da abordagem heideggeriana

Heidegger promove, como foi dito anteriormente, uma forte transformação e renovação no mundo filosófico em seu tratado de 1927, ao pensar a partir de um novo transcendental, o ser-no-mundo, que atrai o fundamento do filosofar para o mundo prático. Essa verdadeira revolução alcança todas as áreas abarcadas por sua pena, inclusive o tratamento do espaço e da espacialidade, concebida esta a partir da ocupação do *Dasein*. Nessa reformulação da abordagem da espacialidade, há, por certo, a ‘recepção’ do acervo da metafísica ocidental, que é ‘destruída’, lapidada e novamente reconstruída, desta vez sob a égide do novo paradigma introduzido por Heidegger.

Embora a polêmica seja travada explicitamente com a ontologia cartesiana, vislumbra-se também o diálogo crítico com a obra de Kant. Em dois momentos a interação é cristalina, deixando à mostra o fio condutor oculto de um diálogo com a filosofia crítica: no § 23, em que há menção explícita à obra de Kant quanto à forma de orientação do homem; e no § 24, com a referência textual ao ‘como se’ (“als ob”), fórmula que faz referência à metodologia filosófica de inspiração kantiana. Diante de tais indícios, é lícito questionar qual o papel do tratamento kantiano da espacialidade no pensamento de Heidegger, e em que medida foi ele ‘repcionado’ em *Ser e Tempo*.

Ora, como dito anteriormente, a noção de condição de possibilidade

desempenha um papel interessante no pensamento heideggeriano. Se, como acentuou Dubois, para Heidegger o mundo está para além do ente, ele é no entanto sua condição de possibilidade, é – e a expressão é muito feliz – a sua condição fenomenalizante (DUBOIS, 2004, p. 31). Se o mundo é ele próprio condição de possibilidade da experiência, o espaço também desempenha papel de base na ocupação do *Dasein*. Justamente porque a espacialidade deve ser pensada a partir do *Dasein*, ela se apresenta como um *a priori* (HEIDEGGER, 1993, p. 111). Este *a priori*, como já explicitado, não diz respeito a uma pertinência prévia a um sujeito como uma forma inata e pura da sensibilidade, como na obra de Kant. Não, esse *a priori* está recebido em novo patamar e encontra-se referido ao ser-no-mundo e à estrutura ontológica da mundanidade, significando que o espaço está previamente presente em cada encontro com o ente disponível intramundano (“zuhanden”) no mundo circundante.

Alphonse de Waelhens (1948, p. 49) já afirmou que o desenvolvimento do conceito do mundo, na obra de Heidegger, não tem outra razão senão demonstrar que o ser do mundo pertence à estrutura da subjetividade. Quando se fala em subjetividade, aqui, é evidente que *não se está a falar na subjetividade clássica* (se assim se pode falar na subjetividade instaurada a partir do programa crítico kantiano), pois o intento radical de Heidegger foi justamente romper com a dicotomia metafísica entre sujeito e objeto. Quando se fala em subjetividade, o que se quer ressaltar é aquilo que ficaria explícito nas lições de 1930 – que o *homem é formador de mundo*, e, portanto, que o ser do mundo só pode estar imbricado no ser do homem, isto é, no ser do *Dasein*.

A subjetividade exposta em *Ser e Tempo* é sumamente distinta da subjetividade segundo o programa crítico kantiano. O “eu” como sujeito absoluto, na *Crítica da Razão Pura*, é uma função lógica e não um ser existente (CAYGILL, 2000, p. 300). Para Heidegger, a subjetividade está expressa no construto *Dasein* para denominar o homem, desde sempre no

mundo e engajado na atividade de utilização dos entes intramundanos em um quadro articulado de significância e sentido. Seu acesso ao mundo e aos “objetos” se dá de forma prática e pré-reflexiva.

Assim contextualizada a larga diferença entre Kant e Heidegger no que toca ao tema da subjetividade, há, ainda que em uma pequena medida, uma ‘subjetivação’ ou ‘antropologização’ do espaço em *Ser e Tempo*, dentro da já referida estratégia de formação dos conceitos na obra de 1927. Como em Kant, o espaço ‘está’ no sujeito que conhece, mas à diferença do pensador de Königsberg, este “sujeito” (sujeito em sentido impróprio, tanto que o próprio Heidegger grifa o termo entre aspas), o *Dasein*, é visto como desde sempre estando-no-mundo. Não se confunde nem um pouco com o espaço como uma intuição *a priori* ou como uma forma *a priori* da sensibilidade da metafísica da subjetividade, sendo, isso sim, um *a priori* que se estabelece a partir da ocupação do *Dasein* no mundo prático.

Como destacado acima, Heidegger afirma o caráter humano do espaço, e o seu papel como condição de possibilidade para a experiência. Ao contrário de Kant, porém, que considera o espaço como uma forma pura da intuição, Heidegger pensa o espaço a partir do elemento fundacional da reflexão de *Ser e Tempo*: o ser-no-mundo, tentando escapar à dicotomia sujeito-objeto e centrando o estudo na espacialidade das atividades pré-reflexivas do homem concretamente situado. Se rejeita a teoria do espaço absoluto, Heidegger, como visto, percebe algo de relacional na sua teoria do espaço, pois nem o *Dasein* nem os entes existem independentemente uns dos outros em um espaço “vazio”, mas o *Dasein* é essencialmente espacial, de uma forma claramente *a priori*.

Assim, a nosso ver, a influência kantiana é evidente, notadamente na formulação de Heidegger de que o espaço não é objetivo, mas contém, em sua essência, referência ao homem (vale dizer, de forma “forçada” e tomando em conta as advertências anteriores: uma referência ao “sujeito”, substituído aqui pela noção de *Dasein*). Kant

argumentou que as noções de ‘esquerda’ e ‘direita’ não podem ser aferidas a não ser com a pressuposição de um ‘eu’ que esteja orientado em relação ao próprio corpo. Orientação é também uma característica essencial da espacialidade fundada no ser-no-mundo; todavia, para Heidegger, orientação não é um problema de “feeling”, estando conectada às ações desenvolvidas no mundo prático. Há aqui a recepção de Kant nos quadros de um novo paradigma: sai o “eu transcendental”, entra o ser-no-mundo como elemento fundacional na análise do espaço e da espacialidade do *Dasein*, *i.e.*, do ser humano. O espaço não é objetivo nem subjetivo, só podendo ser examinado no âmbito do mundo prático.

Acima de tudo, como destacado acima, a raiz kantiana transparece na assunção do espaço e da espacialidade humana como uma estrutura *a priori* na existência. Se o *Dasein* está no mundo, *ele está no espaço* e age de forma espacializante, pré-reflexivamente, no manuseio e no contato com os entes intramundanos. É um *a priori* não mais pensado em termos puramente lógicos de um sujeito a-histórico que conhece o mundo, mas um *a priori* radicalmente ligado ao ser-no-mundo e à estrutura ontológica da própria mundanidade. Reconhecer o espaço e a espacialidade como elementos *a priori* na estrutura mesma da existencialidade constitui um *selo*, uma *chancela inequívoca* a determinar, com inteira clareza, a procedência kantiana do material teórico trabalhado por Heidegger.

Espaço pensado a partir da subjetividade humana (tomada esta como *Dasein*, na maneira já mencionada), pensado como um elemento *a priori*, no quadro de um mundo concebido como condição de possibilidade fenomenalizante – em tudo avulta, segundo nossa leitura, a marca do diálogo crítico com a obra de Kant, fato que, como visto, em duas oportunidades se torna patente. É como se o pensador tivesse apreendido parcela substantiva da abordagem que Kant dá ao espaço, renovando seu fundamento de validade sob um novo paradigma ou transcendental, o ser-no-mundo. Com a adequação semântica assim promovida, o conceito de espacialidade parece fazer um movimento ‘pendular’: de um lado, é

‘antropologizado’ ou ‘subjativado’ de forma talvez mais radical do que a metafísica da subjetividade parecia fazer; de outro, o espaço é inteiramente pensado a partir de um ‘sujeito’, impropriamente falando, *mergulhado desde sempre no mundo prático*. Neste movimento, há, talvez, o espelho do jogo do ser, pano de fundo da reflexão heideggeriana. O ir e vir do conceito de espaço, de forma pendular, acompanha a fluidez da existência humana, expressa na máscara fugidia de velamento e desvelamento do ser.

5. CONCLUSÕES

Ao final deste breve estudo, a matéria examinada pode ser sumariada, avançando-se, também, algumas conclusões de caráter sintético.

5.1. Estabeleceu-se como objetivo desta dissertação o estudo da noção de *espaço* na obra de Martin Heidegger, especificamente no contexto de sua obra mais conhecida, *Ser e Tempo*. Em um texto polarizado pela *questão do ser*, várias das questões clássicas da filosofia foram submetidas a novas abordagens; entre elas, em um contexto próprio, a questão do espaço. A espacialidade recebeu uma formulação específica na reflexão de Heidegger, que tratou o tema de forma estranha à tradição cartesiana. Assim, mesmo não sendo um tema central na sua reflexão filosófica, e ainda não tenha recebido um tratamento completo e acabado, a questão do espaço apresenta indubitável interesse para o estudioso de sua obra.

5.2. O exame de *Ser e Tempo* foi realizado e conduzido por meio de uma chave de leitura específica: buscou-se rastrear a gênese de suas noções de espaço e espacialidade, elucidando a sua relação com a tradição kantiana. É sabido que a obra de Heidegger se constituiu, em parte substancial, em uma relação crítica com a obra de Kant; buscou-se, pois, explicitar esse diálogo no que toca ao tratamento do espaço e da espacialidade. Deste modo, o presente estudo centrou-se na estruturação do espaço e da espacialidade no contexto de *Ser e Tempo*, analisando-se os conceitos segundo a lógica interna de sua formação pelo método fenomenológico, e, por conseguinte, conforme a recepção crítica mantida com o acervo conceitual e metodológico da obra de Kant, especialmente com a *Crítica da Razão Pura*.

5.3. A dissertação foi estruturada de forma linear: após uma apresentação dos objetivos do trabalho, passou-se ao exame da formulação de Kant sobre o conceito de espaço com uma *forma pura* da intuição. Prosseguiu-se com uma breve explanação da recepção de Heidegger às idéias da filosofia crítica de inspiração kantiana e como uma exposição sobre a estratégia de formação dos conceitos em *Ser e Tempo*. Por fim, adentrou-se na análise das noções de espaço e espacialidade em *Ser e Tempo*, principiando por uma exposição do método fenomenológico tal como compreendido por Heidegger e por uma apresentação do conceito de mundo, seguidos por uma exposição e comentário dos §§ 22-24 de *Ser e Tempo*, na forma da chave de leitura estabelecida no princípio deste estudo.

5.4. Destacou-se também a dificuldade de abordar a linguagem de Heidegger, tendo em vista que seu discurso filosófico assume, por vezes, características não-argumentativas e evocativas. Como resultado da ‘destruição’ do acervo da metafísica ocidental e da conseqüente ‘reinvenção’ do vocabulário filosófico, os conceitos e noções de *Ser e Tempo* adquirem significados que se afastam da carga de significação a eles associada na tradição filosófica. Para lidar com essa linguagem, adotou-se o paradigma hermenêutico da co-pertença entre intérprete e texto, afirmando o leitor como *locus* hermenêutico primordial, como lugar privilegiado do sentido. O autêntico *locus* hermenêutico está no intérprete, capaz de efetuar uma leitura como *produção de sentido*. A instituição de uma chave de leitura pelo intérprete constitui, pois, a afirmação de um princípio de compreensão do texto.

5.5. Ainda sobre a linguagem de Heidegger, estabeleceu-se *ab initio* uma linha de tradução e / ou versão dos vocábulos de *Ser e Tempo*. Optou-se, por exemplo, por não traduzir *Dasein* por ser-aí ou ser-o-aí, mantendo-se o termo no original alemão. Quanto aos demais termos do glossário heideggeriano, preferiu-se, em regra, o uso dos termos contidos na

tradução brasileira, ainda que eventualmente passíveis de crítica, tendo em vista a sua difusão nos meios acadêmicos pátrios e a facilidade de imediata compreensão que daí decorre. Todavia, em várias oportunidades, *foram propostas traduções alternativas*, de forma a preservar a força e a integridade das formulações originais de Heidegger.

5.6. A exposição do exame do espaço segundo Kant principiou por uma breve recensão sobre a natureza do projeto crítico como uma *crítica da razão*, assim tomada como uma ponderação sobre os limites do conhecimento humano. O programa crítico, segundo a leitura que adotamos, constituiu-se como o fundamento da teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão. Essa reformulação partiu dos campos da teoria do conhecimento, pois Kant, invertendo o procedimento tradicional da metafísica de seus dias, propôs que a intuição dos objetos fosse vista como regulada pela nossa faculdade de intuição, e não pela natureza dos objetos. Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não haveria como saber algo *a priori* a respeito desta natureza; se, porém, o objeto se regula pela natureza de nossa possibilidade de intuição, é possível um conhecimento *a priori*. Afirma-se então a possibilidade de cognição apenas dos fenômenos (ou seja, das representações), nunca das coisas em si. Pode-se conhecer e legislar sobre a fenomenalidade dos objetos do conhecimento, a maneira tal como os recebemos, mas nunca sobre as coisas em si mesmo consideradas, impenetráveis que são à cognição, dada a impossibilidade de delas obtermos, como frisou Kant, qualquer conhecimento *a priori*.

5.7. Analisando as operações cognitivas do homem, Kant reconhece duas fontes de conhecimento: o *entendimento* e a *sensibilidade*. Uma nos fornece as *intuições* (a maneira pela qual os objetos nos são dados), a outra nos fornece os *conceitos*. Para que os conceitos não sejam vazios, puramente formais, é preciso que se possa ligá-los a uma intuição sensível.

Na sensibilidade, o objeto é dado mediante uma afecção das operações sensitivas; enquanto no entendimento, o objeto é pensado, ou seja, determinado, trata-se de uma operação de construção dos conceitos. Assim, a relação com o objeto por meio das categorias do entendimento chama-se relação pura, *i.e.*, *a priori*. À sensibilidade e ao entendimento soma-se uma terceira operação cognitiva, decisiva para o projeto crítico kantiano: o juízo. Cuida-se de uma operação pela qual se subsume algo segundo certas regras, ou seja, de discernir se algo está incluído ou não em uma regra dada. As condições de possibilidade para aplicar conceitos puros do entendimento aos fenômenos são determinações temporais transcendentais; são tanto conceptuais quanto sensíveis: os *esquemas transcendentais*.

5.8. O *juízo* tem papel central no projeto crítico de Kant. Esta operação complexa que liga sensibilidade e entendimento é o ponto nuclear da crítica da razão empreendida por Kant, que se propõe a analisar o nosso poder de conhecer. Assim, o juízo apresenta-se como uma representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação entre elas, na medida em que constituem um conceito. A crítica kantiana se relaciona à atividade de julgar em diferentes domínios, tendo como *problema fundamental*, segundo a leitura que adotamos, a investigação acerca dos juízos sintéticos *a priori*, conhecimento puro da razão. Como o juízo fornece a matriz de toda a filosofia do Kant tardio, cada uma das três grandes críticas está orientada para a análise de uma determinada classe de juízo: na *Crítica da Razão Pura*, os juízos teóricos; na *Crítica da Razão Prática*, os juízos práticos; e na *Crítica do Juízo*, os juízos teleológicos e estéticos.

5.9. Viu-se também que a situação não se resume às três críticas, alcançando toda a produção do Kant tardio, restando claro que o projeto crítico é portador de uma lógica interna que o impele à expansão contínua. Novos territórios foram gradativa e progressivamente

desbravados para a filosofia transcendental, com a submissão de novos campos à teoria do juízo, *i.e.*, à perquirição sobre a natureza dos juízos sintéticos *a priori* pertinentes a esses novos trechos do conhecimento, assim como, também, do agir humano. Destarte, pode-se aventar, na obra de Kant, uma teoria dos juízos sintéticos *a priori* no âmbito da história, do direito e da política internacional. Novos domínios de interpretação são desbravados e lapidados com as ferramentas do sistema crítico. Essa investigação sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* é de natureza *transcendental*. Transcendental, no contexto da *Crítica da Razão Pura*, significa o conhecimento pelo qual podemos saber quais e como determinadas representações se aplicam *a priori* ou são possíveis *a priori*. Adentra-se o território das *condições de possibilidade*, marca da metafísica depurada de Kant.

5.10. Esse esforço de construção de uma metafísica depurada é acompanhado por uma preocupação de garantir as formulações teóricas nos dados do real. Kant afirmou a necessária referibilidade dos juízos sintéticos *a priori* ao plano da experiência possível. Para serem decidíveis ou válidos, os juízos sintéticos *a priori* teóricos devem ter sua possibilidade assegurada no domínio sensível da intuição pura, ou seja, no território da experiência, isto é, da experiência possível, verificável. Da mesma forma, registrou-se que a metafísica pode ser uma ciência do conhecimento *a priori* da razão, mas este conhecimento não diz respeito às coisas em si mesmo consideradas, mas à configuração que a operação cognitiva impõe às coisas para percebê-las e conhecê-las. Isso quer dizer que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas devemos poder pensá-las como reais. Do contrário, a consequência seria absurda: existiriam *aparções*, isto é, fenômenos sem algo que realmente aparecesse, sem algo que desse suporte físico ao aparecer fenomênico – fenômenos sem coisas-em-si.

5.11. Ao examinar os elementos *a priori* nas operações imprescindíveis ao

conhecimento, Kant localiza, na sensibilidade, *as formas puras da intuição*. Para que os conceitos não sejam estritamente formais, vazios, é preciso ligá-los a uma intuição sensível. Como essa intuição sensível particulariza o conhecimento, Kant demonstra que uma intuição sensível também pode ser *a priori*. É o que ocorre quando se distingue a forma pura da intuição de todo conteúdo sensível particularizado e, também, de todo o conteúdo do entendimento. Kant enuncia, pois, uma verdadeira teoria das formas da sensibilidade *a priori*, por ele denominada *estética transcendental*. É uma estética porque é primordialmente uma teoria da sensibilidade, e é transcendental, pois trata da maneira de acesso do sujeito ao conhecimento sensível. Essa ciência trata das duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*: o espaço e o tempo. Na elaboração de sua teoria das formas da sensibilidade *a priori*, Kant volta à diferenciação entre sentido externo e sentido interno. O espaço seria justamente a forma do sentido externo, a forma na qual as sensações, as afecções dos objetos, seriam recebidas e ordenadas como intuições empíricas de objetos externos no espaço. O tempo, por sua vez, seria a forma do sentido interno, alinhando as determinações internas às relações temporais.

5.12. Observou-se que os termos do debate científico acerca do espaço e também do debate filosófico sobre o tema que predominavam à época de Kant eram ditados pelo teor da discussão entre Clarke e Leibniz. A querela teórica que se então estabelecia sobre a natureza do espaço era se o espaço tinha natureza *absoluta* ou *relacional*. A teoria que sustentava a natureza absoluta do espaço, sustentada por Newton e Clarke, afirmava, em síntese, que o espaço possui uma estrutura própria e homogênea e existe independentemente das coisas. Concebia-se o espaço, segundo esta teoria, como uma arena ou receptáculo, dentro do qual as coisas e objetos ocorrem ou estão. O espaço em si, todavia, seria independente de tais objetos. A teoria dita relacional, sustentada por Leibniz, em contraste, nega que o espaço exista

independentemente dos objetos. O espaço não seria mais do que a ordem de relações entre os objetos, ou melhor, uma propriedade dos objetos. Não haveria, segundo este modelo de apreensão do fenômeno espacial, necessidade de uma entidade de cunho absoluto acima ou além das várias configurações da matéria. Não haveria espaço se não existissem coisas ou objetos. Para ambas as teorias, porém, o espaço é algo que está *fora* do ser humano.

5.13. A solução que Kant deu à disputa foi original. Na *Crítica da Razão Pura*, o espaço é concebido como uma intuição *a priori*. Quatro argumentos são alinhados na *Exposição Metafísica do Conceito de Espaço*, além de um argumento indireto contido na *Exposição Transcendental*. O primeiro argumento nega que o espaço possa ser um conceito empírico abstraído da experiência; o segundo argumento reafirma o passo anterior e acrescenta que não só a representação dos objetos externos supõe a representação do espaço, mas o próprio espaço é uma representação necessária *a priori*, e está na base de todas as intuições externas; o terceiro argumento afirma que o espaço não é um conceito discursivo ou um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura; o quarto argumento reforça o anterior, dizendo que o espaço não somente não somente não poderia ser um conceito universal por não ser uma representação composta, mas também porque, além disso, é representado como uma grandeza infinita dada. Além disso, Kant apresenta uma *prova indireta*. Se a geometria é uma ciência que determina sinteticamente *a priori* as propriedades do espaço, é preciso que a intuição do espaço seja originariamente uma intuição pura. Assim é porque de um simples conceito não se pode extrair uma proposição que ultrapasse o conceito, a menos que se trate de uma intuição que se encontra *a priori* no sujeito, antes de toda percepção de um objeto. Assim, a intuição externa unicamente pode residir *a priori* no ânimo e preceder a percepção dos objetos se ela fizer parte da natureza do sujeito enquanto disposição formal de ser afetado por objetos – isto é, de receber a intuição, a

representação imediata enquanto *forma do sentido externo em geral*.

5.14. Segundo nossa leitura, conforme afirmado no texto da dissertação, o modelo kantiano, sem ser relacional ou absoluto, é, de certa maneira, ‘subjético’. Ao invés de localizar o espaço como uma entidade alheia, seja de natureza absoluta ou relativa, Kant aloja o espaço e sua percepção dentro do homem, em sua operação cognitiva. Assim, estabelece, conforme os métodos da filosofia transcendental, uma *condição de possibilidade* para a percepção dos fenômenos físicos. Há uma ‘subjeticização’ do espaço, pois sem falar da condição subjetiva sob a qual podemos obter intuição externa, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Assim, se é certo que rejeita as concepções leibnizianas, por incompatíveis com a ciência de seu tempo, também não se pode deixar de notar que a sua abordagem do espaço tem algo de relativo ou ‘relacional’, pois o sujeito promove, em certa medida, a ‘coordenação’ das relações entre os objetos segundo seu próprio ponto de vista cognitivo. Kant não descarta, porém, a noção de espaço absoluto. Ao contrário, no bojo de uma teoria da razão como sistema direcionado a fins práticos, preocupada com a fundação das ciências físico-matemáticas, adota-a como uma *idéia regulativa*, ou seja, de uma idéia que não corresponde a um conceito, mas que deve servir como uma regra. Ao superar a dicotomia espaço absoluto / espaço relativo, Kant integra parcela de ambas as noções no mesmo sistema, recepcionando-as sob o novo paradigma da filosofia transcendental.

5.15. Após explanar a reflexão de Kant sobre o espaço, avançou-se na dissertação, explorando o papel da herança kantiana no pensamento de Heidegger. A tarefa era rastrear o *fio condutor* na argumentação heideggeriana que permitisse identificar o legado de Kant no que toca à recepção do esquematismo, de transcendência e, especialmente, do *a priori*. Heidegger foi, conforme uma determinada linha de leitura e interpretação, examinado como

um neokantiano que despertou para a historicidade da metafísica. O filósofo trabalhava dentro de uma moldura de *condições de possibilidade*. Essa investigação de problemas de constituição, de matriz marcadamente kantiana, está presente na apresentação de vários problemas filosóficos. À semelhança de Kant, o pensador de Meßkirch também trabalha com um *a priori*, ou seja, com a noção de estruturas necessárias, mas este *a priori* não é fixo, ou de conteúdo lógico e imutável. Ao contrário, ao assumir a radical historicidade da metafísica, Heidegger formula um *a priori* radicado na existência: o ser-no-mundo.

5.16. Algumas influências na formação do pensamento de Heidegger foram apresentadas, para facilitar a compreensão do diálogo que *Ser e Tempo* estabeleceu com Kant e proporcionar a compreensão das várias camadas de reflexão que existem no próprio texto de 1927. Entre elas, sobressai a herança kantiana a compor um dos estratos fundamentais de seu pensamento. *Ser e Tempo* parece ser o resultado da fusão de três motivos básicos que teriam impulsionado a obra de Heidegger até 1927: *a influência de Aristóteles* (a noção de λόγος, a verdade como desocultamento, ser e verdade, e, também, ser e presença, eis alguns dos tópicos hauridos do pensador grego), a noção de *faticidade histórica da vida humana* (obtida no exame da obra de Dilthey e no exame das vozes do cristianismo primitivo, especialmente Paulo e Agostinho), e *o sentido filosófico da fenomenologia de Husserl*. Assim, o diálogo que se estabelece com Kant ao longo do texto está muitas vezes oculto, devendo ser desvelado. Trata-se de desenterrar os elementos que permitam compreender a recepção crítica que noções de origem kantiana recebem na obra de Heidegger. Deste modo, como afirmado, toda e qualquer pista que levasse à efetivação da chave de leitura mereceu realce, mesmo que pertencesse aos andaimes e fundações da obra, não ao seu exterior mais evidente.

5.17. Referiu-se também a importância do problema do conhecimento para

Heidegger, que buscava superar o dualismo representação e representado. O pensador procurava desenvolver um espaço no qual se pudesse descrever um cenário em que tal atividade de conhecimento se torne possível, ou seja, a condição de possibilidade para o próprio conhecimento. Esse cenário é a analítica existencial em que se baseia a ontologia fundamental. Há um território transcendental, que se dá no *Dasein* e que se viabiliza por meio dos existenciais. Este *locus* é a condição de possibilidade para o ‘dar-se’ dos fenômenos. Assim, na teoria heideggeriana do conhecimento, o dualismo entre realismo e idealismo é superado pelo ‘retroceder’ a um território anterior. Há uma questão anterior, que é a do ser-no-mundo prático, anterior mesmo à relação sujeito-objeto. Essa relação sujeito-objeto brota do próprio ser-no-mundo, que lhe é anterior. Deste modo, a analítica não é uma teoria do conhecimento tal como Kant a concebia, mas em seu interior estão fundamentos gnosiológicos referidos a um novo paradigma, o do ser-no-mundo.

5.18. Apresentou-se também um esboço de interpretação da estratégia da formação dos conceitos da ontologia fundamental. Se os conceitos kantianos foram de alguma maneira recebidos na obra de Heidegger, é importante apreender a lógica interna que preside à aludida recepção. Algumas técnicas de formação dos conceitos são identificáveis: os conceitos éticos são ontologizados e muitos conceitos ontológicos são tornados práticos. O mesmo parece ter ocorrido com relação à assimilação da obra de Kant, ainda que mediante uma interpretação larga, hermeneuticamente violenta. Há um deslocamento semântico nos conceitos, que são integrados em uma arquitetura filosófica nova e submetidos a um novo fundamento de validade, no caso, o ser-no-mundo, mediante uma nova articulação dos conceitos filosóficos com o respectivo conteúdo, vale dizer, uma nova atribuição de significado e referência. Heidegger inaugura um novo procedimento semântico, ‘destruindo’ o contexto de referência e significação do programa crítico kantiano e ‘apropriando’ os signos (conceitos) em uma nova

articulação de sentido.

5.19. Há em Heidegger, portanto, uma hermenêutica apropriadora. Os conceitos ontológicos são antropologizados ou subjetivados, ou seja, levados para o âmbito do *Dasein* e do mundo prático, o que ocorre inclusive na questão do espaço. Por sua vez, os conceitos práticos, notadamente aqueles que dizem respeito à ética, são ontologizados. Assim recebidos, os conceitos devidamente são integrados na corrente da ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo*. Não se está fazendo referência aqui, todavia, à definição de tais termos segundo a tradição filosófica, pois não se trata de uma ontologia tradicional, mas de uma ontologia obtida ao cabo de uma nova semântica filosófica, formada a partir da aplicação do método fenomenológico. Destaca-se aqui o papel metodológico dos indícios formais, intimamente ligados à fenomenologia transcendental. Como visto, o indício formal é uma antecipação da explicação fenomenológica, um “chamar a atenção” para os fenômenos da vida fática, sem o qual não haveria acesso aos fenômenos originários. É uma técnica de descobrimento inicial dos fenômenos que se apresentam velados. Os indícios formais estão ligados à pré-compreensão com que atuamos na vida fática. Destarte, todo construto teórico realizado e concebido mediante uma operação de descrição fenomenológica está inacabado, incompleto, por sua própria natureza de *ver fenomenológico* das estruturas da existência.

5.20. A apropriação e radicalização de Kant se dá mediante uma recepção do transcendental e das categorias, transformadas estas em existenciais. Cartesianismo e psicologismo, superados na obra de Kant, são novamente enfrentados pelo ângulo do *Dasein*. Este, o *Dasein*, noção construída no âmbito do ser-no-mundo (e pelo ser-em) nada mais é do que um construto para representar o homem. Supera-se o ‘eu transcendental’, um sujeito lógico contraposto a um ‘eu empírico’, para passar-se aos domínios do mundo prático, no qual

o *Dasein* desde sempre está. Concebe-se o homem enquanto alguém que compreende o ser, vinculando-o a uma dimensão histórica. Assim, em Kant, a afirmação das categorias *a priori* respondia à distinção do universal e do singular. Do universo categorial *a priori*, os conceitos passam a ser preenchidos empiricamente, sem cair no psicologismo e a união entre ambos se faz por meio do esquematismo. A razão recebe esquemas, fundados em um método, pelos quais ela pode seguir regras de particularização das categorias *a priori* universais. Para Heidegger, o homem está expresso no construto *Dasein*, que pretende ser a superação do ‘eu empírico’ e do ‘eu transcendental’. O *Dasein* é justamente o homem do esquema, do esquematismo, porque é nele que se dá a síntese. Nesse contexto, os existenciais são definidos como maneiras de, mediante um método, seguir regras de descrição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, território em que a diferenciação entre universal e singular se resolve sem cair no subjetivismo transcendental nem no historicismo empirista. Há, pois, um esboço de superação da transcendentalidade ligada ao sujeito, na transição rumo a uma transcendentalidade ligada ao mundo prático. O *Dasein* se articula em existenciais no mundo prático, e os existenciais nada mais são do que os esquemas pelos quais o *Dasein* é interpretado no mundo e se compreende no mundo, pois nele se singulariza o universal.

5.21. Chegou-se à conclusão, portanto, que o transcendental em Heidegger é referido ao elemento fundacional, o ser-no-mundo, que remete definitivamente o ser humano ao mundo prático. Esse ser-no-mundo é concebido como um *a priori*, radicado na constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, na estrutura fundamental do homem. É um *a priori* de novo cunho, como acima visto, pois combina elementos distintos que, em Kant, seriam definidos ou como empíricos, ou como propriamente *a priori*. Como transcendental histórico ou não-clássico, traduz perfeitamente a faticidade da existência como elemento fundamental. Este ser-no-mundo é, ele próprio, condição de possibilidade da fenomenalização da atividade ou

ocupação do *Dasein*. Como a questão do ser é levantada a partir da compreensão do ser pelo *Dasein*, isso só ocorre porque o *Dasein* está desde sempre no mundo. Tem-se aqui o ponto de historicização do ser e, por conseguinte, de historicização do transcendental. Salientou-se, outrossim, o papel fundacional que Heidegger estabelecia para o *a priori* no estabelecimento das ontologias “regionais” e das ciências, atestando o quanto permaneceu tributário da fenomenologia transcendental de Husserl. Destarte, na recepção do transcendental kantiano por um prisma prático-histórico e no desvelamento da estratégia de recepção dos conceitos filosóficos existentes no acervo da metafísica vislumbrou-se o *filio conductor* na argumentação heideggeriana que permitiu identificar a apropriação da tradição kantiana, ainda que oculta sob um novo *a priori* (o ser-no-mundo) e, conseqüentemente, sob uma noção de *transcendental* submetida a um novo tratamento semântico.

5.22. Depois de assentadas, em termos singelos, tanto a abordagem kantiana do espaço quanto a recepção que Heidegger efetuou em relação à herança deixada pela filosofia crítica, passou-se ao exame das noções de espaço e de espacialidade em *Ser e Tempo*. Iniciou-se o percurso pelo conceito de *mundo*, termo integrante do novo paradigma trazido pelo pensador, o ser-no-mundo, um novo transcendental na estrutura do pensar e do existir. A partir desse elemento fundacional é que foram examinados o espaço e também a sua correlata, a espacialidade do *Dasein*. Heidegger chega à problemática do mundo como passo necessário na estrutura de *Ser e Tempo*. Justamente porque o *Dasein* está engajado na existência, vivenciando seu modo de ser na cotidianidade, é que a analítica existencial vai buscar em tal solo os elementos para a caracterização das estruturas do existir humano, os existenciais, a que anteriormente se aludiu. Explanando a constituição do ser-no-mundo, Heidegger refaz o percurso argumentativo para apresentar, no caminho, o conceito de mundo, indispensável à compreensão do *Dasein*. Vislumbrar o que significa mundo para Heidegger conduz tanto à

apreensão do sentido do ser-no-mundo, estrutura fundamental do *Dasein*, quanto à percepção dos conceitos de espaço e de espacialidade, correlatos a ambos, pois se conectam com o conceito de mundo e, da mesma maneira, derivam da circunstância de que o *Dasein* “está” no mundo, ou seja, da própria estrutura existencial do ser-no-mundo.

5.23. Para o exame do tema, expôs-se o método fenomenológico empregado na analítica existencial. Em Heidegger, o método fenomenológico se transforma, sendo atravessado pela questão do ser, e suas linhas estão expostas no § 7º de *Ser e Tempo*. A sua concepção de fenômeno difere do conceito trabalhado por Kant. Para Heidegger, a noção kantiana de fenômeno como algo acessível à intuição empírica corresponde ao conceito *vulgar* de fenômeno, não ao conceito fenomenológico. Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre o ser de um ente. Seu conceito oposto é o de encobrimento; assim, a busca pelos fenômenos é necessária justamente porque estes, na pelos menos de início e na maioria das vezes, não se dão, não estão simplesmente acessíveis. Ao lado do conceito de fenômeno, há o conceito de λόγος, concebido como um *deixar ver* ou *fazer ver* a partir daquilo de que trata o discurso. Em razão dessa natureza de *deixar e fazer ver*, o λόγος pode, em seu ser, apresentar-se como verdadeiro ou falso. Verdadeiro, quando servir ao desencobrimento do ente que é tratado no discurso; falso, quando encobrir, ou seja, propor um ente pelo que ele não é. A partir destes conceitos, Heidegger constrói o seu conceito de fenomenologia, que difere substancialmente da noção de fenomenologia tal como delineada por Husserl. Interligando φαινόμενον e λόγος, Heidegger entende a fenomenologia, no sentido de diretriz formal de pesquisa, como sendo um deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. Tal atitude metodológica não faz mais que traduzir, no campo de uma argumentação filosófica voltada para a questão do ser, a máxima fenomenológica “às coisas em si mesmas”. Ora, se

em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e se ser é sempre o ser de um ente, a fenomenologia, em seu conteúdo, é a ciência do ser dos entes; é, portanto, *ontologia*. A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve servir como tema da ontologia. Deste modo, enuncia Heidegger, a ontologia só é possível como fenomenologia. O rigor metódico da fenomenologia é especialmente necessário no exame do ente dotado do privilégio ôntico-ontológico, o ser humano – ou, em termos ontológicos, o *Dasein*. A fenomenologia de tal ente é, pois, uma ontologia fundamental, capaz de propor a questão primordial do sentido do ser em geral.

5.24. Transitando ao conceito de mundo em *Ser e Tempo*, destacamos a formulação de Heidegger no sentido de que descrever fenomenologicamente o mundo significa mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Todavia, nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam o fenômeno do mundo, pois em ambas as vias de acesso já se pressupõe, de várias maneiras, o mundo. Quando se coloca a questão do mundo, o mundo subentendido ou pressuposto não é aquele que se põe por qualquer dos modos antes referidos, mas o que advém da *mundanidade do mundo*. Mundanidade, para Heidegger, é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Esclareceu assim os diferentes significados da palavra mundo: (a) mundo como conceito ôntico, indicando a totalidade dos entes que se dão no mundo; (b) mundo como termo ontológico, significando o ser dos entes intramundanos; (c) novamente em sentido ôntico, mundo é o contexto “em que” efetivamente o *Dasein* vive como tal, notadamente o mundo circundante; (d) mundo designa o conceito existencial-ontológico da mundanidade. Como o mundo é sempre o mundo do *Dasein*, a análise deve partir do mundo ambiente, circundante, que rodeia imediatamente o ser humano. A expressão ‘mundo circundante’ aponta para uma

espacialidade, e esse caráter espacial deriva da estrutura da mundanidade, e não o inverso.

5.25. A análise do ser dos entes intramundanos principia, como visto, pelo exame dos entes das coisas, ou seja, dos entes pré-tematizados e estabelecidos como base pré-fenomenal para a incursão sobre a mundanidade circundante. As coisas são aqui tomadas em um sentido distinto da tradição ontologizante (vistas como *res* ou substância), pois Heidegger vislumbra tal ente intramundano como instrumento. Em *Ser e Tempo*, os instrumentos sempre “existem para”, dentro do todo instrumental a que pertence seu ser. Nessa estrutura de “ser para”, acha-se sempre uma referência de algo para algo, pois o instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos. No uso que se faz do ente intramundano, moldado pela ocupação, surge a sua instrumentalidade. Denomina-se disponibilidade intramundana o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. Todo instrumento possui esse “ser-em-si”, e a visão puramente teórica das coisas carece dessa compreensão da disponibilidade intramundana, e a visão característica que advém do modo não-teórico de lidar é a circunvisão. É o olhar da ocupação cotidiana, que não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. É a obra final que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro. A própria obra é, na totalidade referencial em que está inserida, descoberta em seu uso ou manuseio. Assim, pertence à essência da função de descoberta a possibilidade de desvelar o ente intramundano evocado na obra; descobri-lo nas referências constitutivas da obra e no uso da circunvisão.

5.26. O mundo ele mesmo não é um ente intramundano. O mundo abre-se na experiência negativa da ruptura do quadro de referências. A surpresa, a importunidade e a impertinência mostram o caráter de ‘algo simplesmente existente’ do ente disponível intramundano, pois, nesses casos, o ente disponível intramundano perde sua disponibilidade

intramundana. Nessa perturbação da referência, na impossibilidade do “emprego para”, a referência se explicita – não ontologicamente, mas onticamente, para a circunvisão. Anuncia-se o mundo. Destarte, o mundo manifesta-se ao *Dasein* por meio das coisas que estão à mão. Anunciando-se o mundo por intermédio das relações e conexões entre os entes intramundanos, a mundanidade se expressa em um sistema de remissões. O mundo não é a soma dos entes intramundanos, mas o conjunto das relações que se estabelecem entre eles, ou seja, a conjuntura. Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Todas as referências, porém, encontram no *Dasein* um fim último. Deste modo, o fenômeno do mundo é o contexto ‘em quê’, a estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui propriamente a mundanidade do mundo, ou seja, mundo como articulação de sentido. No jogo de remissões e referências que se estabelece surge uma totalidade aberta, composta por significações articuladas. Esta totalidade articulada, formada essencialmente de relações de sentido, é a ‘significância’. A mundanidade do mundo, isto é, a estrutura ontológica de qualquer mundo, isto constitui a sua ‘significância’.

5.27. A fim de estabelecer o traço distintivo de sua problematização do mundo, Heidegger critica ferozmente a interpretação cartesiana do mundo. Segundo Heidegger, ao distinguir *res cogitans* e *res corporea*, tomando *res corporea* como substância, Descartes identifica a substancialidade com a extensão, fazendo-a o fundamento de todos os outros atributos. A extensão é fundamental e constitui a própria substância. Para Heidegger, este é o erro de Descartes. Trata-se, como já afirmado, de uma crítica até certo ponto injusta, pois Descartes não está preocupado com ontologia, e sim com método. Suas preocupações são de índole metodológica, não ontológica. Para Heidegger, a idéia de mundo proposta por Descartes, fundada na extensão, não inquire sobre a essência do fenômeno do mundo nem desvela a sua mundanidade. Ao contrário de *Ser e Tempo*, que parte da existência concreta, a

ontologia cartesiana parte do abstrato, limitando-se ao conhecimento derivado da matemática. Este conhecimento apreende apenas o mais estável e permanente, recusando, no ser, o que lhe é fugidio e mutável. Uma tal caracterização do mundo baseada na extensão veda, pois, a compreensão do mundo com base na ação e na ocupação do *Dasein*. A crítica, como vimos, retira Descartes de seu contexto, abstraindo o fato de que sua diretriz de pesquisa é metódica, não ontológica. Na verdade, Heidegger escolhe o combate com Descartes porque sabe que a luta será travada em uma arena alheia ao pensamento cartesiano, a arena ontológica. Após “superar” Descartes de forma desigual, em seu próprio terreno de *Ser e Tempo*, Heidegger afirmou uma via distinta de construção dos conceitos de mundo, espaço e espacialidade.

5.28. O *Dasein* cria possibilidades e, desta maneira, cria a inteligibilidade dos entes, vale dizer, a inteligibilidade do mundo. Esta inteligibilidade vem do ser do *Dasein*, aloja-se no homem, não no ser dos entes intramundanos. É a estrutura das relações e referências trazidas pelo *Dasein* que dá a estrutura ao mundo, e, se é certo que não há mundo sem *Dasein*, o inverso também é verdadeiro: não há *Dasein* sem mundo. No entrelaçamento das possibilidades de ação do *Dasein*, o mundo não está no sujeito como um objeto no interior de outro. O *Dasein* é essencialmente projeto, lançado em direção ao mundo, exteriorizando-se. Enfim, o *Dasein* e o mundo são as duas faces de uma mesma realidade: o ser-no-mundo.

5.29. O modo de lidar do ente disponível intramundano, no uso cotidiano, possui o caráter de proximidade; e o ente “à-mão” não se estipula medindo distâncias, mas se regula a partir do uso fundado na circunvisão. O instrumento, assim, tem seu local, que se distingue de uma simples ocorrência numa posição arbitrária do espaço. O lugar é sempre o ‘aqui’ e ‘lá’ determinados a que pertence um instrumento, não o ‘onde’ de qualquer ente simplesmente existente. Essa pertinência corresponde ao caráter de instrumento do ente disponível

intramundano. Denomina-se região este ‘para onde’ da possível pertinência instrumental, já visualizado no modo de lidar da ocupação, o qual é informado pela circunvisão. Nunca nos é dada uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente dadas. Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão. Todos os ‘onde’ são descobertos e interpretados na circunvisão, pelos meios do modo de lidar cotidiano, e não em uma leitura abstrata de medições do espaço. Regiões não se formam, pois, a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, formam-se a partir da circunvisão advinda da ocupação. Essa disponibilidade intramundana prévia de cada região possui um sentido ainda mais originário que o ser do ente disponível intramundano, qual seja, o caráter de familiaridade que não causa surpresa. Aliás, essa familiaridade só se torna visível no modo da surpresa: a região torna-se acessível, muitas vezes, quando alguma coisa não está em seu local. O espaço que, no ser-no-mundo da circunvisão, descobre-se como espacialidade do todo instrumental, pertence sempre ao próprio ente como seu local. A análise de Heidegger visa mostrar que o espaço não é apreensível independentemente do ente que o ocupa. Assim, o mundo circundante não se orienta em um espaço previamente dado, mas a sua disponibilidade intramundana articula na significância o contexto de uma totalidade específica de locais referidos ela pela circunvisão. Cada mundo sempre descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence.

5.30. Ao atribuir espacialidade ao *Dasein*, Heidegger liga tal atributo ao próprio modo de ser do *Dasein*. Em sua essência, a espacialidade do *Dasein* não é um ente simplesmente existente; como o *Dasein* está-no-mundo, a espacialidade daí advinda, para a ocupação com os entes intramundanos, só pode partir desse ser-em. A espacialidade desse ser-em apresenta-se com os atributos de des-distanciamento e direcionamento. O des-distanciamento descobre a distância (proximidade), pois des-distanciar, acima de tudo, é uma

aproximação dentro da circunvisão, ou seja, trazer para a proximidade (no sentido de apontar, ter à mão). Há no *Dasein* reside uma tendência essencial de proximidade. No des-distanciamento, a avaliação da distância não é feita como intervalo, mas em determinações próprias, compreensíveis para o modo de ser cotidiano do *Dasein*, pois a aproximação e o des-distanciamento são sempre modos de ocupação com os entes intramundanos. Os intervalos objetivos de coisas simplesmente dadas não coincidem com a distância e o estar próximo do ente disponível intramundano. Tais avaliações e interpretações são, talvez, subjetivas, quando confrontadas com a natureza objetiva dos intervalos entre as coisas. Trata-se, porém, de uma subjetividade mais afeita à realidade do mundo, nada tendo a ver com uma arbitrariedade. Orientando-se pelas distâncias enquanto intervalos medidos, encobre-se a espacialidade originária do ser-em. É a ocupação guiada pela circunvisão que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão. A aproximação se dá no âmbito da circunvisão, e não se orienta pela ‘coisa-eu’ dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação. Assim, conforme Heidegger, o *Dasein* é essencialmente des-distanciamento, e, por isso mesmo, espacial. O outro caráter do *Dasein*, em seu ser-em, é o direcionamento. Toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, e a ocupação exercida na circunvisão é um des-distanciamento direcional. É deste direcionamento que nascem as direções fixas de esquerda e direita, que se baseia no direcionamento essencial do *Dasein*, que, por sua vez, determina-se também pelo ser-no-mundo. Kant, ao tratar do tema da orientação, ressalta que esta necessita de um ‘princípio subjetivo’, no sentido de um princípio *a priori*. Heidegger interpreta esse *a priori* como o ser-no-mundo, no qual se funda o direcionamento.

5.31. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, desvela um mundo em cada passo, ou seja, apreende e organiza os entes em uma totalidade articulada de sentido. O ser-no-mundo é

espacial, dentro de uma circunvisão, tanto nos modos de des-distanciamento quanto de direcionamento, porque o que se acha à mão no mundo circundante é passível de ser assim organizado: organiza-se a pertinência espacial do que está à mão. Esse espaço nada tem a ver com o conjunto de três dimensões. Nessa abertura imediata, o espaço enquanto continente de uma ordem métrica permanece ainda velado. Aborda-se a espacialidade em uma perspectiva fundada no ser-no-mundo, referenciada na região, informada pela circunvisão, no seio de uma totalidade conjuntural. Há um ‘dar-espaço’, que consiste na justamente na organização do que está à mão para a sua espacialidade. Este ‘dar-espaço’ ou ‘arrumar’, como doação preliminar de sentido, é que descobre os locais determinados pela conjuntura e permite a orientação factual de cada passo. O espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, para Heidegger o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já descobriu sempre um espaço, por estar sempre no mundo. É o *Dasein*, portanto, que é espacial em sentido originário. Assim, o espaço se apresenta como *a priori*; aprioridade significando, nesse contexto, precedência do encontro com o espaço em cada encontro com o ente disponível intramundano do mundo circundante.

5.32. De acordo com seu ser-no-mundo, o *Dasein* já sempre dispõe previamente, de forma implícita, de um espaço já descoberto, mas o fato de o espaço se mostrar essencialmente em um mundo não diz sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ser “vorhanden” nem “zuhanden”; da mesma forma, não possui o modo de ser do *Dasein*. Trata-se, assim, de um recuado espaço originário, irreduzível a uma localização simples e não encerrado num sujeito. O ‘dar-espaço’ é, ontologicamente, um rasgo de abertura do *Dasein* como ser-no-mundo, uma irrupção. O espaço apresenta-se, pois, ao mesmo tempo, como co-pertencente ao mundo e ao *Dasein* e co-constitutivo de ambos. Como afirmamos mais acima, parece evidente que Heidegger não pretendeu esgotar a temática do espaço e da espacialidade;

pretendeu antes iniciar uma liberação da questão sobre o ser do espaço dos conceitos ontológicos disponíveis no acervo da metafísica ocidental, afastando a tradição cartesiana e trazendo o espaço para o âmbito do ser-no-mundo e, conseqüentemente, para a esfera do *Dasein*.

5.33. Heidegger busca o terreno anterior à dicotomização metafísica entre sujeito e objeto, *i.e.*, em termos kantianos, *a condição de possibilidade* de ambas as concepções de espaço, tanto subjetivo quanto objetivo. Como Kant, Heidegger afirma o caráter humano do espaço, e o seu papel como condição de possibilidade para a experiência. Ao contrário de Kant, porém, que considera o espaço como uma característica *a priori* de nosso aparelho cognitivo, Heidegger pensa o espaço a partir do elemento fundacional da reflexão de *Ser e Tempo*: o ser-no-mundo. Para isso, centra o estudo na espacialidade das atividades pré-reflexivas do homem concretamente situado, como caminhar e procurar coisas. Fundada no ser-no-mundo, Heidegger adentra um campo em que predomina nitidamente a *espacialidade da ação do Dasein*. Se é rejeitada a teoria do espaço absoluto, há, porém, algo de relacional na construção de sua teoria do espaço. A espacialidade descreve a relação do *Dasein* com os entes intramundanos, não havendo espaço “além” dessa espacialidade do ser-no-mundo. Como afirmado em *Ser e Tempo*, nem o *Dasein* nem os entes existem independentemente uns dos outros em um espaço “vazio”, mas o *Dasein* é essencialmente espacial. Não se trata de psicologismo: (a) porque não pressupõe ‘estados internos’ ou ‘psicológicos’ radicados em uma ‘mente’ que existiriam independentemente das ações no mundo prático ou prioritariamente a elas; ao contrário a prioridade é dada às estruturas fundadas no mundo prático; (b) uma abordagem psicologista não consegue explicar a natureza do espaço, sua constituição ontológica, pois a exposição da natureza da espacialidade só pode ser alcançada pela busca das condições para essa experiência espacializante: antes de qualquer registro

psicologista, há o *a priori* existente, o ser-no-mundo.

5.34. Quanto à objeção de que seria de caráter anti-científico, hostil à ciência moderna ou, no mínimo, indiferente às formulações científicas do tempo presente, não se sustenta. Há, ao contrário, um caráter complementar à ciência. São duas ordens de análise do espaço: uma qualitativa e existencial, que é a precedente, primordial, estabelecida ao nível das estruturas do *Dasein*; a outra, geométrica e abstrata, que é posterior, ao nível das ciências. À ontologia fundamental, direcionada à questão do ser, incumbe, como visto, estabelecer a base para as várias ontologias “regionais”, *i.e.*, dos vários segmentos do ser; providenciando, da mesma forma, uma base filosófica firme para as ciências. A elaboração científica, abstrata, carece da riqueza analítica ligada à existencialidade, pois escapa – ainda que parcialmente – à esfera do mundo prático, ou seja, o mundo em que habitamos desde sempre, no qual estamos engajados antes mesmo de qualquer atividade teórica ou filosófica. Não há, pois, nenhuma incompatibilidade do programa de *Ser e Tempo* com as pesquisas científicas, pois operam em planos distintos e, ao mesmo tempo, complementares. São esferas separadas, mas interligadas: o plano da analítica existencial e da atividade do *Dasein*, em que os objetos estão “zuhanden”; e o plano da análise abstrata e científica, mais ‘raso’, em que os objetos estão “vorhanden”.

5.35. Os §§ 22-24 de *Ser e Tempo* também podem ser visto como a aplicação do método fenomenológico ao tema do espaço. Heidegger intenta *desencobrir* o conceito de espaço, livrando-o do peso da tradição cartesiana, que aprisiona, em sua visão, em uma concepção matematizante e geometrizante, advinda da concepção de mundo como *res extensa*. Heidegger o encaixa em meio à problemática da disponibilidade intramundana e dos entes simplesmente dados, ou seja, conecta o tema à instrumentalidade. É o *Dasein* que “percebe” e “vive” o espaço e a espacialidade, e é por isso que o pensador enuncia a questão

do espaço a partir do *a priori* do ser-no-mundo, constituição ontológica fundamental do *Dasein*. É nessa perspectiva que Heidegger estrutura o λόγος “verdadeiro”, articulando o discurso sobre o espaço a partir do *Dasein* engajado no mundo, na medida em que tal ente, realizando a possibilidade do existir, promove uma auto-interpretação espontânea da existência. Ao fim, a ontologia fenomenológica do espaço e da espacialidade demonstra uma *espacialidade do cuidado*. O próprio Heidegger afirma textualmente, ao final de *Ser e Tempo*, em seu § 70, recapitulando a explanação inicial sobre o espaço, que o *Dasein* somente pode ser espacial como cuidado. O *Dasein* literalmente introjeta o espaço, fazendo com que sua espacialidade seja diferente daquela correspondente às demais coisas extensas, não apenas pela possibilidade de cognição e representação do espaço, mas porque, de forma primordial, o espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço. Assim, se a solução encontrada por Heidegger não é inteiramente perfeita ou completa, a resolução das eventuais aporias que derivam de tal concepção escapa ao objetivo deste trabalho, até porque tais incertezas derivam, em boa parte, da necessária não-completude dos conceitos formados a partir da aplicação da teoria dos indícios formais e do método fenomenológico exposto no § 7º de *Ser e Tempo*. Da aplicação de ambos emergem, segundo nossa compreensão, tanto a noção de um *espaço fenomenológico* quanto de uma *espacialidade do cuidado*.

5.36. Na reformulação heideggeriana da abordagem da espacialidade, há, por certo, a ‘recepção’ do acervo da metafísica ocidental, que é ‘destruída’, lapidada e novamente reconstruída, desta vez sob a égide do novo paradigma introduzido por Heidegger. Embora a polêmica seja travada explicitamente com Descartes, vislumbra-se também o diálogo crítico com a obra de Kant. Como dito anteriormente, a noção de condição de possibilidade desempenha um papel interessante no pensamento de Heidegger. Se para Heidegger o mundo está para além do ente, ele é, no entanto, a sua condição de possibilidade, é a sua condição

fenomenalizante. Se o mundo é ele próprio condição de possibilidade da experiência, o espaço também desempenha papel de base na ocupação do *Dasein*. Justamente porque a espacialidade deve ser pensada a partir do *Dasein*, ela se apresenta como um *a priori*. Este *a priori* encontra-se referido ao ser-no-mundo e à estrutura ontológica da mundanidade, significando que o espaço está previamente presente em cada encontro com o ente disponível intramundano no mundo circundante. Assim posta a larga diferença entre Kant e Heidegger, há, ainda que em uma pequena medida, uma ‘subjativação’ ou ‘antropologização’ do espaço em *Ser e Tempo*. Como em Kant, o espaço ‘está’ no sujeito que conhece, mas à diferença do pensador de Königsberg, este ‘sujeito’ impropriamente falando, o *Dasein*, é visto como desde sempre estando-no-mundo. Não se confunde nem um pouco com o espaço como uma intuição *a priori* ou como uma forma *a priori* da sensibilidade da metafísica da subjetividade, sendo, isso sim, um *a priori* que se estabelece a partir da ocupação do *Dasein* no mundo prático. Assim, a nosso ver, a influência kantiana é evidente, notadamente na formulação de Heidegger de que o espaço não é objetivo, mas contém, em sua essência, referência ao homem, ao *Dasein*. Há aqui a recepção de Kant nos quadros de um novo paradigma: sai o “eu transcendental”, entra o ser-no-mundo como elemento fundacional na análise do espaço e da espacialidade do *Dasein*. O espaço não é objetivo nem subjetivo, só podendo ser examinado no âmbito do mundo prático, do mundo pré-teórico, no qual desde sempre se está.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo y traducción de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

ARISAKA, Yoko. (1995) *On Heidegger's theory of space: a critique of Dreyfus*. Inquiry 38:4, December 1995, p. 455-467.

_____. (1996) *Spatiality, temporality and the problem of foundation in Being and Time*. Philosophy Today 40:1, Spring 1996, p. 36-46.

BAUMGARTEN, Eduard (org.). (1964) *Max Weber – Werk und Person*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.

BIEMEL, Walter. (1950) *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: J. Vrin; Louvain: E. Nauwelaerts, 1950.

BONACCINI, Juan Adolfo. (2003) *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

COHN, Gabriel. (1979) *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

CAYGILL, Howard. (2000) *Dicionário Kant*. Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DOSTAL, Robert. J. (1993) *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*. In: GUIGNON, Charles. (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

DRUCKER, Claudia. (2004) *Apresentação/Claudia Drucker, Celso Braidá*. In: STEIN, Ernildo (2004). *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

DUBOIS, Christian. (2004) *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004

ERBER, Pedro Rabelo. (2003) *Política e Verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Tradução, João Paz. Lisboa: Instituto Piaget.

GADAMER, Hans-Georg. (2002) *Hermenêutica (1969)*. In Verdade e método II: complementos e índice. Tradução de Ênio Paulo Giachini, revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HALL, Harrison. (1993) *Intentionality and world: Division I of Being and Time*. In: GUIGNON, Charles. (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. (1986) *Seminar in Zähringen 1973*. Seminare, Gesamtausgabe-15, V. Klostermann, Frankfurt, 1986.

_____. (1993) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, 1993.

_____. (2001) *Seminários de Zollikon*. Edição, Medard Boss; tradução, Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. (2002) *Ser e Tempo*. Tradução, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª edição. Petrópolis: Vozes: Universidade São Francisco, 2002.

_____. (2003) *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HÖFFE, Otfried. (1986) *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

INWOOD, Michael. (2002) *Dicionário Heidegger*. Tradução, Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. (2004) *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

KANT, Immanuel. (1974) *Kritik der reinen Vernunft*. 2v. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. (1986) *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Edição bilíngüe; organização, Ricardo R. Terra; tradução, Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra; comentários, Ricardo R. Terra, Gérard Lebrun e José Arthur Gianotti. São Paulo: Brasilense, 1986.

_____. (1988) *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

_____. (1993) *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1993.

_____. (1999) *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. (2003) *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução: Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

LEBRUN, Gérard. (2001) *Sobre Kant*. Organização de Rubens Rodrigues Torres Filho, tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LOPARIC, Zeljko. (2001) *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*. Studia Kantiana, vol. 3, n. 1, São Paulo, p. 49-90, 2001.

_____. (2002) *A semântica transcendental de Kant*. 2ª ed. rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

_____. (2003) *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*. In SMITH, Plínio J. e WRIGLEY, Michael B. (2003) O filósofo e a sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003.

_____. (2004a) *Ética e finitude*. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

_____. (2004b) *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. (1993) *A gênese da ontologia fundamental de*

Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

MULHALL, Stephen. (1996) *Heidegger and Being and Time.* Routledge: London, 1996.

NUNES, Benedito. (1992) *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger.* São Paulo: Ática, 1992.

_____. (2002) *Heidegger & Ser e tempo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger.* Tradução, Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget.

REALE, Giovanni. (1985) *Introducción a Aristóteles.* Barcelona: Editorial Herder, 1985.

RODRÍGUEZ GARCIA, Ramón. (1987) *Heidegger y la crisis de la época moderna.* Madrid: Editorial Cincel, 1987.

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

SACRISTÁN LUZÓN, Manuel. (1995) *Las ideas gnoseológicas de Heidegger.* Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori S/A, 1995.

SAFRANSKI, Rüdiger. (2000) *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.* Tradução de Lya Fett Luft, apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. (1983) *A questão do método em filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.* Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. (1990) *Seis estudos sobre "Ser e Tempo".* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. (1993) *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit.* Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. (1997) *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.* Porto Alegre:

EDIPUCRS, 1997.

_____. (2000) *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. (2001) *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. (2002a) *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. (2002b) *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. (2002c) *Uma breve introdução à filosofia/Ernildo Stein*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. (2003) *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

_____. (2004) *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

THOUARD, Denis. (2004) *Kant*. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução, João Gama. Lisboa: Instituto Piaget.

WAELEHENS, Alphonse de. (1948) *La philosophie de M. Heidegger*. Louvain, 1948.

WOLIN, Richard. *A política do ser: o pensamento político de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.