

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ligia Teresa Saramago Pádua

A “TOPOLOGIA DO SER”

LUGAR, ESPAÇO E LINGUAGEM
NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

O R I E N T A D O R – Paulo Cesar Duque-Estrada
C O - O R I E N T A D O R A – Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Rio de Janeiro, julho de 2005.

Ligia Teresa Saramago Pádua

A “TOPOLOGIA DO SER”

LUGAR, ESPAÇO E LINGUAGEM
NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Comissão Examinadora:

Paulo Cesar Duque-Estrada
Orientador - PUC-Rio

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Co-orientadora - UERJ

Benedito Nunes
Universidade Federal do Pará

André Duarte
Universidade Federal do Paraná

Vera Cristina de Andrade Bueno
PUC-Rio

Rio de Janeiro, julho de 2005.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

LIGIA TERESA SARAMAGO PÁDUA

Graduou-se em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Santa Úrsula (1981). Cursou o Mestrado em Filosofia na PUC-Rio (1998 – 2000), obtendo o título de mestre com a dissertação *A Habitação Poética do Homem*. É professora de Filosofia na PUC-Rio, tendo trabalhado como arquiteta, designer e artista plástica, com exposições individuais e coletivas no Brasil e no exterior. Participou de diversos congressos e seminários, tendo apresentado trabalhos na ANPOF. Suas pesquisas envolvem filosofia do espaço, estética e arquitetura. Cursou o Doutorado em Filosofia na PUC-Rio (2001 – 2005), obtendo o título de doutor com a presente tese.

Ficha catalográfica

Pádua, Ligia Teresa Saramago

A “Topologia do ser” : lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger / Ligia Teresa Saramago Pádua ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada ; co-orientadora: Márcia Cristina Ferreira Gonçalves. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

300 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia .

Inclui referências bibliográficas

1. Filosofia – Teses. 2. Espaço . 3. Lugar. 4. Linguagem. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Gonçalves, Márcia Cristina Ferreira. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Aos lugares sagrados do mundo.

Agradecimentos

À CAPES e ao CNPQ pelas bolsas concedidas, que possibilitaram a realização deste trabalho.

Ao Departamento de Filosofia, professores e funcionários, pelo tanto que sempre recebi: atenção, apoio e cordialidade. Sou grata também aos funcionários da Biblioteca Central da PUC, por sua gentileza e disponibilidade.

A Paulo Cesar Duque-Estrada, meu orientador e grande amigo, a quem jamais poderei agradecer o suficiente. Não apenas pela total dedicação a este nosso trabalho, mas pela força viva de suas palavras, por sua imensa generosidade intelectual e, principalmente, por ter transformado minha relação com a filosofia em algo vital.

A Márcia Cristina Gonçalves, minha co-orientadora e amiga, por tudo que me fez ver, pelo prazer de ouvi-la falar com seu brilho habitual, pela eterna paciência com meu alemão e pelo privilégio de compartilhar, com poucos, a rara beleza de sua poesia.

A Vera Cristina Bueno, não apenas pela mestra que é, mas por sua pessoa, doce e firme, por sua autenticidade e discernimento. Ser-lhe-ei sempre grata por ter estado junto a mim no momento em que dei meus primeiros passos como professora.

A Jeff Malpas, diretor do Departamento de Filosofia e Artes da Universidade da Tasmânia, pela imensa gentileza e confiança, por partilhar comigo, antes mesmo da publicação, sua excelente obra sobre Heidegger, e pela valiosa correspondência que mantivemos ao longo desta pesquisa.

A Michael Inwood, professor do Trinity College, Oxford, por me acolher em sua classe, pelos estudos sobre Hegel e Heidegger que teve a bondade de me enviar durante a redação desta tese, e por nossa amizade, que resiste à distância.

Aos professores Leslie Bethell e Harvey Brown, da Universidade de Oxford, que facilitaram meu acesso ao tesouro que é a Bodleian Library, espaço essencial para o aprofundamento das pesquisas que deram origem a esta tese. Agradeço também aos funcionários desta biblioteca, por sua prestatividade e interesse.

Ao NEED – *Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução* – por tudo que pude aprender, vivenciar e realizar através de nossos encontros, marcados não apenas pelo empenho e envolvimento de todos num clima de profundo companheirismo, mas também pela encantadora hospitalidade que recebemos de Rachel e Ana Maria, o que certamente foi decisivo para que nossas longas reuniões de trabalho ficassem na memória como momentos de alegria e aconchego.

Aos meus queridos amigos Ana Maria Continentino, Rachel Nigro, Rafael Haddock-Lobo, Ana Cláudia Monteiro, Ana Resende e Luciana Dias, pelo prazer sempre renovado do nosso convívio, pelos debates filosóficos, por tudo que me ensinaram e pela linda e sincera amizade, que quero cultivar por toda a vida. Agradeço igualmente a três grandes amigas: Maria do Carmo, Fátima e Lise, que jamais pouparam esforços para me auxiliar, não apenas na realização desta tese, mas em todos os momentos desta nossa preciosa amizade.

A Maria Thereza, por cujas mãos amigas e competentes passam todos os meus trabalhos, e também a Alessandro e Simone, da *Oficina da Cópia*, pela cordialidade, disponibilidade e, sobretudo, pelo carinho que sempre me dedicaram.

A Iraneide Castro Oliveira, pelo cuidado e apoio inestimáveis que dela recebi, por sua presença constante, reconfortante, essencial, a quem devo, entre outras vitórias, a possibilidade de levar a cabo este trabalho.

Aos meus pais, Aparecida e Gilberto, pelo dom da vida, por esse amor sem tamanho, pelo porto seguro que sempre foram para este pequeno barco lançado ao mar, por sua luminosa sabedoria, por seu senso de humor e pelo apoio incondicional à concretização de meus sonhos.

À querida D.Lúcia, minha sogra e anjo da guarda, pelo carinho sem fim, pelos momentos felizes que me proporcionou, por sua imensa generosidade e por tudo de bom e belo que tive o privilégio de aprender com ela.

Às minhas filhas, Victoria e Flora, dádivas amadas, pela graça inexprimível que sempre serão em minha vida, e por permanecerem, para mim, como fonte inesgotável de alegria, encantamento e vontade de crescer.

A José Augusto, meu marido e companheiro de toda a vida, pelo Amor – sempre por mim plenamente retribuído – que nos levou a construir algo maior e mais belo do que jamais sonhei.

Resumo

A expressão “*topologia do ser*”, que aparece na obra de Heidegger em 1947, já aponta para a crescente tendência do autor a pensar sua grande questão – a questão do ser – num registro bastante diverso daquele que predominou em suas primeiras obras, especialmente em *Ser e Tempo*. Lugar e linguagem, termos diretamente implicados na idéia de topologia, assumem uma importância cada vez maior em seu pensamento, guardando uma ligação essencial entre si. Contudo, o conceito de espaço, inseparável do de lugar, tem sido freqüentemente preterido em diversos estudos sobre a topologia heideggeriana, não obstante sua fundamental importância para esta questão.

Esta tese tem, portanto, dois objetivos: primeiramente, o de acompanhar, no âmbito da obra de Heidegger, as diferentes elaborações por que passaram os conceitos de espaço e lugar, resgatando o papel altamente significativo do primeiro. Finalmente, a partir de uma compreensão da natureza de sua conexão recíproca, mostrar que as concepções espacial e topológica em Heidegger remetem, em última instância, à própria linguagem.

Palavras-chave

Espaço, lugar, linguagem.

Abstract

The expression “*topology of being*” that appears in Heidegger’s work in 1947, already points towards the author's increasing tendency to think his great question – the question of being – in a quite different way from what prevailed in his first works, especially *Being and Time*. Place and language, terms directly ingrained in the topology idea, take on a growing importance in his thought, bearing an essential connection to each other. However, the space concept, inseparable from that of place, has frequently been put aside in several studies of the heideggerian topology, in spite of its fundamental importance for the subject.

This thesis aims, firstly, to accompany, in the ambit of Heidegger’s work, the different elaborations the space and place concepts went through, rescuing the highly significant role of the former. Finally, starting from an understanding of the nature of its reciprocal connection, to show that the space and topological conceptions in Heidegger concerns, ultimately, language itself.

Key-words

Space, place, language.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – <i>A aproximação fenomenológica do mundo</i>	8
1. A imersão espaço-temporal do olhar	10
2. A fenomenologia como via para uma hermenêutica da facticidade	14
2.1. A construção de uma fenomenologia hermenêutica: as influências de Dilthey e Husserl	14
2.2. A fenomenologia ontológica de Heidegger	20
3. O emergir da espacialidade fática	24
3.1. O “entorno” do mundo	24
3.2. A totalidade referencial fechada: a familiaridade	27
CAPÍTULO 2 – <i>O espaço como “instrumento de habitação”</i> : Ser e Tempo <i>e a espacialidade pragmática do Dasein</i>	33
1. Introdução ao problema do espaço em <i>Ser e Tempo</i>	36
1.1. Um breve comentário sobre a estrutura do tratado	36
1.1.1. Recolocação da questão do espaço no contexto de <i>Ser e Tempo</i>	41
1.2. A mundanidade do mundo como fenômeno-guia da analítica existencial ...	42

2. A tematização do espaço na analítica existencial	51
2.1. A estrutura fenomênica do entorno do mundo	51
2.1.1. Próximos das mãos, distantes do olhar: os entes intramundanos	51
2.1.2. As relações espaciais entre os entes “ <i>destituídos de mundo</i> ”: lugar e região; orientação e proximidade	56
2.1.3. O não-objetivo: a publicidade do espaço e a mundanidade da natureza	65
2.2. A espacialidade do <i>Dasein</i>	71
2.2.1. A espacialidade originária do ser-no-mundo: o <i>Dasein</i> como dis-tanciamento	71
2.2.2. Direcionamento e sinal	76
2.2.3. O problema do corpo	82
2.2.4. “ <i>Em parte alguma</i> ”: o sentido espacial da angústia e o habitar como condição originária	89
2.3. A descoberta de um “ <i>espaço puro</i> ” e as dificuldades de interpretação do ser do espaço	96
3. A ontologia fundamental: o caráter problemático de uma tomada da temporalidade como fundamento para a espacialidade	102
4. As possibilidades abertas para uma “<i>genealogia do espaço</i>”	110

CAPÍTULO 3 – O lugar de origem: esquecimento e retorno	117
1. Introdução à Metafísica e os primórdios de uma “topologia do ser”	122
1.1 – Plenitude e limite	122
1.2 – Resgatando a experiência espacial do mundo grego: <i>chōra</i> , <i>topos</i> e <i>peras</i>	125
1.3 – O incessante e auto originado vir à manifestação: o Ser como <i>physis</i>	132
1.4 – O “ponto de convergência de todos os caminhos”: a <i>polis</i> como lugar do acontecimento da História do Ser	136
2. A verdade em seu acontecer como arte	144
2.1 – O evento da arte	144
2.2 – Coisa, instrumento, obra	148
2.3 – “ <i>De repente num outro lugar</i> ”: rupturas no espaço habitual	151
2.4 – O templo grego e a demarcação do espaço sagrado	156
2.5 – Terra e mundo	163
2.6 – A verdade como acontecimento: o combate entre mundo e terra	170
2.7 – O “ <i>dizer projetante</i> ” da poesia e a instauração da verdade na forma	175
3. Imagem e lugar: metamorfoses	179

CAPÍTULO 4 – <i>A casa do Ser</i>	185
1. Movimentos do aberto: palavra e percurso	189
1.1 – O <i>logos</i> como região	189
1.2 – Do horizonte à região	195
1.3 – O poeta do tempo destituído: o aberto em Rilke	205
2. Habitando a proximidade do sagrado: a influência de Hölderlin	216
2.1 – O Caos sagrado e a separação originária	218
2.2 – O celestial e o terreno: o mundo como quadratura	221
2.3 – Fissura e junção: “ <i>entre mundo e coisa prevalece o corte</i> ”	231
2.4 – Construção, fundação e gênese: de coisas, lugares e espaços	237
2.5 – Circunscrevendo uma genealogia do espaço	242
2.6 – Habitação poética: dimensão e medida	247
3. Lugar, espaço e linguagem	253
3.1 – O lugar do dizer poético: a propósito de Georg Trakl	254
3.2 – Espaço, tempo e a saga do dizer: na vizinhança da poesia de Stefan George ...	257
Considerações finais	268
Referências bibliográficas	275
Anexo 1 – A parede de Rilke	283
Anexo 2 – O primeiro coro da <i>Antígona</i>, de Sófocles	284
Anexo 3 – A oitava <i>Elegia de Duíno</i>, de Rilke	285

Abreviaturas das obras de Heidegger utilizadas nesta tese:

OHF – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*

PGZ – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*

GP – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

SZ – *Sein und Zeit*

ST – *Ser e Tempo*

EM – *Einführung in die Metaphysik*

IM – *Introdução à Metafísica*

UK – *Die Ursprung des Kunstwerkes*

OA – *A origem da obra de arte*

ED – *Aus der Erfahrung des Denkens*

US – *Unterwegs zur Sprache*

CL – *A caminho da linguagem*

HER – *Heraklit*

HER – *Heráclito*

GL - *Gelassenheit*

HW - *Holzwege*

EHD – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

VA – *Vorträge und Aufsätze*

EC – *Ensaio e conferências*

ZO – *Seminários de Zollikon*

KR – *Die Kunst und der Raum*

*Respirar, invisível dom – poesia!
Permutação entre o espaço infinito
e o ser. Pura harmonia!
onde em ritmos me habito.*

Rilke

I N T R O D U Ç Ã O

Mesmo se reconhecêssemos a diversidade das experiências passadas, obteríamos já com isso uma visão penetrante do próprio do espaço? A questão, o que é o espaço enquanto espaço, ainda não é questionada e menos ainda respondida. Permanece indeciso de que modo o espaço é e se lhe pode corresponder um ser.

Pertence o espaço aos fenômenos originários, em cujo contato, segundo uma palavra de Goethe, sobrevém ao homem uma espécie de timidez que chega até à angústia? Pois atrás do espaço, assim parece, já não existe nada a que pudesse ser reconduzido. Diante dele, não existe desvio possível para uma outra coisa. O próprio do espaço deve mostrar-se a partir dele mesmo. O que ele é ainda se deixa dizer?

Martin Heidegger

A arte e o espaço, 1969.

Haveria sentido em abordar aqui uma questão ainda não questionada e menos ainda respondida, dirigida a um “ser” ao qual talvez não corresponda *ser algum*, e em cujo contato nos sobrevém retraimento e angústia? Seria, afinal, uma despropositada pretensão buscar respostas diante deste enigma que se encobre sob o mais familiar dos nomes? O espaço, como mostram estas palavras de Heidegger proferidas no final do caminho de seu pensamento, permaneceu como aquele diante do qual não existe desvio possível, ou mesmo uma recondução a algo que lhe fosse anterior.

Meu objetivo nesta tese, é importante frisar, se afasta de toda e qualquer pretensão de encontrar respostas conclusivas para o problema do espaço em Heidegger. Já a possibilitação mesma de uma investigação sobre tal problema não se fez sem que, logo de início, eu me deparasse com uma considerável dificuldade. Tratava-se, naquele momento, da necessidade de reunir e mapear as inúmeras alusões ao espaço ao longo de sua obra, alusões que, por vezes, aparentavam ser observações avulsas e pontuais. Era, portanto, imprescindível iluminar estas diversas passagens, para que fosse possível *ver* a questão do espaço em seu todo antes de adentrá-la. E o que a princípio me pareceu um tema restrito, ou pelo menos de contornos nítidos, revelou-se, à medida que a pesquisa avançava, uma investigação sem fim, que se abria em conexões intermináveis. Dificuldades de toda ordem se apresentavam: “metáforas” espaciais nem sempre eram exatamente metáforas; conceitos fundamentais entravam em declínio, reaparecendo anos depois reformulados; o tema do espaço atravessava toda a obra de Heidegger nos contextos mais diversos; o fio que unia as contas era fugidio. Mas também aqui já não havia desvio possível: estas mesmas dificuldades apontavam para algo que me parecia essencial e incontornável.

Desde o início de sua reflexão, Heidegger pensou o espaço em sua vinculação ontológica com a noção de *lugar*, considerando este último em seu sentido mais tangível: os lugares do mundo. Mas este conceito ganhou outra dimensão quando, em 1947, a expressão “*topologia do ser*”, por ele cunhada, traduziu uma tendência que já se insinuava em seus escritos: a pedra angular de seu pensamento, *a questão do ser* – cujo *sentido e verdade* haviam se constituído como momentos temáticos fundamentais até então – começava a ser pensada em termos de *lugar*. E se considerarmos ainda a linguagem explicitamente marcada por referências espaciais que pontua alguns de seus mais importantes escritos desta fase em diante, se atentarmos para o que diz a palavra *topo-logia*, se evitarmos atribuir um sentido por demais alegórico à afirmação de Heidegger de que “*a linguagem é a casa do ser*”, não restará dúvida de que *lugar, espaço e linguagem* configuram, para ele, uma única e mesma questão. Contudo, se entre espaço e lugar há uma afinidade evidente, sua vinculação à linguagem não é assim tão clara.

Desta forma, a idéia inicial de uma investigação sobre o conceito de espaço em Heidegger, que se afigurava como o objetivo único deste trabalho, se mostrou insuficiente, e mesmo inviável, uma vez que este conceito, se tomado isoladamente, perderia sua própria

substância. A busca de uma compreensão mais profunda da “*topologia do ser*”, que, por si, já conduzia o espaço ao seu contexto próprio, traçou, então, os limites desta pesquisa. Aqui, me proponho investigar basicamente três questões: primeiramente, compreender, em sua gênese, o obscuro conceito de espaço em Heidegger. Como segundo objetivo, esclarecer a relação fundamental entre espaço e lugar. Finalmente, buscar a conexão entre estes e a linguagem. Mais especificamente, a natureza da relação entre espaço e linguagem, nunca explicitada pelo filósofo, apresentou-se como um desafio maior. A vinculação entre lugar e linguagem – ou entre *topos* e *logos* – é inerente à própria palavra “topologia”, mas tomar aqui espaço e lugar como sinônimos seria incorrer num grave engano. Assim, a comprovação do nexos que se estabelece, no interior da “*topologia do ser*” entre linguagem e espaço logo se mostrou como um ponto crucial para esta investigação, e certamente o mais difícil.

A bibliografia extremamente restrita acerca destes temas específicos – fato com o qual tive que lidar ao longo de toda a redação desta tese – trouxe-me, por outro lado, a convicção de estar diante de uma temática ainda não suficientemente pesquisada, e que as dificuldades e os esforços aqui envolvidos eram plenamente justificados. O reduzido número de comentadores citados nesta tese deve-se a esta circunstância. Apesar disto, a contribuição de Heidegger para a “filosofia do espaço”, se assim posso dizer, é da maior relevância, sendo o autor de *Ser e Tempo*, sem dúvida, um dos mais importantes pensadores do espaço no século XX.

A opção por uma forma de abordagem do tema que aderisse à cronologia das obras de Heidegger me pareceu inevitável. Suas elaborações mais tardias quase sempre pressupõem alguma familiaridade com aquelas do início do caminho de seu pensamento, e as inflexões neste caminho jamais afastaram o autor de seus interesses originais. Ademais, escritos de uma mesma época se complementam mutuamente, sendo importante – na investigação de uma questão que esteve sempre presente – acompanhar suas diversas inserções no todo da obra, inserções essas que invariavelmente traduzem o foco das preocupações de Heidegger em cada um dos momentos de sua longa indagação pelo ser. Neste sentido, uma leitura “cronológica” do problema me pareceu ser altamente esclarecedora.

Partindo destas premissas, a tese se organizou em quatro capítulos, seguidos por algumas considerações finais. O primeiro capítulo, intitulado *A aproximação fenomenológica do mundo*, aborda o pensamento de Heidegger anterior a *Ser e Tempo*, onde as questões relativas a espaço e lugar encontram suas primeiras elaborações, nas obras *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Ontologia (hermenêutica da facticidade)*), de 1923, e *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs (Prolegômenos para a história do conceito de tempo)*, de 1925. Nesse contexto, são mencionadas também das influências de Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey na elaboração do método fenomenológico-hermenêutico, decisivo para a elaboração da ontologia heideggeriana. Neste momento, alguns temas que acompanharão com crescente importância a reflexão de Heidegger sobre o espaço já se encontram presentes, dentre estes o mais fundamental de todos, a noção de *proximidade*.

*

O segundo capítulo, *O espaço como “instrumento de habitação”*: *Ser e Tempo e a espacialidade pragmática do Dasein*, como o próprio título indica, considera o problema do espaço em *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, de 1927, em três momentos: primeiramente, no âmbito da analítica existencial, é tematizada a estrutura fenomênica do entorno do mundo e o lidar pelo *Dasein* com os chamados “*entes intramundanos*”. A espacialidade originária do ser-no-mundo, bem como o fundamental conceito de *habitar* e seus contrapontos, o sentimento de *Unheimlichkeit* – o não se sentir em casa – e o sentido espacial da angústia, são também aqui abordados. Ainda neste primeiro momento, é apontada a dificuldade, em tal contexto, de uma conceituação satisfatória do espaço não mundano.

Num segundo momento, já na elaboração por Heidegger de sua ontologia fundamental, é discutido o caráter problemático de uma tomada da temporalidade como fundamento para a espacialidade, no polêmico parágrafo 70 deste tratado. Finalmente, é considerada a discreta abertura para o elemento poético na obra de Heidegger deste período em *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia)*, de 1927. Esta abertura poética é trazida à luz em sua breve menção à

famosa descrição da parede restante de uma casa demolida, em *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rainer-Maria Rilke.

*

O terceiro capítulo, intitulado *O lugar de origem: esquecimento e retorno*, seguindo o fio da poesia que fecha o capítulo anterior, se inicia com uma discussão sucinta sobre a chamada *Kehre*, ou a viravolta, no pensamento de Heidegger na década de 30, quando uma *topologia do ser*, embora ainda não elaborada ou identificada como tal, já começava a mostrar sua necessidade. Neste sentido, foi fundamental o resgate por Heidegger da experiência espacial do mundo grego em *Introdução à Metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*), de 1935, texto que abre este capítulo. *A origem da obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), do ano seguinte, trouxe elementos novos à reflexão heideggeriana acerca do conceito de *lugar*, e introduziu, além destes, o conceito de *terra*, em seu conflito com o *mundo*. A verdade como acontecimento na obra de arte, questão central deste ensaio, envolve o estabelecimento de um “*espaço essencial*” pelas obras, tema este que recebeu um importante desdobramento no pequeno escrito tardio *Sobre a Sistina* (*Über die Sixtina*), de 1955, em torno da enigmática tela de Rafael, também tratado neste capítulo. A afirmação do pertencimento mútuo entre as obras de arte e seus lugares de origem – ou “*destinações originais*” – está por trás destas investigações.

*

O quarto capítulo, *A casa do Ser*, expõe a crescente importância da linguagem no pensamento de Heidegger, enfocando suas meditações sobre espaço, lugar, linguagem e habitação. Este capítulo se inicia com um tópico acerca do conceito heideggeriano de *aberto* a partir da reformulação, na década de 40, da importante noção de *região*, presente em *Ser e Tempo*, mas de pouca expressão nos escritos dos anos 30. Em obras como *Lógica. A doutrina heraclítica do logos* (*Logik. Heraklits Lehre vom Logos*), de 1944; o diálogo *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken.* (*Sobre a localização da serenidade. Uma conversa no caminho do campo sobre o pensar.*), de

1944-45 e o ensaio *Para quê poetas?* (*Vozu Dichter?*), de 1946, o conceito de *região* se amplia, passando a ser considerado em oposição ao pensamento como representação horizontal-transcendental. Este importante dilatamento do conceito de *região* se faz no contexto de uma crítica de Heidegger a Schopenhauer e a Nietzsche, mais especificamente, às idéias de vontade e representação.

A segunda parte do quarto capítulo focaliza o *aberto* no contexto da profunda e duradoura influência da poesia de Hölderlin, trazendo ao primeiro plano as questões do *habitar* e da *proximidade*. Aqui são abordados alguns escritos da década de 50, principalmente *A coisa* (*Das Ding*), *A Linguagem* (*Die Sprache*), *Construir Habitar Pensar* (*Bauen Wohnen Denken*) e “...poeticamente o homem habita...” (“...dichterisch wohnet der Mensch...”), de 1951.

A relação entre espaço e linguagem recebe uma maior elaboração na parte final do capítulo, a partir de dois escritos de Heidegger inseridos na coletânea *No caminho da linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*), e vêm a ser: *A linguagem na Poesia* (*Die Sprache im Gedicht*), de 1953, que trata da poesia de Georg Trakl, e *A essência da linguagem* (*Das Wesen der Sprache*), de 1957, em torno de um poema de Georg Trakl e Stefan George.

Neste capítulo, a gênese do conceito de espaço em Heidegger é traçada, em sua íntima vinculação ao conceito de lugar, e o nexos entre espaço e linguagem no interior da *topologia do ser*, que se colocou como um dos objetivos desta tese – e certamente o mais difícil de ser alcançado –, é então esclarecido.

*

Algumas considerações finais, partindo do que foi colocado acerca do espaço no fundamental *A arte e o espaço* (*Die Kunst und der Raum*), de 1969, encerram o texto. Algumas brevíssimas alusões às discussões realizadas nos *Seminários de Zollikon* (*Zollikoner Seminare*) – que se estenderam de 1959 a 1969 – vêm comprovar que o interesse de Heidegger no que tange às questões sobre espaço e lugar o acompanhou até seus últimos trabalhos.

*

Muito deixou de ser dito aqui sobre o tema proposto para esta investigação. A não inclusão de tópicos concernentes ao espaço em *Beiträge zur Philosophie: von Ereignis*, por exemplo, certamente será notada. O fato é que a leitura desta complexa obra, recentemente traduzida para o inglês, exige um longo convívio para que possa amadurecer, demandando um tempo que, no meu caso, considero ainda não cumprido. Outras obras, como o próprio *Ser e Tempo*, ou os *Seminários de Zollikon* principalmente, deixaram de ter seu riquíssimo conteúdo, no que diz respeito ao tema desta tese, pesquisados o suficiente. Mas limites tinham que ser traçados, e aqui consola-me a frase de Heidegger: “o limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde uma coisa dá início à sua essência”. Desta forma, dar-me-ei por satisfeita se, com este trabalho, tiver contribuído para uma reflexão mais profunda sobre a *topologia do ser*.

C A P Í T U L O 1

A aproximação fenomenológica do mundo

Se o cerne das investigações concernentes ao problema do espaço no contexto do pensamento do chamado “primeiro Heidegger” encontra-se, indiscutivelmente, em *Ser e Tempo*, não menos significativo é o caminho que prepara sua elaboração. Traços essenciais deste tratado de 1927 vinham sendo delineados alguns anos antes em cursos e conferências que já colocavam, além de suas premissas mais iniciais, muitos dos elementos que marcariam as concepções heideggerianas de *espaço e lugar* até seus escritos mais tardios. Neste percurso, algumas passagens que serão aqui de especial importância encontram-se em duas obras concebidas originalmente como cursos de verão, intituladas *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (*Ontologia (hermenêutica da facticidade)*), de 1923, e *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (*Prolegômenos para a história do conceito de tempo*), de 1925¹. Nesses escritos, fundamentais no trajeto filosófico que conduz a *Ser e Tempo*, ganha nitidez o próprio caminho – o método fenomenológico-hermenêutico que define o ambiente no qual ganham corpo os temas essenciais do pensamento de Heidegger neste período e que, pode-se dizer, marcará indelevelmente sua perspectiva, não obstante as mudanças de enfoque que esta possa vir a apresentar.

A atenção dedicada ao tema do espaço neste momento da obra de Heidegger só encontra sua plena justificação quando compreendida em sua inserção no desenvolvimento da tarefa que desde o início ocupou o filósofo: o resgate da *questão do ser*, que em *Ser e Tempo* é colocada como a *pergunta pelo sentido do ser*. É precisamente no interior desta questão, e apenas em função dela, que as tematizações do espaço e da noção de lugar nestas primeiras obras de Heidegger ganha expressividade e necessidade. Sendo assim, um possível fio condutor para uma abordagem inicial do problema pode ser formulado nos seguintes termos: importa compreender, no âmbito das possibilidades abertas a partir da

¹ Estas duas obras ainda não foram traduzidas para o português.

pergunta pelo sentido do ser, o papel que aí desempenha a dimensão espacial da existência, isto é, identificar, no interior desta indagação mais ampla, a questão específica em função da qual *o significado do espaço*, então considerado apenas como *espacialidade fática*, precisa ser pensado. Ou ainda, que “dimensões” alcança a questão do sentido do ser para que a consideração de problemas concernentes a esta espacialidade venha a se tornar incontornável numa ontologia que se volta essencialmente para o horizonte do tempo.

Em vista disso, este capítulo inicial tem como objetivo fazer uma apresentação sucinta daquilo que já vinha sendo elaborado por Heidegger neste sentido desde o início da década de 20, e que o levaria, nos anos seguintes, à forma de tematização encontrada em *Ser e Tempo*. Penso que esta apresentação poderá alcançar seus objetivos através de breves incursões em dois temas que considero de especial interesse neste contexto: primeiramente, a compreensão das premissas que nortearam a concepção do método fenomenológico-hermenêutico² utilizado por Heidegger nesta obra e em outras deste período, e isso pelo fato de que este método determinará a natureza e os rumos de sua investigação. Em segundo lugar, uma exposição de importantes considerações relativas ao problema do espaço em seus escritos neste período anterior a 1927, considerações estas que parecem ter sido ofuscadas pela ampla repercussão do que foi desenvolvido sobre esta questão nos anos imediatamente posteriores.

² É importante assinalar, desde já, que a própria idéia de “método” em Heidegger precisa ser sempre relativizada, e que não se poderia falar, propriamente, de um “método heideggeriano”. Sua fenomenologia hermenêutica não se identifica, em absoluto, com algo como uma “ciência” ôntica. Toda a crítica ao ideal de método realizada por Gadamer, por exemplo, deve-se a Heidegger. E em *Verdade e Método*, Gadamer afirma que “*não existe nenhum método específico para as ciências do espírito*”. (p.45)

1. A imersão espaço-temporal do olhar

O ponto de partida que proponho aqui encontra-se já no próprio título da obra *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (*Ontologia (hermenêutica da facticidade)*). A compreensão da relação que se estabelece entre os termos nele expressos representa, em alguma medida, a identificação das bases sobre as quais Heidegger elabora sua filosofia neste momento e, conseqüentemente, sua reflexão sobre os conceitos de espaço e lugar. É, portanto, indispensável para um estudo da espacialidade no âmbito de seu pensamento, que essas bases sejam suficientemente observadas, pois da compreensão delas dependerá, afinal, um entendimento mais claro do método adotado em *Ser e Tempo* e nas obras mais significativas da década de 20. Por este motivo, Heidegger dedica as primeiras linhas de *Ontologie* a um detido comentário sobre as palavras que escolheu para compor seu título. “Ontologia”, compreendida como uma pergunta endereçada ao ser, já é, ele afirma, o primeiro indicador da facticidade³: “*Facticidade é a designação para o caráter de ser de ‘nosso’ ‘próprio’ Dasein*”.⁴ *Dasein* significa, portanto, o existir em cada caso particular, no *aí*, no “estar sendo” de cada um.⁵ Assim, o existir fático determina um modo de compreensão da existência que já se dá no interior e a partir de si mesma, de tal forma que esta nunca pode ser contemplada “de fora”, como um objeto perante um sujeito. Somente o *Dasein* – efetivo e em cada caso – compreende sua existência (*Existenz*). O termo “facticidade” precede o uso da expressão “ser-lançado”⁶, condição em que o *Dasein* já se encontra desde o início e que designa a maneira como este experimenta a si mesmo. Nele,

³ HEIDEGGER, Martin - *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988, p.1., doravante referido como OHF. Para minha tradução das passagens desta obra citadas nesta tese, foi também utilizada a versão em espanhol *Ontologia – Hermenêutica de la Facticidad*, tradução de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madri, 1999.

⁴ OHF, p.7.

⁵ Nesta mesma passagem do texto (OHF, p.7), Heidegger indica como diretamente decorrentes desta circunstância os fenômenos do *demorar-se* (*Verweilen*) e do *não ir embora* (*Nichtweglaufen*). É significativa a escolha destes dois fenômenos especificamente: o demorar-se, o permanecer junto, o caráter de ser-*aí*-junto-a (*Da-bei-seins*) é a condição para o habitar, para o pertencimento a um determinado lugar. O não escapular-se, o não deixar *seu* lugar, é a negação da errância e mesmo do exílio. O que se verá em escritos posteriores de Heidegger é que esses dois temas, que neste momento possuem sentidos fortemente temporais – associados às idéias de cotidianidade, de permanência no mundo junto às ocupações diárias –, mostrarão também sua força como registros, decisivos e antagônicos, da relação mais essencial entre homem e espaço.

⁶ INWOOD, Michael - *Dicionário Heidegger*, tradução de Luísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p.170.

as noções de sujeito e objeto interpenetram-se num único e mesmo fenômeno⁷, fato que, no que diz respeito à espacialidade do *Dasein*, afetará vivamente a compreensão da relação interior-exterior, atenuando a nitidez de seus contornos e pondo em questão a realidade de suas fronteiras.

Heidegger afirma que “vida fática” significa nossa própria existência, o *Dasein* que somos, como o estar no “*ai*”. Mas “ontologia”, a pergunta que se dirige ao ser, é, no título aqui em questão, posta como equivalente a uma hermenêutica desta facticidade. Gadamer chamará atenção para o paradoxo aí envolvido, pois “facticidade” significa precisamente “*a inabalável resistência*” que o factual impõe a toda tentativa de apreensão e compreensão.⁸ E, segundo ele, este “*paradoxo heideggeriano*” de uma hermenêutica da facticidade não poderia ser considerado, então, uma tentativa de compreensão ou de explicação da facticidade como tal, mas, ao contrário:

A hermenêutica da facticidade significou, antes, que a existência, ela mesma, é para ser pensada como a consumação da compreensão e da explicação, e que, por essa consumação, a existência ganha sua distinção ontológica.⁹

Heidegger, no parágrafo 3 de *Ontologie*¹⁰, já indica de forma precisa o sentido em que a hermenêutica, como técnica, deve ser tomada neste contexto. Antes de tudo, ela é aqui a forma de abordar, interrogar e explicitar a facticidade. Esta, que é a existência mesma, só se compreende a partir de si própria, num processo de auto-interpretação que a coloca como o que interpreta e o que é interpretado. A hermenêutica, enquanto forma do levar-se a termo desta auto-interpretação, “*tem a tarefa de fazer acessível ao próprio Dasein (em seu caráter de ser) esse mesmo Dasein*”, de penetrar num certo auto-estranhamento inerente a ele, abrindo-lhe então a possibilidade de compreender-se. Nas palavras de Heidegger, essa

⁷ Formulação que vinha de Dilthey, e que é adotada por Heidegger já nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, de 1922.

⁸ GADAMER, Hans-Georg – *Heidegger's ways*, tradução de John W. Stanley. Albany: State University of New York Press, 1994, p.55.

⁹ *Ibid.*, p.186, tradução minha.

¹⁰ Intitulado *Hermeneutik als Selbstausslegung der Faktizität (A hermenêutica como auto-interpretação da facticidade)*.

interpretação que surge da compreensão é “*o estar-em-vigília do Dasein para si mesmo*” (*das Wachsein des Daseins für sich selbst*),¹¹ e em seguida ele afirma:

A hermenêutica não é um modo de decompor movido pela curiosidade, artificialmente cultivado e imposto de fora, de forma impertinente, ao Dasein. Da facticidade mesma é que se deve averiguar *em que medida e quando* esta exige algo como a interpretação proposta. A relação entre a hermenêutica e a facticidade não é a que se dá entre a apreensão de um objeto e o objeto apreendido, ao qual aquela simplesmente teria de se acomodar, mas o interpretar mesmo é um possível e marcado como do caráter de ser da facticidade. A interpretação é ente do ser da vida fática mesma.¹²

E ainda, mais adiante:

O tema da investigação hermenêutica é o próprio Dasein, aquele que se pergunta hermeneuticamente por seu caráter de ser com o objetivo de configurar uma vigília enraizada nele mesmo. O ser da vida fática se caracteriza pelo fato de que ele *é* no como do ser do *ser-possível* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o Dasein (facticidade) é, sem que esta possibilidade seja algo que é “*ai*”, vamos chamá-la *existência* (*Existenz*).¹³

Esta conexão entitativa entre hermenêutica e vida fática define o *Dasein* como um permanente *tomar consciência de si a partir de si mesmo*, um compreender-se *como possibilidade* que se torna consciente de seu *ser-possibilidade* num processo desencadeado no interior dos fenômenos e na concretude dos fatos. Essa existência que se contempla de dentro de si, cujos olhos vêem a partir do meio e não de fora, determina uma *imersão* espaço-temporal desse olhar. As noções de circunvisão e de cotidianidade, que em *Ser e Tempo* orientam a analítica existencial preparatória para a ontologia fundamental, apontam claramente para este movimento a partir de dentro. Essa imersão, por sua vez, condiciona diversos aspectos deste processo de auto-compreensão da existência que marcarão profundamente a abordagem heideggeriana do espaço. Neste sentido, alguns exemplos mais imediatos poderiam ser citados: em primeiro lugar, por ser o *Dasein* mergulhado em sua vida fática, o ponto referencial para o estabelecimento de todo e qualquer sentido de espacialidade, o registro e a compreensão desta espacialidade se dará, conseqüentemente, a partir do que lhe é “*mais próximo*” em sua lida cotidiana, tornando as *coisas* que o cercam

¹¹ OHF, p.15.

¹² OHF, p.15.

¹³ OHF, p.16.

referências iniciais e fundamentais para uma configuração não apenas de seu próprio lugar – seu espaço de ação –, como também para a compreensão de regiões que se estendem para além delas. É neste sentido que conceitos como os de proximidade e familiaridade ganham um sentido tão vital neste contexto.

Em segundo lugar, por serem os fenômenos a matéria prima mais imediata para esta auto-compreensão da existência, estes constituem o “meio”, precisamente, onde esta compreensão pode ocorrer. Desta forma, enquanto facticidade mesma, o *Dasein* jamais poderia estabelecer com aquilo que o cerca qualquer relação – espacial, no caso – do tipo continente-contido, ou seja, o *Dasein* jamais se encontra “dentro” ou “fora” de algum lugar, mas ele mesmo contribui para a configuração de lugares, ele *espacializa*. No que se dissolve a separação entre sujeito e objeto, a relação interior-exterior é também reconsiderada: o sentido do ser é abarcante, e recusa uma compreensão de “dentro” e “fora” como instâncias separadas. Daí a não separação entre o ser e seu aí, entre o eu e o mundo circundante e a identificação do *Dasein* como *abertura*. Essa não é senão o *lugar* mesmo onde qualquer fronteira entre “dentro” e “fora” se desfaz. Este é um dos motivos pelos quais o conceito de *habitar* se dilata no pensamento de Heidegger, ganhando dimensões complexas e inesperadas: ele passa a envolver aspectos que fluem, que transitam entre o que aqui se poderia imprecisamente chamar de “espaços interiores” e “espaços exteriores” dessa espacialidade que se estabelece a partir do *Dasein*. Não obstante, o pensamento de Heidegger neste momento parece ainda reter, em certa medida, um sentido de dualidade que se tornará mais explícito em suas considerações posteriores sobre o habitar, quando, sob a influência de Hölderlin, se mostrará sob a forma da oposição entre o pertencimento a um lugar e o sentimento de exílio.

Isto nos leva, finalmente, a uma terceira consideração: os sentidos de pertencimento a um lugar e de permanência nele estão ligados, no que concerne à dimensão espacial aí envolvida, aos aspectos mais básicos deste processo incessante de auto-compreensão da existência. E este não se dá sem esforço, uma vez que essa mesma existência já está sempre transpassada por um profundo sentimento de estranheza, pela sensação de “*não estar em casa*”, circunstância esta que se mostrará tanto como uma força contrária a essa auto-compreensão inerente ao *Dasein* quanto como uma forma privilegiada de abertura para que este atinja o que Heidegger define como *suas possibilidades mais próprias*.

As considerações acima – que identificam *Dasein* e facticidade; que definem a hermenêutica, simultaneamente, como o método de auto-compreensão e como traço essencial desta mesma existência, e que a situam na “facticidade concreta” dos fenômenos, como diz Heidegger – atestam que, neste momento de seu pensamento, o método de investigação e seu objeto temático, encontram-se profundamente emaranhados um no outro, numa quase identificação. Em *Ontologie*, o método já se mostra como parte integrante e fundamental da questão mesma, e da clarificação deste depende a compreensão posterior da *forma* como a aproximação do espaço é conduzida. Por este motivo, penso ser agora necessário que o método heideggeriano, que neste momento alia fenomenologia e hermenêutica, receba uma atenção mais detida, sem que se pretenda, contudo, levar a cabo uma análise exaustiva do mesmo. Será suficiente apontar em que sentido estas duas vertentes – a fenomenologia e a hermenêutica – convergem naquilo que se anuncia como uma “*hermenêutica da facticidade*” e em sua forma específica de tematização do espaço.

2. A fenomenologia como via para uma hermenêutica da facticidade

2.1 – A construção de uma fenomenologia hermenêutica: as influências de Dilthey e Husserl

É em *Ontologie* que a palavra “hermenêutica” aparece pela primeira vez nos escritos de Heidegger. Em seus primeiros contatos com o termo, nos tempos de seminarista, seu significado restringia-se à definição do método de interpretação das Sagradas Escrituras. Mas já naquele momento, como observa William J. Richardson,¹⁴ anunciava-se, ainda que

¹⁴ RICHARDSON, W.J. - *Through Phenomenology to Thought*. Haia: MartinusNijhof, 1967, p.630.

de forma latente e obscura, o início de toda a ampla questão que, anos mais tarde, envolveria a relação entre ser e linguagem. O sentido dilatado que a hermenêutica ganharia no pensamento de Heidegger teria sido profundamente marcado por aquele que esta recebera antes em Dilthey que, por sua vez, já havia tomado a palavra com o significado que lhe conferira Schleiermacher, como a arte de compreender, interpretar e julgar textos de outrem, de um modo geral. O passo dado por Heidegger consistiu em fazer com que o ato de “interpretar” ultrapassasse o âmbito estrito do texto e avançasse sobre um outro domínio: o da própria existência fática. A hermenêutica, no sentido que agora lhe era conferido, identificava-se a um “trazer à tona”, a um “resgatar” pela compreensão – e interpretação – de todo o processo de manifestação (*do deixar manifestar-se*) do ser dos entes; era o ato mesmo de deixá-lo *aparecer*, iluminar-se. A estreita ligação que se estabeleceu, a partir daí, entre a hermenêutica e os fenômenos, ou *aquilo que se manifesta*, se impôs como consequência natural deste processo, fazendo com que a fenomenologia e a hermenêutica funcionassem como um único e mesmo método de auto-compreensão da existência a partir de seu caráter necessariamente fático. Segundo Heidegger, a fenomenologia do *Dasein* seria ela mesma uma hermenêutica no sentido original da palavra.¹⁵ Benedito Nunes, em sua obra *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, resume de forma clara esta situação:

No mesmo momento em que estabelece como objeto da investigação filosófica a *faktische Leben* [a vida fática], Heidegger caracterizou-a como hermenêutica fenomenológica da facticidade, ou seja, do *Dasein* (...).

O objeto da filosofia seria, então, o *Dasein* humano, interrogado em seu caráter de ser. (...) A hermenêutica teria por função tornar acessível esse caráter ou, por assim dizer, o *Wie*, o “como” do *Dasein*, em seu ser, ou, por outras palavras, a compreensão do ser que lhe é inerente. Daí a interpretabilidade do *Dasein* como um pressuposto. Interpretar significa explicitar a compreensão subjacente. Mas a explicitação dá-se numa escala fenomenológica mediante o trabalho – e o trabalho do método – que consiste em fazer com que este ente, o *Dasein*, se mostre por si mesmo. (...)

Então, não se trata mais de uma hermenêutica como *Kunstlehre*, como arte de interpretar, mas daquilo que lhe dá fundamento, e que, no entanto, melhor compreendemos através desta arte de interpretar. Segundo vimos, a interpretação, em Dilthey, é um conceito epistemológico nas ciências históricas ou hermenêuticas, tendo por base, como objeto de conhecimento próprio, um sujeito soberano. Mas é justamente essa soberania do sujeito que é retirada da noção de *Dasein*. Este, que neutraliza a relação sujeito-objeto da Teoria do Conhecimento, é (recorrendo-se à imagem de Schlegel, que considero indispensável) o intérprete *in media res* (“a filosofia, como a poesia épica, começa no meio, *in media res*”). Ao contrário do que Husserl pretendeu, a filosofia jamais pode

¹⁵ HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957, p.37, doravante referido como SZ. Foi também aqui utilizada a versão em português: *Ser e Tempo*, tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, vol.1, p.68, doravante referido como ST.

estabelecer fundamentos inconcussos. Fundamentos inconcussos são as razões primeiras. E a fenomenologia hermenêutica (ou a hermenêutica fenomenológica) pressupõe a “imersão” do ente, do próprio *Dasein*, como ser-no-mundo, ou na vida, para ainda empregarmos o termo que nos autoriza o referido escrito de Heidegger, já o encontra *in media res*, sempre compreendendo o ser de uma certa maneira. É desse ponto de vista que Heidegger vai formular a questão mais geral do sentido do ser, de acordo com o que está nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* e em *Ser e Tempo*.¹⁶

As influências decisivas dos pensamentos de Dilthey e Husserl sofreram, contudo, reformulações profundas na elaboração do método heideggeriano. Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (*Prolegômenos para a história do conceito de tempo*), Heidegger aponta para o fato de que a *redução fenomenológica* de Husserl busca chegar, a partir da consciência factual baseada na chamada *atitude natural*, a uma consciência pura e absoluta dos fenômenos, mas que esta mesma atitude natural pressuporia uma posição teórica em que os entes seriam tomados, *a priori* e como um todo, como “*um fluxo de ocorrências, reguladas por leis, na exterioridade espaço-temporal do mundo*”¹⁷, algo de todo diverso da forma verdadeiramente natural da experiência humana. Esta não poderia ser caracterizada como uma *atitude*, e a atitude natural, tal como proposta por Husserl, levaria a uma redução do homem à mera categoria de “ser vivo” – no sentido zoológico da expressão –, definindo uma posição teórica que acabaria por negligenciar, e mesmo perder de vista, a própria experiência real que havia sido reconhecida inicialmente como fundamento de todo o processo. Na redução eidética husserliana, a realidade exterior do objeto percebido é posta em suspenso pelo procedimento fenomenológico da *epoché*, através da qual a consciência transcenderia sua exterioridade concreta, visando, em última instância, o sentido mais puro desse objeto. Este deixaria de mostrar-se, então, como algo existente ao nível da experiência, passando a identificar-se apenas a seu significado mais originário – como seu ser mais autêntico – para uma consciência não mais individual, mas transcendental.

Desta forma, num processo de progressiva abstração, a redução eidética desconsideraria, para Heidegger, a particularidade e a individualidade das experiências

¹⁶ NUNES, Benedito - *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp.54-55.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979, pp.155-156, doravante referido como PGZ. Para minha tradução das passagens desta obra citadas nesta tese foi, também utilizada a versão em inglês, *History of the concept of time – Prolegomena*, traduzida por Theodore Kisiel. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.

vividas, próprias da existência fática. A preocupação de Husserl, voltada exclusivamente para a estrutura e o conteúdo dos atos intencionais da consciência, teria deixado de lado, inclusive, o *modo de ser* destes atos, sua essência mesma. O próprio conceito de atitude natural, que estaria na base destes e de toda experiência do real, pressuporia, afinal, numa experiência marcadamente *não-natural* do real. Para Heidegger, haveria certas contradições internas ao projeto fenomenológico husserliano, fato este o que o levou a reformular alguns de seus pressupostos na elaboração de sua própria ontologia, embora não se possa caracterizar a atitude de Heidegger como uma recusa ou negação de tal projeto. A relação de Heidegger com a fenomenologia de Husserl é comentada por Paulo Cesar Duque-Estrada, em *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – an Overview*, nos seguintes termos:

A elaboração da ontologia fundamental de Heidegger não representa uma rejeição da fenomenologia de Husserl, mas, antes, uma reapropriação crítica da mesma. De fato, ela representa uma tentativa de dar acabamento, em sua plena radicalidade, àquilo que já está implícito, embora não pensado, no projeto mesmo da fenomenologia. Deste modo, Heidegger dá continuidade ao empenho de Husserl de encontrar um fundamento (transcendental) original para todo tipo de conhecimento. Contudo, ao contrário de Husserl, Heidegger não identifica tal nível fundacional na esfera da consciência, mas, num nível mais profundo, na esfera da existência.¹⁸

Ainda sobre este nível mais originário, Duque-Estrada afirma:

A fim de consumir a tarefa de alcançar o momento pré-objetivo da experiência vivida, as estruturas intencionais daquilo que, repetimos, constitui o “como” do aparecimento dos entes naquilo que são, Heidegger assevera que é necessário transferir nossa atenção do conceito de consciência ao conceito de ser. Este é um ponto decisivo.¹⁹

Era necessário, portanto, considerar a existência e a própria questão do ser no âmbito da realidade fática do *Dasein*, onde o ser pode dar-se primeiramente à compreensão, e não na pura consciência de um sujeito idealizado.

¹⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy: an Overview*, tese de doutorado apresentada em Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 1993, p.46, tradução minha.

¹⁹ *Ibid.*, p.57.

É em função desta não aceitação, por Heidegger, do transcendentalismo inerente à fenomenologia de Husserl que a hermenêutica diltheyana ganha um peso decisivo na definição de seu método. Para ele, o que havia de essencial na investigação de Dilthey era a plena consciência da realidade histórica e a possibilidade de sua interpretação²⁰, trazendo assim uma abordagem original da fenomenologia. Na verdade, Dilthey teria sido o primeiro a compreender seus propósitos. No contexto da nova psicologia que vinha sendo por ele elaborada, o homem era considerado não mais de um ponto de vista puramente científico, como um ser natural, mas enquanto “*pessoa viva, ativamente envolvida na história*”²¹, alguém que se encontra num mundo, agindo sobre ele e sendo por ele afetado. A importância do elemento “mundo” repousa no fato de que, como afirma Gadamer, este foi, desde o início, um dos conceitos hermenêuticos mais fundamentais no pensamento de Heidegger, por constituir a totalidade referencial na qual o *Dasein* se encontra inserido e a origem de todo o sentido e compreensão possíveis para ele.²² A meta do pensamento de Dilthey será, mais tarde, expressa por Heidegger em *Ser e Tempo* com as palavras:

(...) trazer a “vida” para o entendimento filosófico e assegurar a esta compreensão um fundamento hermenêutico a partir da “vida mesma”. Tudo centrado na “psicologia”, que deve compreender a “vida” nos contextos históricos de seu desenvolvimento e efetivação, enquanto o *modo* no qual o ser humano é, tomando-a *concomitantemente* enquanto *objeto* possível das ciências do espírito e enquanto raiz destas ciências. A hermenêutica é o auto-esclarecimento deste entendimento e só em forma derivada é metodologia da história.²³

A uma fenomenologia já não identificada à de Husserl, associavam-se então outras concepções de mundo, vida, história e, conseqüentemente, de temporalidade. Para Dilthey, a vida, como sucessão de vivências ordenadas, teria nesta última sua determinação mais fundamental. A temporalidade tal como registrada pela “filosofia da vida” (

²⁰ PGZ, p.19.

²¹ PGZ, p.16.

²² Cf. GADAMER, H.G. – *Heidegger's ways*, p.99.

²³ SZ, p.398 / ST, vol.2, p.206. As transcrições de passagens de *Ser e Tempo* que se encontram nesta tese basearam-se na tradução, para o português, de Márcia de Sá Cavalcante. Tomei, contudo, a liberdade de sugerir, em alguns casos, outras interpretações possíveis, baseando-me no texto original e na tradução realizada por John Macquarrie e Edward Robinson para a edição em inglês. Por este motivo, as citações que aparecem nesta tese nem sempre são idênticas às passagens a elas correspondentes na edição brasileira.

Lebensphilosophie), na qual o pensamento de Dilthey se insere, prioriza a relação presente-passado, ou presente-história. A história seria capaz de abrir ao indivíduo não apenas a compreensão de si mesmo mas também a compreensão da vida que ultrapassa o âmbito de suas vivências pessoais, definindo-o como um ser histórico. A vida histórica, contudo, é aquela que se mostra como estranha a ele, apenas acessível por um processo de empatia (*Einfühlung*), mas permanecendo sempre em seu caráter estranho.²⁴ A imersão na vida e na história, o encontro do pessoal e familiar com aquilo que há nelas de enigmático, e a identificação da temporalidade como determinação primeira da compreensão, são apenas algumas das marcas da influência do pensamento diltheyano na filosofia de Heidegger. Este, porém, recusa o enfoque psicológico de Dilthey e o reconhecimento das vivências psíquicas subjetivas como a forma mais original do compreender. Desloca, também, o privilégio do nexos entre presente e passado, atribuindo ao futuro a primazia em sua análise da temporalidade.

O método heideggeriano vai constituir-se, então, como uma fenomenologia que não caminha num sentido idêntico ao de Husserl, pois, na elaboração de seu método, Heidegger desvia seu olhar dos propósitos epistemológicos da fenomenologia husserliana, voltando-se para aquela que ele compreendia ser *a fenomenologia mesma*: uma fenomenologia não fundada na epistemologia, mas, na ontologia, visando assim atingir seu âmago e levá-la a alcançar suas possibilidades mais genuínas. Para ele, isso só seria possível no âmbito de uma fenomenologia que estivesse fundada não mais na consciência, mas no *Dasein* mesmo, enraizada na *questão do ser*. As intenções de Heidegger, que levaram a esta mudança de foco em seu método fenomenológico, são expressas por ele nos seguintes termos:

(Segundo) o princípio mais próprio da fenomenologia mesma, é preciso afirmar que, ao menos a inserção do tema fenomenológico mesmo pode resultar em um sentido contra-fenomenológico. Graças a esta compreensão, a fenomenologia, ao contrário de ser impulsionada para fora de si, é propriamente reconduzida a si mesma, no interior de sua possibilidade mais pura e própria.²⁵

²⁴ Cf. NUNES, B. - *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.45.

²⁵ PGZ, p.183-184.

Uma vez registradas, ainda que de forma muito sucinta, as influências decisivas de Husserl e de Dilthey, já se torna possível identificar, no pensamento de Heidegger, as possibilidades abertas por sua fenomenologia hermenêutica. Como foi dito anteriormente, uma observação mais atenta do método adotado por Heidegger neste período se mostrará, no devido tempo, altamente esclarecedora de certos aspectos de sua forma de tematização da questão do espaço que, fora da lógica intrínseca ao próprio método, poderiam soar como algo arbitrário e artificial. É apenas a partir da compreensão da estreita ligação entre *fenômeno* e *logos* que a ligação, menos evidente, entre *espaço* e *linguagem*, que permeia a concepção espacial presente na segunda fase do pensamento de Heidegger, poderá ser compreendida de forma plena. Em linhas gerais, uma das questões que esta tese se coloca é a de investigar a natureza desta ligação espaço-linguagem – com seu desdobramento na conexão espaço-poesia – e a forma como esta irá abrir caminho para a compreensão do espaço naquilo que talvez se possa identificar como seu sentido “mais autêntico”.

2.2 – *A fenomenologia ontológica de Heidegger*

O que será que a fenomenologia deve “deixar ver”? O que é que tem que ser chamado de “fenômeno” num sentido distinto? O que, em sua essência, é *necessariamente* tema de uma demonstração *explícita*? Reveladamente isto que *não* se mostra em primeiro lugar e na maioria das vezes; isto que é *velado* frente ao que se mostra em primeiro lugar e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, que é algo que pertence ao que se mostra em primeiro lugar e na maioria das vezes de tal modo que constitui seu sentido e fundamento.

Mas o que, em um sentido extraordinário, permanece velado, ou recai novamente no encobrimento, ou apenas se mostra “deslocado” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. Este pode ser tão continuamente encoberto a ponto de ser esquecido, e da questão sobre ele e sobre seu sentido permanecer de fora. Aquilo que, portanto, num sentido distinto, exige, a partir de seu conteúdo mais próprio, vir a ser fenômeno, é o que a fenomenologia tematicamente apreendeu como objeto.

A fenomenologia é o modo de acesso e o modo de determinação que verifica isto que deve ser o tema da ontologia. *A ontologia é apenas possível enquanto fenomenologia.*²⁶

²⁶ SZ, p.35 / ST, vol.1, p.66.

Esta passagem de *Ser e Tempo*, inserida no tópico *O conceito preliminar de fenomenologia* – e é importante que se observe o caráter *preliminar* de seu conteúdo – apresenta claramente a mudança de direcionamento proposta por Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl. Este não se volta para os objetos, mas para *a maneira* como se fazem “ver”, como aparecem diante da consciência de um sujeito: o fenômeno não é empírico, mas uma idealidade lógica, nada mais havendo para além destes. Para Heidegger, se há algo que precisa ser mostrado pela fenomenologia, esse algo, certamente, não há de ser aquilo que pode tornar-se evidente para uma subjetividade, mas justamente o que tende a permanecer velado. E o que permanece – de diferentes modos – velado, diz Heidegger, é precisamente o que dá sentido e fundamenta aquilo que se mostra diretamente. O fenômeno, não mais compreendido como uma idealidade, é o *elemento*, o *meio*, a *base* privilegiada de toda e qualquer manifestação daquilo que tende a velar-se, mas que pode vir a mostrar-se, a desvelar-se. O que pode manifestar-se genuinamente *nos* fenômenos, e que deles depende para este seu manifestar-se, é o *ser* dos entes, ao qual nada é *anterior* e cuja tendência ao encobrimento é registrada como um traço essencial. Esta convicção da tendência do ser para o ocultamento marca de forma decisiva não apenas o método fenomenológico de Heidegger como também toda a sua meditação posterior sobre a verdade. O que ele busca, em seu método, é fazer com que o ser que se esconde sob o ente possa manifestar-se por si mesmo.

Para Husserl, os únicos objetos possíveis para a fenomenologia seriam aqueles que pudessem se mostrar de forma plenamente evidente. Ora, aquilo que nunca *se mostra*, mas que apenas *se manifesta*, e que jamais o faz através de evidências incontestáveis, mas sempre através de uma compreensão difusa e historicamente condicionada, deveria ser objeto de uma fenomenologia que buscasse compreender, nos fenômenos, o que neles há de *não* evidente: o ser e seu sentido. A partir deste pressuposto, tornou-se inevitável, para Heidegger, que a fenomenologia se desenvolvesse *como* uma ontologia²⁷ que seria, por sua vez, *hermenêutica*, dado que, como diz Heidegger, “*o sentido metódico da descrição*

²⁷ A necessidade de uma ontologia fundamental que priorizasse o *Dasein* humano (porque apenas ele pode se colocar a questão do sentido do ser) fundava-se no fato de que a compreensão de suas estruturas fundamentais criaria a base para quaisquer investigações ontológicas posteriores dos entes não humanos. Diz Heidegger: “*A hermenêutica do Dasein torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.*” (*SZ*, p.37 / *ST*, vol.1, p.68-69). É por este motivo que o espaço, no âmbito desta fenomenologia preliminar, será tratado exclusivamente com referência ao compreender e ao agir *do Dasein*.

fenomenológica é interpretação”.²⁸ Como todo e qualquer sentido só se dá *para alguém*, num *contexto referencial* onde esse sentido se faz possível, a idéia de *logos* inerente à palavra “fenomenologia” alude não apenas à parte que cabe à linguagem no processo de desvelamento dos entes, mas igualmente ao fato de que os fenômenos só se tornam meio da manifestação do sentido do ser se compreendidos em sua articulação com o todo. O *logos* aqui, em sua estreita ligação com o *fenômeno*, aponta para “*algo que se tornou visível em sua relação com outra coisa*”²⁹, em sua proximidade com outros fenômenos no interior do conjunto que confere sentido a cada uma das partes. Este nexos entre fenômeno e linguagem caracterizaria a fenomenologia de Heidegger como *onto-lógica*, numa definição de Ernildo Stein, que também afirma:

O método fenomenológico, enquanto método hermenêutico-lingüístico, não se desliga da existência concreta, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada.³⁰

Esta antecipação significa uma pré-compreensão do sentido, propiciadora da situação hermenêutica, onde a ontologia fundamental poderá, posteriormente, receber seu acabamento. No parágrafo 7 de *Ser e Tempo*³¹, o método fenomenológico recebe apenas uma definição provisória precisamente pelo fato de que Heidegger, neste momento, ainda trabalha no âmbito desta antecipação ao elaborar sua analítica existencial. No parágrafo 63, porém, ocorre, ainda segundo Stein, “*uma parada metodológica imposta pela circularidade do método fenomenológico*”, onde há um certo distanciamento do objeto temático – o *Dasein* – para que tenha lugar uma reflexão sobre o valor metodológico do caminho percorrido até então. Esta situação é exposta pelo autor nos seguintes termos:

O método, portanto, é compreendido quando já se analisou com ele aquilo para o qual ele é pensado. A circularidade está em que se pressupõe aquilo que deve ser atingido no caminho (método) antes de trilhá-lo explicitamente. Toda a explicitação do ser-aí cotidiano repousa, portanto, num pressuposto. (...) O verdadeiro caráter do método fenomenológico não pode ser explicitado fora

²⁸ SZ, p.37 / ST, vol.1, p.68.

²⁹ SZ, p.34 / ST, vol.1, p.65.

³⁰ STEIN, Ernildo – Introdução à sua tradução de *Sobre a essência do fundamento*, de Heidegger, que se encontra no volume dedicado a este e a Sartre na coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.286.

³¹ Intitulado *O método fenomenológico da investigação* (*Die phänomenologische Methode der Untersuchung*).

do movimento e da dinâmica da própria análise do objeto. O ser-aí impõe, por causa de sua estrutura particular, que a consideração metódica se realize dentro da sistemática análise de seu ser e sentido. A introdução ao método fenomenológico é, portanto, somente possível na medida em que de sua aplicação se obtiveram os primeiros resultados. Isto constitui sua ambigüidade e sua intrínseca circularidade. A “constituição fundamental do objeto” e o “modo de ser do ente tematizado” estão implicados na exposição do método. Mas, como a “constituição e o modo de ser” do ser-aí só resultam de uma análise existencial, deve primeiro ser suposto o método. Sua explicitação só terá lugar quando tiver sido atingida a situação hermenêutica.³²

Dessa forma, a fenomenologia que se configura como via para uma hermenêutica da facticidade, dentro do projeto mais amplo de uma ontologia fundamental, deve ser compreendida como o método que se define no interior de seu objeto – a existência – e em função do qual esta mesma existência pode interpretar-se a partir de si, e somente a partir de si. Quem elabora o método de análise da existência é a própria existência – o *Dasein* –, *existindo*. Se numa tal hermenêutica a distância entre sujeito e objeto já havia se dissolvido numa unidade temática, dissolve-se também, com a fenomenologia, a distância entre o tema e o método de sua análise. É *no* decorrer da própria analítica do *Dasein* que se configura o método de analisá-lo e compreendê-lo. O caráter provisório do parágrafo 7 de *Ser e Tempo* indicava apenas que o método só se mostraria por completo ao se percorrer o caminho. O método não é anterior ao seu objeto, mas, *como* caminho, resulta dele e das possibilidades por ele colocadas. O estar aberta da fenomenologia a estas possibilidades é, em última instância, o que ela tem de mais essencial, é aquilo que a “realiza” no que tira dela qualquer caráter de “corrente” filosófica *real*, como disse Heidegger. E afirma:

Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade.³³

A estas palavras de Heidegger se poderiam juntar as do poeta Antonio Machado:

*Caminante, son tus huellas el camino y nada más;
Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.
Al andar se hace camino y al volver la vista atrás
Se ve la senda que nunca se há de volver a pisar.*

³² *Ibid.*, pp.288-289.

³³ SZ, p.38 / ST, vol.1, p.69.

3. O emergir da espacialidade fática

3.1- O “entorno” do mundo

A abordagem heideggeriana das questões relativas a espaço e lugar começa a tomar forma a partir da noção de *espacialidade fática* (*faktischen Räumlichkeit*) – delineada nos capítulos terceiro e quarto da segunda parte de *Ontologie*³⁴ –, que se apresenta com nitidez quando o autor se propõe investigar *de que maneira*, a partir de determinadas situações concretas, inseridas numa cotidianidade imediata, *se nos apresenta fenomenologicamente o mundo*. O conceito de mundo, que será amplamente desenvolvido em *Ser e Tempo*, já recebe seus traços essenciais neste período, onde se pode antever o papel central que desempenhará a partir daí. A importância e a complexidade deste conceito deve-se principalmente ao fato da unidade indissolúvel entre mundo e *Dasein*. Este termo, aliás, designa tanto o “ser” do mundo quanto a vida humana³⁵ e Heidegger explicita, numa antecipação da expressão “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), a unidade entre mundo e vida humana na palavra *existência*. Esta unidade aponta para a inevitável identificação entre a espacialidade do mundo e a do *Dasein*: o que se designa como *espacialidade fática* vem a ser precisamente a forma de compreensão e interpretação do entorno que toma por referência o ocupar-se, o mover-se e o habitar do *Dasein* no mundo.

Mundanidade e desencobrimento constituem um único e mesmo fenômeno: o da compreensão mesma do *Dasein*, imerso em sua vida fática. Em *Ontologie*, a pergunta pelo que significa mundo, ou *em* um mundo, tem como resposta imediata o seu caráter de *encontro*. Este, por sua vez, se efetiva na rede de remissões que constitui o mundo, onde cada coisa remete à outra, dotando este encontro de *significatividade* (*Bedeutsamkeit*). O

³⁴ Intitulada *Der phänomenologische Weg der Hermeneutik der Faktizität* (*A via fenomenológica da hermenêutica da facticidade*). Os dois capítulos citados intitulam-se, respectivamente, *Ausbildung der Vorhabe* (*Formação do haver prévio*) e *Bedeutsamkeit als Begegnischarakter der Welt* (*Significatividade como caráter de encontro o mundo*).

³⁵ Em *Ontologie*, Heidegger afirma: “Mit ‘Dasein’ wird gleicherweise das Sein von Welt wie vom menschlichen Leben bezeichnet (...)” (“Com ‘Dasein’ [existência] designamos tanto o ser do mundo como a vida humana (...)”) (OHF, p.86).

caráter de ser-aí do mundo, diz Heidegger, é “*terminologicamente determinado como significatividade.*”³⁶ Na estrutura de encontro inerente ao mundo, a significatividade é o *como* deste encontro, é a antecipação de sentido de tudo o que se manifesta e a compreensão mesma deste sentido. Significatividade é o encontro com o fenômeno na interpretação. Este sentido, ou significatividade, das coisas se mostra numa *abertura* decorrente da própria interpretabilidade da existência. Esta abertura estaria marcada por dois aspectos essenciais: primeiro, o *para-quê* de cada coisa, seu estar à mão para um determinado fim. Isso significa que o sentido do que nos rodeia é revelado mais imediatamente por sua disponibilidade e por seu caráter utilitário, sendo as ocupações mais simples, imediatas e cotidianas do *Dasein* as que primeiro “abrem” qualquer possibilidade de sentido. O *para-quê* das coisas, diz Heidegger, constitui seu “aí” mais originário, não sendo, portanto, um atributo *a posteriori* ou uma compreensão que a elas se acopla, mas um traço constitutivo, *a priori*, das mesmas. O que existe como cotidiano, ele afirma, não se mostra como aquilo que propriamente é *antes* de seu “*para-quê*” ou “*para-quem*”; mas seu ser-aí (ou estar-aí) funda-se precisamente neste “*para-quê*” e “*para-quem*”. O segundo aspecto desta abertura estaria calcado no fato de que aquilo que está diante de mim traz consigo todo o resto, ou seja, faz com que *apareçam* “*os outros*” (*die Anderen*), os que comigo convivem: aquele que me deu o livro que leio, aquele que construiu a mesa ao redor da qual me reúno diariamente com outros para comer, conversar ou jogar; aqueles com quem me encontro e me ocupo co-mundaneamente.

O contexto fenomenológico onde a significatividade se faz possível pode ser compreendido apenas quando se tem em mente que esta abertura – na qual qualquer sentido se dá a compreender – está radicada na noção de *ocupação* (*Besorgen*). Este toma forma na diversidade das remissões e se concretiza como um permanente “*estar às voltas com as coisas*” neste mesmo contexto de remissões. A partir deste “*estar às voltas com as coisas*” da ocupação, se estabelece o “entorno” (*das Um*) do mundo, do qual emerge, e no qual se mantém, “*o mundo circundante fático-espacial*” (*die faktisch-räumliche Umwelt*)³⁷. O mundo cotidiano é o mundo imediatamente ao redor, de cuja rede de remissões o fenômeno da espacialidade fática se mostra como o mais originário, como a “matriz” de todas as

³⁶ OHF, p.96.

³⁷ OHF, p.101.

demais interpretações do espaço. Essa espacialidade do mundo estabelece, a partir das ocupações do *Dasein*, seus próprios parâmetros, e isso fica claramente expresso nas palavras de Heidegger:

A *espacialidade* alcançada faticamente pela ocupação, tem suas distâncias, como por exemplo: muito longe, perto de, cruzando a rua, através da cozinha, a um pulo daqui, atrás da catedral, etc. Nesta espacialidade se encontra uma respectiva familiaridade com aquelas remissões que são sempre as da ocupação.

O “entorno” não se determina, de modo algum primária-ontologicamente a partir de um ser-colocado-ao-lado-um-do-outro e de ser-colocado-em-torno-um-do-outro, nem a partir de contextos geométricos, mas é o entorno do voltar-se [para as coisas] mundanas, [delas] ocupando-se. Há a possibilidade de se interpretar o significado ontológico do ser-em-um-mundo e do ser-no-interior-de-um-mundo. O ser-no-mundo não significa: estar aí entre outras coisas, mas significa: ocupando-se do em-torno do mundo encontrado, demorar-se nele. O modo propriamente dito do ser mesmo em um mundo é o *cuidado* (*das Sorgen*), enquanto produzir, aprontar, tomar posse, impedir, preservar-da-perda, etc. O que está ligado ao em-torno (*das Umhafte*) é a medianidade, a publicidade do viver. A vida se expressa mundanamente nas ocupações.³⁸

É importante observar que o termo *espacialidade* (*Räumlichkeit*) refere-se sempre à instância mais “originária”, isto é, refere-se ao mundo. Somente a partir desta espacialidade mundana podem se derivar *locais* (*Orte*) ou qualquer tipo particular de *espaço* (*Raum*), como o espaço geométrico, por exemplo. A palavra “espaço” tem neste momento um sentido sempre derivado, isto é, sua compreensão se dá apenas a partir da compreensão da espacialidade fática, que se origina e se revela *no* mundo.

³⁸ OHF, p.101-102.

3.2- *A totalidade referencial fechada: a familiaridade*

A afirmação de Heidegger de que a compreensão do fenômeno do mundo jamais poderia ocorrer com base num procedimento que tomasse as experiências como atos isolados, como “*extratos artificiais*” retirados da vida³⁹, se aplica igualmente à compreensão – e experiência – de sua espacialidade. Em *Ontologie*, esta experiência é introduzida através de um exemplo em que a estrutura de encontro do mundo é apresentada em sua forma mais simples e direta. Com o objetivo de contrapor duas formas de abordagem do real, Heidegger recorre a um exemplo da mais pura cotidianidade: o do simples estar em casa, ao depararmos com uma mesa. Na primeira forma de aproximação, pretensamente mais exata e imparcial, identificada à atitude teórica que se distancia de seu objeto isolando-o de seu contexto original, sob o título de *Uma descrição errônea do mundo cotidiano (Eine Fehldeskription der alltäglichen Welt)*⁴⁰, Heidegger expõe um modo de encontro no qual a mesa é definida como “*uma coisa espacial e material*”, dotada de certas características formais, como aspecto, peso e cor. Suas faces e ângulos revelam-se à medida que se caminha em torno dela. Suas propriedades físicas são registradas precisa e objetivamente. O estar-aí meramente corporal dos objetos, diz Heidegger, não deixa de nos abrir alguma possibilidade de acesso a seu sentido e a seu ser real, mas é também desse modo que nos deparamos com meras coisas, como as pedras e outros elementos naturais, por exemplo.

Na segunda descrição – feita a partir do estar no mundo, e na qual o “objeto” já se encontra em meio a uma diversidade de fenômenos –, a mesa é primeiramente percebida no interior desta diversidade, onde sua existência se funda nas múltiplas relações de co-pertencimento que tecem a existência mundana. Antes de tudo, a mesa está *na casa*, *no* lugar de habitação, *onde* desempenha um papel específico na vida de seus habitantes: nela se escreve, se come, se costura; está situada junto à luz, onde se tornam visíveis os arranhões em sua superfície. Estes arranhões não são propriedades do material do qual foi

³⁹ OHF, p.87.

⁴⁰ Parágrafo 19 de *Ontologie*.

feita a mesa, mas sinais de que crianças andaram brincando sobre ela. Em torno desta mesa houve, um dia, uma discussão, uma importante decisão foi tomada na companhia de um amigo e uma solenidade familiar foi celebrada. O uso cotidiano impõe à mesa o tempo do que poderíamos chamar sua vida útil:

Isto é a mesa, de modo que ela é aí na temporalidade da cotidianidade, e como tal talvez venha ao encontro de novo após muitos anos, quando será achada no sótão, quando deslocada e sem uso, junto com tantas outras “coisas” (*Sachen*), como, por exemplo, um brinquedo usado e quase irreconhecível – isto é a minha infância.⁴¹

A primeira descrição da mesa, calcada em seus aspectos espaciais e materiais, embora não fosse falsa, falhou diante da tarefa fundamental de “*apreender em termos ontológico-categoriais o que é o imediatamente ‘primeiro’ da existência*”⁴², ou seja, a significatividade, que consuma o encontro *no* e *com* o mundo e constitui o próprio ser-aí mundano como uma *totalidade fechada e familiar de referências*. Este tipo de aproximação ignora o fato de que a mesa é um objeto dotado de certos valores que a distinguem, como sua utilidade, a boa qualidade de sua confecção, sua comodidade, sua condição de peça de mobiliário, enfim, uma descrição aparentemente autêntica deste objeto deixa escapar o que há de mais essencial nele: seu sentido no contexto da vida fática. A propósito disto, a referência de Heidegger a um brinquedo de sua infância é um detalhe digno de nota. Quando ele afirma sobre este que “*isto é a minha infância*” (*es ist meine Jugend*), não se pode ignorar o tom pessoal que perpassa, com grande expressividade, o âmago do próprio argumento do autor no que tange ao tema da significatividade e à forma como esta condiciona a natureza de nosso encontro com o mundo. Afirmar que este encontro é, para Heidegger, algo “*subjetivo*” seria, obviamente, um equívoco. Contudo, a experiência, ou o convívio, “*pessoal*” com os objetos que nos cercam atesta sua inequívoca importância nas descrições presentes em *Ontologie*. O que impede que essa interpretação – que leva em conta o significado explicitamente pessoal desta abordagem – torne-se um “*corpo estranho*”, artificialmente acoplado ao pensamento de Heidegger, é o fato de que o próprio

⁴¹ OHF, p.90-91.

⁴² OHF, p.91.

texto nos faz perceber que aquilo que se pode compreender como um *autêntico encontro* com alguma coisa, já pressupõe, em si, um *olhar* que vá além do mero *lidar* pragmático. A segunda descrição da mesa, por exemplo, mostra que o contato cotidiano com um objeto não evidencia apenas sua utilidade, mas o faz aparecer, igualmente, em seu *sentido* mais profundo no que diz respeito à vida mesma dos que com ele convivem. A possibilidade de se revelarem estes aspectos mais profundos de um objeto, ou seu “ser real”, está condicionada a um tipo de experiência deste que ultrapassa a aproximação meramente utilitária, e isso se dá no espaço compartilhado de uma habitação. A alusão a um velho jogo da infância, reconhecido em sua plena significatividade⁴³ mesmo depois de quebrado e relegado ao âmbito das coisas “inúteis”, aponta para o fato de que o convívio com um objeto, a familiaridade, a confiabilidade – e até mesmo uma certa “cumplicidade”, como no caso do brinquedo – constituem, afinal, a própria essência daquilo que se pode compreender como “encontro” e como o modo de ser dos objetos no contexto de *Ontologie*.

Também a expressão “*temporalidade da cotidianidade*”, empregada por Heidegger no trecho anteriormente citado, aponta para um fator determinante – talvez mais do que qualquer outro – do modo de ser de um objeto de uso. É *na* temporalidade cotidiana que ele *é* de tal forma, e depois *deixa de ser* e é importante observar que, em *Ontologie*, Heidegger se restringe apenas a esta forma de temporalidade. Não tendo seu modo de ser, porém, de alguma forma afetado pela ação de seu local usual, as “coisas” no contexto da cotidianidade detêm o poder de reunir os homens em torno de si e de configurar uma “espacialidade” que se estabelece ao seu redor. Este poder, contudo, ainda funda-se em seu sentido estritamente utilitário, no *para-quê* e *para-quem* dos objetos e da própria espacialidade, compreendida como sua localidade.

A conexão *habitar-coisas-lugar* será fundamental para uma posterior tentativa de compreensão do ser do espaço. A preocupação com esta relação perpassará diversos escritos de Heidegger, refletindo marcadamente as mudanças em seu pensamento e tendo sua importância acentuada nos textos mais tardios. Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (*Prolegômenos para a história do conceito de tempo*), curso proferido em 1925, dois anos depois de *Ontologie*, o problema da espacialidade já recebe um tratamento

⁴³ “*Isto é a minha infância*” significa: nesse encontro eu reconheço, neste velho brinquedo, a temporalidade de minha vida, que agora se me apresenta num objeto que é capaz de retê-la. Este objeto, portanto, é pleno de significatividade para mim, ainda que já completamente desprovido de qualquer utilidade.

mais detido e um enfoque mais abrangente, como ocorrerá mais tarde em *Ser e Tempo*. Em *Prolegomena*, o longo parágrafo intitulado *A espacialidade do mundo* é um claro ensaio para o que foi posteriormente desenvolvido na primeira parte do tratado de 1927. Também aqui, o espaço é trazido para o contexto da mundanidade, e apenas quando compreendido mais especificamente como *localidade* é capaz de desempenhar seu papel fundamental na constituição do mundo. Embora o autor sublinhe o fato de que o “entorno” (*das Um*) do mundo não deve ser tomado primordialmente num sentido espacial, a constante necessidade de se “resistir” a esta interpretação, diz Heidegger, sugere que no caráter circundante do mundo algum sentido de espacialidade permanece ativo. Torna-se então essencial que não se perca de vista a estrutura *desta* espacialidade, ou seja, “o espaço mais original do mundo”, do qual, como foi visto, todas as demais formas de compreensão do espaço advêm. A dificuldade de se resistir a uma leitura “espacializadora” da estrutura de encontro do mundo fica evidente na análise que Heidegger faz desta, isto é, na análise de *como* o mundo, enquanto rede de remissões, se deixa apreender cotidianamente nas ocupações, num exemplo que remete a *Ontologie*:

(...) Estas relações referenciais são tais que, nelas, uma multiplicidade de coisas do mundo ambiente se mostra; por exemplo, uma praça pública com seus arredores, um quarto com seu mobiliário. A multiplicidade de coisas aqui encontrada não é uma multiplicidade arbitrária de coisas incidentais; ela é primeira e unicamente presente (*gegenwärtig*) em um determinado *contexto referencial*. Este contexto referencial é uma *totalidade fechada*. Ésta é que mostra a partir de si uma peça individual de mobiliário. O quarto vem ao encontro não no sentido de que eu primeiro apreenda uma coisa após a outra e reúna esta multiplicidade das coisas para então ver um quarto. Ao contrário, eu primeiramente vejo uma totalidade referencial enquanto fechada, a partir dela a peça individual de mobiliário e o que é aí no quarto. Um tal mundo ambiente que possui o caráter de uma totalidade referencial fechada é simultaneamente distinguido por uma *confiabilidade* específica (*eine spezifische Vertrautheit*). O encerramento do todo referencial é fundado precisamente na confiabilidade, e esta confiabilidade implica que as relações referenciais são *conhecidas* (*bekannte*). A ocupação cotidiana como o usar algo, como o trabalhar com, constantemente remetem a estas relações; todos nelas habitam.⁴⁴

Em suma, a idéia de espaço – sempre compreendida como a espacialidade do mundo – está atrelada ao que há de mais imediato e utilitário na existência, ou seja, aos objetos que a tornam “perceptível” como localidade familiar e habitável, não podendo o

⁴⁴ PGZ, p.252-253.

espaço sequer ser concebido *fora* do fechamento da referencialidade do mundo, de sua familiaridade e confiabilidade específicas. Mostra-se apenas na forma de localidades que possibilitam a reunião de uma multiplicidade de coisas sendo que, ele próprio, não pode ser descontextualizado ou “isolado” por qualquer aproximação teórica, sob o risco de que se perca de vista seu sentido mais fundamental. A familiaridade mostra-se, neste sentido, como o fundamento, ou condição, para a existência de uma totalidade referencial, e está diretamente implicada em inúmeras e importantes considerações sobre o espaço ao longo da obra de Heidegger.

O fenômeno da familiaridade, como ele mesmo afirma, caracteriza a *obviedade* que marca a realidade mundana. A familiaridade não tem o caráter de apreensão nem visa o aprendizado ou a inclusão daquilo que está para além do seu círculo fechado, mas apenas o caráter de encontro, do conhecimento co-mundano mediano, enraizado na cotidianidade e que só se expande até o limite de ser-lhe suficiente, de ser o bastante. Além disto, movemo-nos sempre numa totalidade *comum* de arredores, num mundo coletivo, jamais em *meu* mundo particular. O mundo “dos outros” me é, em alguma medida, familiar: ainda que eu me encontre num ambiente que me é desconhecido, reconheço-o *como mundo*, e encontrarei nele sinais das ocupações humanas.

Algumas vezes, porém, aquilo que vem ao encontro no interior de um mundo reconhecível não o faz com a familiaridade usual: em nosso mundo mais próximo está presente *o estranho*, o não-familiar, o que choca. O estranho é algo que impõe um obstáculo ao sentido, é a falta de um significado claro, de referencialidade. O não-familiar é o que não entra logo em relação, em conformidade com meu entorno cotidiano. Em *Ontologie*, Heidegger afirma que é apenas no âmago do familiar que o estranho e o perturbador podem se imiscuir. E como tais, diz ele, têm seu caráter de “aí” acentuado precisamente em função do caráter não-expresso e não-perceptível que caracteriza a obviedade da familiaridade própria do “aí” cotidiano.⁴⁵ O estranho, contudo, não é algo ocasional, e pertence à temporalidade própria à estrutura de encontro do mundo: ele é apenas esta mesma familiaridade que desperta com o choque do não-familiar. É precisamente o esforço de compreensão do estranho que propicia aberturas de sentido, ou seja, que abre as possibilidades de iluminação dos entes. Este “choque” se mostra no

⁴⁵ OHF, p.100.

contexto da vida cotidiana na forma do *imprevisível*, da perturbação da totalidade referencial. A quebra do sentido habitual de algo ou de alguma coisa a torna “visível”, força-nos a uma pausa para percebê-la. Ela escapa, neste momento, à obviedade inerente ao mundo, aparecendo como *não mais pertencente a ele*. Pelo fato de que a *presença* do mundo repousa precisamente nesta totalidade referencial, a familiaridade assim rompida pela *ausência* de algo que antes pertencia à totalidade fechada traz à tona “*a pálida e insignificante presença do mundo*”⁴⁶. Esta ausência que perturba o lidar no mundo é o que, afinal, traz à luz suas potencialidades não percebidas.

A coexistência da familiaridade e do estranho dará margem à constante meditação por parte de Heidegger sobre a já mencionada questão da dicotomia entre o pertencimento a um determinado lugar – *o lugar de origem* – e o risco de se estar fora dele, em alguma forma de exílio. Em obras posteriores, este tema estará sempre retornando em diferentes contextos, com nuances em seu sentido original e mostrando-se como um dos traços mais básicos da existência. A presença do perturbador no seio da cotidianidade, a ressonância no ambiente circundante do choque que se dá a partir do não habitual e a constante possibilidade de renovadas aberturas de sentido para as coisas que nos cercam surgem neste momento como premissas que receberão, nos anos seguintes às reflexões aqui analisadas, uma maior elaboração por parte de Heidegger. Estas, embora nem sempre explicitamente relacionadas à espacialidade, afetarão significativamente o desenvolvimento posterior de sua investigação sobre o tema. Não obstante o fato de que ao longo da década de 20 esta questão ainda permaneça no registro marcadamente pragmático das ocupações cotidianas do *Dasein*, a partir de 1925 um novo caminho começará a ser aberto para o problema do espaço e sua relação com o conceito de lugar, onde uma dimensão consideravelmente mais ampla lhes será atribuída.

⁴⁶ PGZ, p. 256.

C A P Í T U L O 2

O espaço como “instrumento de habitação”: Ser e Tempo e a espacialidade pragmática do Dasein

Porque a reflexão sobre a linguagem e o ser determinou meu caminho de pensamento desde o início, qualquer discussão sobre este tema permaneceu, na medida do possível, como pano de fundo. É talvez a falha fundamental de *Ser e Tempo* o ter-me aventurado a ir tão longe tão cedo.⁴⁷

Martin Heidegger

Pensar no problema do espaço em Heidegger fora da perspectiva da linguagem seria, a meu ver, passar ao largo da gênese de certas elaborações fundamentais realizadas a partir da década de 30, ainda que em *Ser e Tempo* as considerações sobre o papel desempenhado pela espacialidade no contexto da investigação principal não evidenciem praticamente nenhuma ligação desta questão com aquela da linguagem. De uma forma muito geral, se poderia argumentar que as reflexões sobre os conceitos de espaço e lugar presentes nesta obra, principalmente na análise da mundanidade do mundo, se inserem no esforço mais amplo de interpretação da estrutura de encontro mundana, tarefa essa que, por sua natureza hermenêutica, reconheceria, já de início, a função altamente significativa da linguagem – e mesmo decisiva –, como aquela que torna o mundo compreensível para o *Dasein*: esta teria o poder de tornar os entes acessíveis *como um todo*, isso é, possuiria uma

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin – *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-54), in *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1975, doravante referido como UZS, p.93. Esta citação foi por mim traduzida tomando também por base a versão em inglês: *On the way to language*, tradução de Peter D. Hertz. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1971, p.7.

estrutura holística.⁴⁸ E embora não se possa afirmar que a fenomenologia hermenêutica que ganha corpo no interior de *Ser e Tempo* tenha incluído entre suas questões essenciais o problema da linguagem, uma breve avaliação tardia dessa obra, feita pelo próprio Heidegger em seu colóquio com um professor japonês em *Aus einem Gespräch Von der Sprache* (*De um diálogo sobre a linguagem*) – quando fica clara a presença, já desde o início fundamental, deste tema em seu pensamento – leva-nos a crer que tal constatação pode não ser assim tão simples.

A abertura deste capítulo, dedicado a *Ser e Tempo*, com essas palavras de Heidegger tem como objetivo mais imediato identificar, em seu segmento inicial, o traçado de um caminho. Pois não foram poucas as vezes em que o autor insistiu nessa metáfora, atestando a importância vital que o pensar no próprio percurso do pensamento desempenha em sua obra. O que *determinou*, porém, o rumo deste caminho e permaneceu em sua base foi o refletir sobre a linguagem e o ser. Dessa forma, embora em *Ser e Tempo* Heidegger tenha tomado como pedra angular a pergunta pelo sentido do ser, não se deve perder de vista que o “fracasso” de seu projeto, como ele próprio o admite, deveu-se, em grande medida, a problemas associados à linguagem usada no tratado, ainda marcada por aquela da metafísica. O papel essencial da linguagem, desde já decisivo em seu pensamento, e do qual Heidegger só teria plena consciência nos anos seguintes, não era algo de todo claro para ele naquele momento, como avalia Cristina Lafont. Por este motivo, *Ser e Tempo* permaneceu aquém da tarefa que se havia proposto, tarefa essa que englobava, em seu arcabouço, a fundamental análise do fenômeno definido por Heidegger como “*desencobrimento*”⁴⁹, que só viria a ser plenamente compreendido nos anos que se seguiram.⁵⁰ Ter em mente que, desde o princípio, a questão da linguagem marcou, de alguma maneira, a tarefa de *Ser e Tempo*, será de grande valia quando, na busca de uma compreensão do caminho de seu pensamento – ao longo do qual a pergunta pelo *sentido* do ser irá perder gradativamente a função axial que possuía no início –, for possível identificar o fio que atravessa e articula, numa unidade não idêntica, o “antes” e o “depois” de certas

⁴⁸ LAFONT, Cristina – *Heidegger, language and world – disclosure*, tradução de Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.88-89, tradução minha.

⁴⁹ *Unverborgenheit* e *Entborgenheit* (*desencobrimento*) são termos usados por Heidegger para designar o manifestar-se do ser dos entes para o *Dasein*. Ao referir-se ao ser do próprio *Dasein*, Heidegger adota os termos *Enthüllenheit* (*desvelamento, desocultamento, revelação*) ou *Erschlossenheit* (*abertura*).

⁵⁰ *Ibid.*, p.11.

transformações fundamentais em seu pensamento, que se farão perceber logo após o tratado de 1927.

A possibilidade privilegiada de compreensão e interpretação do fenômeno do mundo naquilo que é *dito* sobre ele, no que é *falado*, já havia sido, contudo, explicitamente colocada por Heidegger em 1925, quando afirmou:

É também um fato que nossas percepções mais simples e estados constitutivos são já *expressos*, mais ainda, *interpretados* de uma certa maneira. O que há de primeiro e original aqui? Não é tanto o fato de que vemos os objetos e as coisas, mas, antes, que primeiro conversamos sobre eles. Colocando de uma forma mais precisa: nós não dizemos que vemos, mas antes, ao contrário, vemos aquilo o que *dizem* sobre alguma coisa.⁵¹

E ainda:

Desde que o *Dasein* é, além disso, essencialmente determinado pelo fato de que ele *fala, se expressa, discursa e, como alguém que fala, descobre, descobre e deixa ver as coisas*, é, assim, compreensível que haja tais coisas como as palavras, que têm sentido.⁵²

É um fato, porém, que tanto em *Ser e Tempo* como em *Ontologie*, o encontro com o mundo e os entes, bem como sua compreensão e interpretação, não se dá originalmente no âmbito da linguagem de uma forma tão evidente como no das ocupações práticas de um *Dasein* voltado para a vida cotidiana, o que determina por completo a forma como a espacialidade será registrada neste contexto. Deste modo, para que uma plena compreensão do papel aí desempenhado pelas noções de espaço e lugar possa ser alcançada, faz-se indispensável situá-las no interior da investigação mais ampla que é conduzida no tratado. Com este objetivo em vista, exporei, de forma bastante sucinta no tópico que se segue, a base sobre a qual o problema do espaço irá não apenas se apresentar, mas também deixar evidente seu caráter incontornável.

⁵¹ PGZ, p.74.

⁵² PGZ, p.287.

1. Introdução ao problema do espaço em *Ser e Tempo*

1.1 – *Um breve comentário sobre a estrutura do tratado*

Como foi visto no capítulo anterior, era um dos objetivos primordiais de Heidegger ultrapassar o esquema sujeito-objeto próprio das filosofias da consciência. Esta ligação entre o sujeito e seu objeto, a forma pela qual o primeiro se dirige ao segundo, fora definida no pensamento de Husserl através do conceito de intencionalidade, que teria sido rejeitado por Heidegger como indicativo de uma forma de conhecimento “objetificadora” da realidade. A reorientação proposta por Heidegger à fenomenologia husserliana teria afetado essencialmente esta noção de intencionalidade, substituindo-a pela de *desencobrimiento*. E, a este respeito, coloca Lafont:

(...) a fim de compreender mais precisamente o propósito e o sentido do tema do desencobrimiento, devemos contrastar a analítica existencial do *Dasein*, de Heidegger, com a fenomenologia de Husserl, a qual se opõe diretamente. Nesta conexão, dá-se que o programa de Heidegger, em *Ser e Tempo*, de uma radicalização da fenomenologia é primeiramente levado a cabo através da substituição da “intencionalidade” de Husserl pelo que Heidegger chama “desencobrimiento”. A introdução deste último termo busca “conceber a própria intencionalidade mais radicalmente”.⁵³

O *conhecimento* claro e seguro buscado pela fenomenologia de Husserl dá lugar, em Heidegger, à idéia de *compreensão* como a instância mais originariamente constitutiva do *Dasein*, numa mudança de perspectiva que abarca em si o ponto de vista hermenêutico. Um sujeito transcendental e lógico é substituído por um *Dasein* fático que só é capaz de *compreender* por já estar, desde o início, imerso na rede significativa que é o mundo – somente *onde* qualquer compreensão se faz possível –, como já vinha sendo proposto desde *Ontologie*. À impossibilidade de objetivação do mundo deve-se a total impossibilidade de separação entre mundo e *Dasein*. O *Dasein* é “ser-no-mundo”, expressão cunhada por

⁵³ Cf. LAFONT, C. – *Heidegger, language and world – disclosure*, p.25, tradução minha.

Heidegger em *Ser e Tempo* que resume a mudança de ponto de vista por ele introduzida. Como enfatiza Lafont, apenas da compreensão que no mundo tem lugar poderiam se derivar as diversas formas de conhecimento ou ontologias regionais, e se o objetivo da filosofia é o de estabelecer os fundamentos para toda e qualquer ontologia regional, a compreensão deverá ser, obrigatoriamente, o tema central de uma analítica existencial do *Dasein*, preparatória para uma ontologia fundamental. Ainda segundo a autora, na base da distinção entre a analítica existencial e a ontologia fundamental presentes em *Ser e Tempo* está a *diferença ontológica*, sendo a consciência desta diferença uma condição indispensável para a possibilidade de qualquer ontologia. Esta consciência atesta uma compreensão, pelo *Dasein*, da diferença entre o ser e os entes, o que equivale à *compreensão do sentido do ser*, compreensão esta na qual ele se move desde sempre, ainda que de maneira imprecisa. É justamente o mover-se nesta compreensão que o distingue dos outros entes que não partilham da sua natureza de *Dasein*.⁵⁴ É apenas nesta compreensão que se funda toda possibilidade de abertura do ser – prerrogativa do *Dasein* –, a partir de sua capacidade de desencobrimento. A este respeito, Heidegger afirma:

Mas ao *Dasein*, algo lhe pertence essencialmente: ser em um mundo. Assim, a compreensão que o *Dasein* tem do ser, concerne, de forma igualmente originária, tanto a uma compreensão de algo como um “mundo”, quanto à do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo.⁵⁵

É um traço constitutivo do próprio *Dasein* o estar sempre se relacionando consigo mesmo e com os demais entes, sejam estes outros *Daseins* ou os simples objetos que o cercam cotidianamente. Na estrutura do mundo, esta relação com os objetos à sua volta determina-se como um “*por meio de...*” ou “*a fim de que...*”, que norteiam a aproximação pragmática do *Dasein* em direção a estes. Como afirma Magda King, a unidade

⁵⁴ Neste aspecto, a ontologia de Heidegger se distancia das ontologias anteriores a ela, que dividem os entes em regiões e subregiões. Aqui, o homem – único ente dotado da capacidade de *compreender* o sentido do ser – é tomado como eixo de sua ontologia. O *Dasein existe* não na forma da *realidade*, atribuída aos objetos, animais e plantas. Uma pedra, por exemplo, apenas *é*, na medida em que seu ser permanecerá sempre oculto para ela mesma. *O existir* do *Dasein*, ao contrário, constitui-se essencialmente não apenas de um compreender-se em seu ser, mas também de um existir ativamente desencobridor em relação aos demais entes. Este compreender-se, como já foi colocado, ocorre para cada *Dasein* num nível individual e fático.

⁵⁵ SZ, p.13 / ST, vol.1, pp.39-40.

indissolúvel expressa pela formulação “ser-no-mundo”⁵⁶ aponta para o fato de que o desocultamento original do ser pelo próprio *Dasein* pode apenas ocorrer neste todo relacional, sendo esta expressão, ser-no-mundo, a unidade original tomada por Heidegger como a *base mínima*, como a estrutura mais elementar e indivisível a partir da qual o ser do *Dasein* pode ser explicado.⁵⁷ Ser-no-mundo é basicamente aquele que, mergulhado na compreensão e orientado pela ocupação cotidiana, se move em contextos significativos já prévia e parcialmente descobertos por uma pré-interpretação do mundo que o circunda.

A *analítica existencial* do ser-no-mundo em sua cotidianidade mediana apresenta-se então como etapa *anterior* e indispensável para uma posterior elaboração de uma *ontologia fundamental*. Este ponto de partida é justificado por Heidegger quando afirma:

A cotidianidade habitual do *Dasein* não deve ser tomada, contudo, como um mero “aspecto”. Aqui também, e mesmo no modo da inautenticidade, se encontra, *a priori*, a estrutura da existencialidade. E aqui, igualmente, o ser do *Dasein* está em jogo para ele de modo definido; ele se comporta em relação àquele ao modo da cotidianidade mediana, ainda que seja apenas nas formas da fuga *em face dele* e no esquecimento *dele*.

A explicação do *Dasein* em sua cotidianidade mediana não nos fornece apenas estruturas medianas, no sentido de uma indeterminação vaga. Aquilo que, tomado onticamente, é num modo mediano, pode ser muito bem apreendido ontologicamente em estruturas pregnantes, que podem não ser estruturalmente distinguíveis de certas características ontológicas de um *autêntico* ser do *Dasein*.⁵⁸

Tomando-se a premissa proposta por Heidegger de que a base da análise existencial é, em última instância, ôntica, a facticidade mostra-se como o âmbito por excelência onde a estrutura ontológica do *Dasein* poderá revelar-se. Isto pressupõe, como já

⁵⁶ Cf. INWOOD, M. - Em seu *Dicionário Heidegger* (pp.120-121), Inwood chama atenção para o fato de que não há uma identificação completa entre “*Dasein*” e “ser-no-mundo”, mas que este último seria quase equivalente ao primeiro. O ser-no-mundo, como um dos momentos constitutivos do *Dasein*, possuiria “*duas visões divergentes*” no interior de *Ser e Tempo*: na primeira, ele seria aquele que se mantém na tranqüila familiaridade do *Umwelt*, sendo este unificado pela significação e expandindo-se em círculos de familiaridade cada vez mais amplos. Numa segunda visão, em função de certas disposições (como a da angústia, por exemplo), “*as coisas cotidianas perdem sua significação*”, a familiaridade se dissolve, dando lugar à sensação de já não se estar mais em casa, embora o mundo circundante não tenha desaparecido. Este tema será desenvolvido mais detidamente no tópico 2.2.4 desta tese.

⁵⁷ KING, Magda – *A Guide to Heidegger’s “Being and Time”*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2001, pp.51-52.

⁵⁸ SZ, p.44 / ST, vol.1, p.80.

foi colocado, que um desvelamento de seu ser já se tenha dado, em certa medida, a ele próprio. É importante observar que esta pré-compreensão, ou desvelamento prévio, atinge igualmente o mundo, uma vez que o mundo é uma estrutura constitutiva do próprio *Dasein*. O fenômeno do mundo, agora não mais compreendido como *res extensa* ou mera totalidade dos entes, como Heidegger o identificava no pensamento metafísico, surge como o âmbito mesmo onde uma ontologia fundamental capaz de dar conta tanto do sentido do ser dos entes, dentre estes aquele do próprio *Dasein* – ou, o que daria no mesmo, sua verdade⁵⁹ – pode encontrar suas raízes. “O desvelamento é essencialmente fático” (*Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische.*), afirma Heidegger⁶⁰. Como e a partir de que estruturas essa verdade, ou o pleno desvelamento do ser, tem lugar no interior da existência fática, naquilo que há de mais próximo, é o que Heidegger busca mostrar na primeira parte de *Ser e Tempo*, preparando caminho para, num segundo momento, justificar o tempo como o horizonte transcendental da questão do ser.

Ser e Tempo estrutura-se, então, em duas partes⁶¹: na primeira, a analítica existencial – já desde o início voltada para a elaboração da questão sobre o sentido do ser –, busca interpretar o *Dasein* absorvido nas atividades de sua cotidianidade indiferente e mediana, numa análise preparatória a partir da qual as estruturas essenciais, ou seja, não ocasionais, de seu modo de ser poderão ser identificadas. O objetivo é tornar transparente a si próprio, em seu ser autêntico, um ser que nunca se apreende diretamente de si mesmo, mas que tende a ver-se a partir do mundo, tendo seu conhecimento sempre mediado por este.⁶² Esta tendência que tem o *Dasein* de compreender-se a partir do mundo “e de

⁵⁹ Ainda segundo Magda King (p.101 de sua obra citada acima, em tradução minha): “O sentido no qual a verdade deve ser compreendida em *Ser e Tempo* é o do não-ocultamento, desvelamento e descoberta. Isto torna imediatamente evidente que todo o tratado, ainda que não mencione a palavra, é uma indagação sobre a verdade – e isso necessariamente, porque verdade e ser pertencem-se mutuamente. O desvelamento do ser que acontece no e com o ser do *Da-sein* enquanto cuidado, é o fenômeno original da verdade mesma. Esta verdade originária, freqüentemente chamada por Heidegger de verdade ontológica, é a condição de possibilidade de toda a verdade ôntica, isto é, do descobrimento dos entes dentro do mundo em vários modos e graus de explicitação e exatidão.”

⁶⁰ SZ, p.221 / ST, vol.1, p.290.

⁶¹ O tratado, que originalmente seria composto de duas grandes divisões, cada uma destas contendo três seções, terminou por ficar incompleto, constando apenas das duas primeiras seções da primeira parte.

⁶² PASQUA, Hervé - *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1993, p.40.

interpretar-se a si mesmo pela luz que dele emana”⁶³ é uma circunstância indispensável para uma posterior compreensão e interpretação do sentido do ser, como mostra Heidegger:

O tipo de ser que pertence ao *Dasein* é tal que, compreendendo seu próprio ser, tende a fazê-lo nos termos daquele ente com o qual ele se comporta proximamente e de uma forma essencialmente constante – em termos do “mundo”. No *Dasein* ele mesmo, e, por conseguinte, em sua compreensão própria do ser, a forma como o mundo é compreendido irá repercutir ontologicamente, como mostraremos, sobre o modo pelo qual o próprio *Dasein* é interpretado.⁶⁴

Desta forma, o autor se volta, na analítica existencial, para a esfera do que ele designa como *existência inautêntica*, ou *imprópria*, a esfera das ocupações do dia-a-dia do *Dasein* no mundo. O mundo, onde o *Dasein* se encontra lançado diante de suas possibilidades e lugar de todo possível desencobrimento, este mesmo mundo, não obstante, por seu caráter óbvio e excessivamente próximo, é também onde tende a encobrir-se o que há de mais essencial no *Dasein*; onde uma aparente familiaridade esconde o forte sentimento de desenraizamento (*Unheimlichkeit*) que o perpassa.

A segunda parte do tratado, pela própria circularidade da análise hermenêutica, volta-se sobre a primeira e, revisitando as estruturas ali identificadas, dedica-se à elaboração da ontologia fundamental. Nesta parte final, e já na esfera da chamada *existência autêntica*, fica demonstrado que a constituição fundamental do *Dasein*, o cuidado, encontra seu sentido ontológico na temporalidade, levando assim à identificação entre ser e tempo. Heidegger resume a tarefa de sua obra nos seguintes termos:

Nossa análise do *Dasein*, porém, não é apenas incompleta, mas também *provisória*. Ela simplesmente apresenta o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. É, antes, um procedimento preparatório pelo qual o horizonte para a forma mais originária de se interpretar o ser deve ser descoberto. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória do *Dasein* deverá ser repetida em bases mais elevadas e mais autenticamente ontológicas.

Deveremos apontar a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser deste ente que denominamos “*Dasein*”. Para que isto seja demonstrado, aquelas estruturas do *Dasein* que iremos provisoriamente apresentar, devem ser interpretadas mais uma vez como modos da temporalidade.⁶⁵

⁶³ SZ, p.21 / ST, vol.1, p.49.

⁶⁴ SZ, pp.15-16 / ST, vol.1, p.43.

⁶⁵ SZ, p.17 / ST, vol.1, pp.44-45.

1.1.1 – *Recolocação da questão do espaço no contexto de Ser e Tempo*

Tendo presente a base lançada por Heidegger, ainda que na forma deste rápido esboço, já se faz possível um estudo do papel desempenhado pela espacialidade que tenha por objetivo resgatar sua importância no interior do processo de descobrimento dos entes, processo este compreendido como um movimento da própria verdade, tema para o qual *Ser e Tempo*, em última instância, se volta. Esta tarefa assume traços de um desafio diante da tão inquestionável prioridade do tempo afirmada pelo próprio Heidegger. À dimensão espacial parece caber, na melhor das hipóteses, o papel de mero coadjuvante numa ontologia que já parte do pressuposto do tempo “*como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser*”. Uma clara identificação do papel da espacialidade em *Ser e Tempo* deverá partir, como o próprio autor o faz, do fenômeno do mundo, sendo meu objetivo neste momento o de mostrar como, de fato, mesmo em *Ser e Tempo*, a influência da dimensão espacial – ou o uso de “*parâmetros espaciais*” de compreensão pelo *Dasein* – possui um alcance bem maior do que aquele que lhe é usualmente atribuído. As noções de espaço e lugar recebem, em cada uma das duas partes da obra, um tratamento bastante específico, em determinados parágrafos dedicados a esta questão; contudo, uma leitura mais atenta revelará que sua presença não se restringe a estes parágrafos: questões aparentemente distantes deste tema guardam com ele, muitas vezes, uma estreita e surpreendente ligação.

Não obstante esta amplitude da presença, nem sempre explícita, do espaço ou de conceitos nitidamente a ele associados na investigação geral de *Ser e Tempo*, os limites desta pesquisa imporá, inevitavelmente, inúmeros recortes ao panorama apresentado nesta obra. O que será considerado aqui se restringirá exclusivamente àquelas estruturas essenciais do *Dasein* que estejam, de alguma forma, envolvidas com o tema em questão e tratará conjuntamente, por sua grande semelhança, das análises do problema do espaço que se encontram tanto em *Ser e Tempo* quanto no anterior *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*), de 1925. Como ficará evidente, *a questão da linguagem, ou melhor, qualquer possível ligação entre*

linguagem e espacialidade, ainda não se constituirá num tema para Heidegger, como ocorrerá mais tarde, com a entrada do elemento poético em seu pensamento. Neste momento, há apenas um registro essencialmente pragmático tanto desta espacialidade quanto da própria linguagem e, no que tange à primeira, isto que ficará claro especialmente nos três tópicos seguintes deste capítulo, onde, *no âmbito estrito da analítica existencial*, o espaço será concebido como mero “*instrumento de habitação*”.

Os parágrafos que se seguem ainda conservarão o caráter introdutório que vem marcando esta exposição, o que ainda se faz, a meu ver, indispensável. Pois é somente no trilhar deste caminho que o papel desempenhado pelas noções de espaço e lugar no conjunto da investigação levada a cabo em *Ser e Tempo* poderá enfim mostrar-se em sua plenitude e justificar a importância que aqui se lhe atribui. E é a partir do fenômeno da mundanidade do mundo, abordado logo a seguir, e apenas em seu interior, que esta questão se mostrará em sua relevância e necessidade.

1.2 – *A mundanidade do mundo como fenômeno-guia da analítica existencial*

Como afirma Hubert Dreyfus, o conceito de *mundanidade*, por ser apenas uma outra designação para *desencobrimiento* ou para a própria *compreensão* que o *Dasein* tem do ser, é o fenômeno-guia por trás do pensamento de Heidegger através de *Ser e Tempo*.⁶⁶ O sentido da expressão “*mundanidade do mundo*” exprime, antes de tudo, a idéia de um todo

⁶⁶ DREUFUS, Hubert – *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Massachusetts: The MIT Press, 1995, p.89.

que já está, antes mesmo de qualquer experiência, em alguma medida descoberto, e que, por isso mesmo, pode se oferecer como o *onde* de todo desencobrimento posterior dos entes que nele se encontram. É precisamente pelo fato deste seu caráter tão originário que Heidegger inicia sua analítica existencial debruçando-se sobre os conceitos de “*ser-no-mundo*” e de “*mundanidade do mundo*”, por não haver nenhuma outra instância anterior que pudesse “explicá-los” ou “introduzi-los”: apenas estes dois conceitos, mutuamente constitutivos, poderiam ser tomados como ponto de partida para a analítica e a ontologia concebidas por Heidegger.

O estar do *Dasein* no mundo possui um caráter tão óbvio, o lidar com tudo o que ali se mostra já é algo a tal ponto trivial, que a tarefa de descrevê-lo fenomenologicamente poderia parecer, a princípio, banal ou mesmo desnecessária. Contudo, a obviedade do mundo, paradoxalmente, acaba por fazê-lo menos “visível”, tornando mais complexa a tarefa de uma “descrição” fenomenológica do mesmo. Pois se esta análise fenomenológica do mundo partisse de um mero registro dos diversos entes que nele se encontram, fixando-os em categorias conceituais de ser, uma primeira aproximação destes entes levaria à distinção mais imediata, diz Heidegger, entre os entes – ou coisas – naturais e aqueles dotados de valor.⁶⁷ Mas “*seu caráter de coisa torna-se problema*”, ele afirma, “*na medida em que o caráter de coisa das coisas dotadas de valor se edifica sobre o caráter da coisa natural*”⁶⁸, e isso o levaria, em última instância, a uma investigação ontológica calcada sobre a noção de substancialidade. Este seria, sem dúvida, um caminho equivocado, uma vez que não é a substancialidade das coisas que “constrói”, fisicamente, a estrutura de encontro do mundo, mas são principalmente as referências que se estabelecem a partir das coisas que constituem o mundo: “*Não são coisas, mas referências o que guarda a principal função na estrutura de encontro própria ao mundo, não substâncias, mas funções*”, afirma Heidegger.⁶⁹ O fato de que a *referencialidade prevalece sobre a materialidade* dos objetos encontrados no mundo é um dado que afeta decisivamente a compreensão da espacialidade, por priorizar uma interpretação desta em termos não substanciais, mas, antes, de *significação*. Tais considerações estão na base da relação desigual entre mundo e natureza,

⁶⁷Os entes “*dotados de valor*” a que Heidegger se refere são aqueles dotados de um caráter pragmático ou de instrumentalidade, ou seja, os *instrumentos* e as *ferramentas* com os quais lida cotidianamente o *Dasein*.

⁶⁸ SZ, p.63 / ST, vol.1, p.103.

⁶⁹ PGZ, p.272.

que será abordada mais adiante, onde a primazia do primeiro só será contrabalançada em 1936, quando, em *A origem da obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), o conceito de *terra* se lhe imporá como um contraponto à altura, trazendo elementos extremamente significativos para a compreensão do novo papel que o conceito de espaço começará a desempenhar a partir da década de 30.

Partindo da premissa de que uma ontologia calcada no ser da natureza, e, portanto, fundamentada pela física e pela matemática, jamais alcançaria o fenômeno do mundo, Heidegger pondera sobre a possibilidade de elaborar tal ontologia tomando como ponto de partida, então, “*as coisas dotadas de valor*”, ou seja, aquelas que se encontram cotidianamente mais próximas do *Dasein* e que, por este motivo, teriam melhores condições de mostrar “*mais propriamente*” o mundo. Mas a compreensão destas, porém, já pressuporia, de antemão, a existência do mundo, assim como o fato de que a própria natureza é, ela mesma, apenas “*um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto*”⁷⁰, dentre tantos outros. Em ambos os casos – no do ser natureza e no das coisas dotadas de valor – uma descrição fenomenológica do mundo não se efetivaria, na medida em que o próprio mundo lhes é anterior e é o que, afinal, lhes confere sentido.

Heidegger volta-se, então, para o próprio *Dasein*, tomado não num sentido subjetivo de alguém que tenha “*seu próprio mundo*” – o que o reconduziria a um parâmetro semelhante ao das filosofias da consciência – mas no sentido que o *Dasein*, como ser-no-mundo em geral, tem no *mundo* um elemento, ou *momento*, constitutivo e inalienável. À estrutura deste momento *mundo* pertence o conceito ontológico de *mundanidade*, como aquilo que determina a estrutura mesma do mundo. Desta forma, uma investigação ontológica – com base fenomenológica – do mundo não poderia jamais se apartar, como já foi colocado, da analítica existencial do ser-no-mundo. Em função deste e por sua total imersão na facticidade, uma tal investigação do fenômeno do mundo jamais poderia deixar de fora os demais entes intramundanos (*die innerweltlich Seiende*), como Heidegger os define. Estes, ao contrário do *Dasein*, que é um ser *mundano*, são os entes *à mão*, com os quais ele lida pragmaticamente, ou os entes *simplesmente dados* no mundo.⁷¹

⁷⁰ SZ, p.63 / ST, vol.1, p.104.

⁷¹ Heidegger distingue, em *Ser e Tempo*, duas formas básicas de comportamento do *Dasein* em relação aos demais entes: a primeira seria a forma de aproximação pragmática, utilitária, que dispõe dos entes para levar a cabo as tarefas da vida prática. Neste contexto, Heidegger recorre a designação de *Zuhandenheit* (ser

Neste ponto, os parâmetros fundamentais e o caminho metodológico já se encontram claramente definidos: o ser-no-mundo mediano em suas atividades e o próprio mundo em unidade com ele, deverão ser tomados como tema de uma analítica que se desenvolverá num âmbito considerado como o que há de mais próximo, ou seja, o da *cotidianidade* em sua base fenomenal, o *mundo ambiente*. É precisamente no contexto destas definições, num comentário a propósito do caráter *circundante* do mundo, que Heidegger fornece algumas indicações extremamente significativas para a compreensão da gênese do problema do espaço em *Ser e Tempo*, quando afirma:

A expressão mundo ambiente (*Umwelt*) contém no “circundante” (*dem Um*) uma sugestão de espacialidade. O “entorno” (*das “Umherum”*), constitutivo do mundo circundante, não possui, de forma alguma, um sentido primordialmente “espacial”. Ao contrário, o incontestável caráter espacial pertencente a qualquer ambiência só poderá ser esclarecido primeiramente com base na estrutura da mundanidade. Deste ponto e vista, a espacialidade do *Dasein* (*die Räumlichkeit des Daseins*), indicada no parágrafo 12, torna-se fenomenalmente visível. A ontologia, contudo, tentou partir da espacialidade para, depois, interpretar o ser do “mundo” como *res extensa*. A extrema tendência em direção a uma tal ontologia do “mundo” e, na verdade, em contraposição à *res cogitans*, que não coincide ôntica ou ontologicamente com o *Dasein*, é encontrada em Descartes. A análise da mundanidade que será tentada aqui poderá tornar-se mais clara se diferenciada desta tendência ontológica.⁷²

Fica claro, a partir daqui, que Heidegger assume uma postura francamente anti-cartesiana, recusando por completo não apenas qualquer precedência ontológica do espaço na constituição do mundo – não obstante o fato de que algum sentido espacial se faça sempre presente nas diversas localidades que se configuram a partir do mundo fenomênico – como recusa, igualmente, e usarei aqui termos bastante insatisfatórios, uma contraposição dura entre qualquer espacialidade “externa” do mundo e algo como uma consciência, ou “interioridade”, do *Dasein*. O espaço como *res extensa*, resultado de uma forma de orientação epistemológica e objetificadora, pouco tem em comum com a espacialidade

disponível, ou ser à mão) para os utensílios manuseados na vida cotidiana. A segunda forma de comportamento seria a aproximação teórica dos entes cujo modo de ser seria definido então como *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado), comportamento este que o toma como um objeto para a investigação científica. Um ente pode ainda decair à condição de algo simplesmente-dado em certas circunstâncias em que sua ligação essencial com a rede referencial do mundo se encontre, momentaneamente, rompida, isto é, em momentos em que seu *sentido* se perde de vista para o *Dasein*.

⁷² SZ, p.66 / ST, vol.1, p.107.

fática, marcada pela referencialidade, pela significância e pela temporalidade, isto é, uma espacialidade que é sempre *compreendida como um todo* pelo *Dasein*. Como em *Ontologie*, aqui também o “espaço” só pode ser encontrado, tematicamente, a partir desta espacialidade fática do mundo. E em total unidade com esta – porém não em total identidade com ela – está a espacialidade derivada do mover-se e do agir do *Dasein* (*die Räumlichkeit des Daseins*) neste mundo. Esta espacialidade, como um *espaço vivido*, apresenta uma qualidade específica: ela é, em última instância, determinada pela corporeidade do *Dasein*, fato que Heidegger pouco explora em suas análises, mas que acaba por ser um dos fatores condicionadores de toda a tematização do espaço na analítica existencial. Este espaço vivido não apenas se difere por completo da relação que se estabelece entre as espacialidades dos entes intramundanos (*die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen*) e a espacialidade do mundo, mas as determina e condiciona por completo. O *Dasein*, expressamente diferenciado por Heidegger daqueles entes que não possuem seu modo de ser, funciona como um centro irradiador de atividade e orientador do “*para que*” e “*para onde*” dos instrumentos que o rodeiam. Uma exposição clara de como a relação entre os entes intramundanos e seus locais é afetada pelas perspectivas colocadas pelo espaço da ação do *Dasein* nos é dada por Elisabeth Ströker, quando diz:

A aplicabilidade e a utilidade dos entes são primeiramente dadas como tais num domínio particular; estes são revelados em projetos de atividade e, fora destes projetos, permanecem incompreensíveis. (...) A análise estrutural dos utensílios no espaço da ação, porém, depara-se com algumas dificuldades. Este espaço é ontologicamente relativo a algum projeto temporário, a uma situação específica de um sujeito que age. Assim, ele contém um momento temporal; o espaço da ação tem uma textura dinâmica.⁷³

Estas observações apontam para o fato de que o espaço da ação, ou do trabalho, ao contrário de outros registros espaciais, como os da geometria ou das intuições lógicas, é um espaço não homogêneo, mas que possui um, ou diversos, centros direcionadores e, mais do que isso, uma textura temporal, ou seja, uma topologia determinada pela temporalidade

⁷³ STÖKER, Elisabeth - *Investigations in Philosophy of Space*, tradução de Algis Mickunas. Athens: Ohio University Press, 1987, p.51, tradução minha.

inerente à estrutura da ocupação do ser-no-mundo. E aqui⁷⁴, um passo extremamente significativo é dado em relação a *Ontologie*: como já foi visto no capítulo anterior, a temporalidade era percebida apenas como um fator condicionador da “vida útil” dos objetos de uso, tendo um peso praticamente inexistente no que dizia respeito à espacialidade mundana. *Agora, temporalidade e espacialidade começam a configurar uma espécie de trama, a partir da qual não mais será possível considerar uma ignorando a outra.* Pensando-se em termos da história, esta circunstância pode dilatar-se indefinidamente, como coloca Ströker:

Como um ser ativo, contudo, o sujeito aparece em sua historicidade. Ele se encontra num mundo de trabalho já previamente formado, que não é sua criação própria. Imerso neste, ele também participa de sua constituição. Enquanto transmite e, ao mesmo tempo, dá forma àquilo que alcançou, ele realiza um projeto relativamente duradouro – tal como em sua decisão vocacional – a partir do qual o real atinge sua razão e significação. Os espaços de ação de dimensões históricas maiores, formados num trabalho cultural comum, abrangem, simultaneamente, a estrutura para projetos individuais momentâneos e seus “espaços”, os quais não são rígidos nem imóveis, mas que podem ser mantidos, ampliados ou negados na atividade vigente.⁷⁵

É interessante observar que, também quando se trata de um trabalho cultural comum de grandes dimensões, este obrigatoriamente tem origem no espaço de ação de pequena escala: o espaço de trabalho do ser-no-mundo, cercado por seus objetos pessoais e seus instrumentos, é somente *onde* ele pode dar início à sua obra, seja ela qual for. Esta é uma das formas em que *Dasein* e mundo se formam mutuamente. E na base de toda obra, não obstante sua escala, encontram-se obrigatoriamente aqueles entes com os quais ele lida da forma mais simples e constante, que formam o apoio material de seu agir.

Esta íntima ligação entre “o interior da oficina”, por assim dizer, e o todo do mundo para além dela, é, a meu ver, um viés de análise da questão do espaço que consegue manter, em seu pleno vigor, o sentido de unidade e de remetimento mútuo entre as pequenas coisas e a vastidão do mundo, que é, afinal, um dos traços essenciais da concepção heideggeriana do espaço desde *Ser e Tempo* até seus escritos mais tardios, como *A Arte e o Espaço*, de

⁷⁴ Não apenas em SZ, mas também em PGZ, que venho trabalhando conjuntamente.

⁷⁵ *Ibid.*, p.51, tradução minha.

1969, por exemplo. O espaço – e aqui tenho em mente toda a complexidade deste conceito no pensamento de Heidegger – pode apenas ser compreendido na estrutura de encontro do mundo, e o mundo não é um conjunto de coisas isoladas, mas seu “encontro” é justamente o ato de apreensão de um único todo, sendo que esse todo se dá, neste momento, unicamente no *fenômeno da referência*, que tem, ele mesmo, *prioridade sobre as próprias coisas em sua presença material*. Como afirma Heidegger, a *forma de acesso* a este todo referencial que constitui o mundo é a ocupação cotidiana.⁷⁶ A ocupação tem, segundo ele, uma função nítida na própria constituição da mundanidade e nos permite *encontrar* o mundo, e isto numa dupla direção: primeiramente, na direção que nos remete à presença das coisas mais próximas de nós e disponíveis e, em segundo lugar, em direção à presença de coisas sempre já existentes à mão, porém não tão estreitamente próximas. No primeiro caso, Heidegger se refere aos instrumentos e objetos de uso pessoal mais imediato e, no segundo, refere-se àquilo que ele designa como o *não-objetivo*, ou seja, os espaços públicos e o ambiente natural em seus sentidos mais amplos.

O que fica claro diante disso é que a íntima ligação entre a “oficina” e o mundo, referida acima, não é senão o próprio *Dasein*, que em seu dirigir-se às coisas na ocupação possibilita qualquer compreensão – ou desencobrimento – dos entes e do mundo. Isto confirma o fato de que a ontologia fundamental, tal como a concebe Heidegger, deve partir de uma analítica da existência fática, concreta, do *Dasein* em seu momento “*ser-no-mundo*”, em seu trabalho diário, em pequena escala. Esta precedência do espaço pessoal de trabalho sobre o espaço público no delineamento de um caminho de investigação da espacialidade em geral no interior de sua ontologia, é claramente colocada por Heidegger quando afirma:

O mundo da ocupação sempre tem prioridade no interior do mundo ambiente. Aquele no qual a ocupação se encontra absorvida, o mundo do trabalho, tem uma função primária no encontro do ambiente como um todo. Mas o mundo no qual a ocupação, em algum momento, *decaiu*, não é tematicamente percebido, nem pensado, nem conhecido, e é justamente isto que fundamenta a possibilidade de um *realidade original*. A presença do mundo específico da ocupação significa precisamente a *não-objetividade* como algo apreendido. Por enquanto, a questão que se segue permanece em aberto: em que medida há realmente um mundo presente na ocupação, e por que a realidade significa não-objetividade?

⁷⁶ PGZ, p.257.

Antes de resolver estas importantes questões, devemos tornar a base fenomenal ainda mais segura, a fim de obter, de forma transparente, a estrutura de encontro do mundo; devemos ver como o mundo específico da ocupação, o mundo do trabalho, agora apresenta o ambiente mais próximo e o mundo mais vasto, o mundo público, assim como o mundo da natureza. A questão é: onde se manifesta esta peculiar prioridade do mundo do trabalho, ela mesma, no interior do todo ambiental?

Nós afirmamos que o mundo específico da ocupação é aquele pelo qual o mundo como um todo é encontrado. Correlativamente, afirmamos que o mundo em sua mundanidade não é construído nem das coisas imediatamente dadas, sem falar dos dados dos sentidos, nem da matéria das coisas existentes, sempre já à mão e pertencentes – como todos dizem – a uma natureza que existe por si mesma. A mundanidade do mundo funda-se, antes, no mundo específico do trabalho. Esta proposição deve agora ser demonstrada no fenômeno do mundo ambiente.⁷⁷

O mundo do trabalho como aquele que tem precedência sobre tudo mais, isto é, o lugar do trabalho como um “espaço” que tem um primado sobre os demais, é aqui incontestável. Neste sentido, qualquer abordagem da espacialidade própria do *Dasein* – bem como aquela do entorno do mundo, ou mesmo uma compreensão teórica do espaço – deverá partir da base fenomênica mais imediata: o lidar, pelo ser-no-mundo, com os entes que lhe estão mais próximos, logo à mão em seu trabalho cotidiano. A própria obra produzida, no que traz os traços de sua utilidade, já comporta ela mesma não apenas o mundo, mas também *os outros*, aqueles para quem foi criada. Na “invisibilidade” do instrumento, imposta pela primazia da manualidade, e no resignado silêncio do “já estar destinado” da obra, pode-se ver – e ouvir – o mundo e os outros. Para o artesão, o fruto de seu trabalho pertence tanto à sua pequena oficina quanto ao mundo exterior, onde outros consumarão, afinal, o “*ser para*” do artefato por ele disponibilizado. O ambiente particular de trabalho tem, portanto, um papel prioritário no encontro do mundo ambiente em sua totalidade. Mas este mesmo mundo ambiente encontra-se, igualmente, imerso em seu próprio trabalho, sendo esta a única forma em que ele, em sua indefinida impessoalidade, ganha expressão. Tal circunstância vai se refletir numa interpenetração entre espacialidades pessoais e públicas e, em última instância, na compreensão da espacialidade mundana em geral. O que esta situação acarreta, neste sentido, é indicado por Heidegger quando diz:

Juntamente com a usabilidade da obra, o mundo do trabalho apresenta, ao mesmo tempo, o mundo onde os usuários e consumidores vivem, e, deste modo, os apresenta também. Nesta relação,

⁷⁷ PGZ, p.26.

meu *próprio mundo ambiente* é apresentado como aquele que, simultaneamente, faz parte de um *mundo público*. Mais precisamente, este mundo público está sempre já com o artefato a ser providenciado, em função do que encontramos sempre o mundo do trabalho de uma forma evidente. A fronteira entre meu próprio mundo ambiente e o mundo público pode ser definida nos moldes de uma variada disponibilidade *e pela localidade*. O cômodo no qual dedico-me à minha ocupação como um cômodo numa casa, pode pertencer a outrem; meu mundo ambiente pode ser tal, que outros disponham dele em alguma medida. Para começar, contudo, não devemos trazer estas distinções para nossas análises. *O que importa agora é ver a maneira peculiarmente não acentuada destas relações entre meu próprio mundo ambiente e o ambiente público, e, antes de tudo, apenas esta relação, aquela em que meu mundo de trabalho, próprio e mais próximo, apresenta um mundo mais amplo e público, e não apenas ocasionalmente, quando penso nele, mas essencialmente*. O mundo público está incluído no sentido mesmo da obra e de sua usabilidade, ainda que ele não seja, em si mesmo, conhecido.⁷⁸

O inevitável entrelaçamento entre espacialidades privadas e públicas, e a absoluta naturalidade deste fato, definida como uma relação entre *disponibilidade e localidade*, leva Heidegger a recusar qualquer separação rígida entre estas. De suas palavras – e aqui considero a questão apenas nos aspectos que concernem ao tema desta tese – poderia apreender-se: meu lugar mais próprio e próximo me traz, ele mesmo e *essencialmente*, a amplidão de um mundo que em muito o ultrapassa, e assim os unifica. Isso está em absoluta coerência com a posição teórica assumida no início: a de atenuar, ou mesmo apagar, a nitidez das fronteiras entre interior e exterior, em qualquer nível da existência.

Dessa forma, embora não se possa, de forma alguma, “separar” certas formas específicas assumidas pela espacialidade mundana, isolando-as como objetos de uma investigação autônoma – pelo simples fato de que estas sequer poderiam existir separadamente –, pode-se, porém, como mostra o próprio Heidegger, identificar aspectos próprios a cada uma delas, expressados no interior do fenômeno mais amplo da mundanidade do mundo. Em vista disso, e apenas como um recurso metodológico, proponho uma exposição do problema do espaço na analítica existencial em três momentos: primeiramente, uma abordagem da estrutura fenomênica do *entorno* do mundo, que tratará da inserção espacial dos entes intramundanos e da questão que envolve os ambientes públicos e a natureza; em segundo lugar, uma identificação das formas assumidas pela *espacialidade própria ao Dasein* e, finalmente, a relação entre esta espacialidade fática – tanto do mundo quanto do *Dasein* – e o que Heidegger designa como “*o espaço em si*”

⁷⁸ PGZ, p.261, grifo meu.

mesmo”. A presença do conceito de ocupação em estreita associação com um mundo concebido, antes de tudo, como *mundo de trabalho*, ou da ação⁷⁹, estarão por trás destas considerações. É também fundamental frisar a inevitável e constante interpenetração destas formas da espacialidade, que sempre ocorrerão pelo fato de que estas são modos da espacialidade do ser-no-mundo, o que se tornará evidente em cada um dos desenvolvimentos que se seguirão.

2. A tematização do espaço na analítica existencial

2.1 – *A estrutura fenomênica do entorno do mundo*

2.1.1 – *Próximos das mãos, distantes do olhar: os entes intramundanos*

Um *Dasein* que manuseia seus instrumentos na lida cotidiana é tomado por Heidegger como ponto referencial para a definição da natureza da relação entre os entes intramundanos e a espacialidade do mundo, sendo importante observar que a primeira abordagem deste problema já parte de um registro da fundamental diferença entre a inserção espacial do *Dasein* e aquela dos entes à mão. Como ser-no-mundo, o *Dasein*

⁷⁹ As expressões “*mundo do trabalho*”, recorrente em PGZ, e “*mundo da ação*”, esta última utilizada por Elizabeth Ströker, não são usadas por Heidegger em ST. Apesar da escolha, pelo autor, de uma outra terminologia, como “*ocupações cotidianas*”, por exemplo, o sentido geral permanece o mesmo, ou seja, “trabalho”, “ação” e “ocupação” remetem a uma e mesma coisa: o cuidado.

determinará uma compreensão desta relação espacial a partir da *manualidade* ou *modo de lidar*, que se baseia num conhecimento pré-temático, fundado no simples manuseio dos entes que nos “*vêm ao encontro*” nas ocupações da vida comum. Estes entes são tomados como a base pré-fenomenal da investigação. Denominados por Heidegger como *instrumentos*, eles jamais “*são*” por si mesmos, estando seu “*ser*” essencialmente condicionado a dois fatores: primeiro, ao seu “*ser para algo*” (*etwas um-zu...*), isto é, à sua serventia e aplicabilidade; segundo, ao fato de que esta serventia só se dá numa certa conjuntura, definida por Heidegger como “*o todo instrumental*”, onde uma “*referência de algo para algo*” (*eine Verweisung Von etwas auf etwas*) é a própria condição de possibilidade deste mesmo “*ser para algo*”. Quanto mais estreita for a esfera de uso de um instrumento, mais inequívoca será sua referencialidade, diz Heidegger ⁸⁰. Uma vez confeccionado um artefato – como um par de sapatos, por exemplo –, não é apenas sua própria serventia que vem à luz: ficam também evidentes a serventia do material nele utilizado, das ferramentas usadas, etc. A todas estas outras modalidades de serventia o artefato como produto final faz referência. Isto fica claro quando Heidegger diz:

Não apenas é o artefato acabado, em si mesmo, útil para..., como algo produzido, ela ainda traz em si a referência à usabilidade: na obra, como coisa produzida, materiais são também usados. A obra mesma, tem um modo de *ser-depenente-de*, o sapato do couro, linha, pregos, o couro das peles extraídas dos animais, os quais são criados por outros e se tornam, então, disponíveis.⁸¹

Serventia e referencialidade são, portanto, os traços mais fundamentais do instrumento, sendo que este último traço, que, a meu ver, termina por absorver em si o

⁸⁰ PGZ, p.259.

⁸¹ PGZ, p.262. É interessante lembrar, diante desta passagem marcada por um sentido de “cadeia utilitária” a partir de um objeto de uso, do que décadas depois aparecerá, em *A coisa*, de 1951, como o poder que possuem as coisas mais simples – como um cântaro, por exemplo – de reunir, também com um nítido sentido de “cadeia de remetimentos”, terra, céu, mortais e divinos, onde o caráter utilitário vem associado a um destino indiscutivelmente mais nobre. Voltarei a isto no momento oportuno, mas é importante ir registrando, desde já, que o pensamento de Heidegger parece não ter sofrido uma ruptura na *Kehre*, mas ter se lançado, principalmente, numa espécie de releitura de antigos temas sob a ótica da poesia.

primeiro, insere-se num fenômeno mais amplo e múltiplo, intimamente ligado às diferentes formas de compreensão do espaço.

É apenas no manuseio que um instrumento se deixa descobrir em seu ser, e seu aspecto exterior tem um papel quase irrelevante neste processo. A *visão* própria à percepção de um instrumento é sempre ofuscada pela presença dominante da manualidade. A “visão” inerente ao saber usar já traz em si mesma não somente a certeza própria da experiência, mas também o sentido de subordinação, ou de acomodação, às múltiplas designações de um instrumento. A isto corresponde o conceito de *circunvisão* (*Umsicht*), a apreensão de toda a conjuntura, que inclui não apenas o conhecimento de um instrumento e de seu uso específico, mas abarca igualmente o material utilizado, a própria obra e, por fim, o *Dasein* mesmo. Na circunvisão não se dá, por exemplo, uma aproximação teórica de algum objeto, ou um lidar que oriente o *Dasein* para um conhecimento desta natureza. A forma como o mundo se abre na circunvisão, ou seja, o modo de encontro com os instrumentos que aí se dá, não contempla os objetos tematicamente, mas, antes, a “visão” de todo da circunvisão é ela própria orientada a partir das referências emitidas pelo mundo ambiente. No âmbito da circunvisão, o instrumento apenas se disponibiliza para a execução da obra a ser produzida, e a este respeito afirma Heidegger:

O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. O modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas.⁸²

É justamente em seu diluir-se na familiaridade e obviedade do mundo – e, portanto, em sua incapacidade de produzir choques no cotidiano – que se dá o processo de desencobrimento de um instrumento. Do mesmo modo, se dá uma inconspicuidade do espaço, ou seja, o espaço jamais é percebido em seu ser, mas se organiza, se configura e se deixa perceber *como um determinado lugar* a partir das coisas, dos objetos que compõem

⁸² SZ, p.69 / ST, vol.1, p.111.

cadeias significativas. Na perspectiva colocada por *Ser e Tempo*, tanto os entes intramundanos quanto o próprio espaço permanecerão regidos pela *instrumentalidade*. Esta só pode ocorrer numa rede de pertencimentos mútuos entre diferentes instrumentos ou objetos que, em sua serventia, dependem uns dos outros para alcançarem sua própria razão de ser. Desta forma, uma coisa jamais se mostra apenas por si: o que se mostra à circunvisão é o todo significativo e utilizável. Dentro desta mesma lógica da experiência utilitária cotidiana, um certo “*vazio espacial*” do mundo nunca seria percebido como tal, algo como um continente extenso preenchido por objetos igualmente extensos, mas, enquanto ele mesmo um instrumento, o espaço só é em sua serventia – como aquele que acolhe, aloja e organiza os objetos –, e em referência ao todo. Neste sentido, Heidegger afirma:

(as) coisas nunca se mostram proximamente por si mesmas, para depois preencherem um quarto como a soma do real. Aquilo que encontramos como o que nos é mais próximo, embora não tomado tematicamente, é o quarto, e este não como o “vazio entre quatro paredes”, num sentido espacial geométrico, mas como instrumento de habitação (*Wohnzeug*). A partir daí, a “organização” emerge, e é nela que qualquer instrumento individual do equipamento se mostra. *Antes* destes, uma totalidade instrumental já terá sido descoberta.⁸³

É interessante observar neste momento da análise de Heidegger que dentre os objetos junto aos quais o *Dasein* convive não se encontram as obras de arte, mas apenas aqueles entes que também possuem “*o modo de ser do instrumento*”, o “*ser para algo*”, como uma peça de mobiliário ou um relógio, por exemplo. Num determinado ambiente, a existência de uma obra de arte não saltaria aos olhos e não se distinguiria do conjunto dos demais objetos de uso. Heidegger parece recusar aqui qualquer registro da existência de tais obras, desprovidas de um pragmático “*ser para algo*”. Pelo fato de não serem “úteis”, mas, ao contrário dos demais entes intramundanos, encontrarem seu “valor”, ou sua razão de ser, fora do ambiente de trabalho; por não estarem ligadas ao cuidado cotidiano e por ultrapassarem o labor das mãos, dirigindo-se agudamente aos sentidos, as obras de arte não encontram seu lugar em *Ser e Tempo*. Somente a partir de 1936, com a publicação de *A*

⁸³ SZ, pp.68-69 / ST, vol.1, p.110.

origem da obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerkes), esta situação será profundamente modificada com a entrada da arte nas preocupações de Heidegger. As obras, então consideradas como fundadoras de mundos, o levarão a uma radical reavaliação da forma de compreensão do espaço.

Neste momento, contudo, a noção de instrumentalidade prevalece, e os chamados entes “*destituídos de mundo*” permanecerão no centro das atenções de Heidegger. E embora não sejam “fundadores de mundos” como as obras artísticas mais tarde o serão, mas, ao contrário, só possam ser percebidos porque antes deles já se deu um mundo, este mesmo mundo, por sua vez, também se deixa anunciar *nos* entes intramundanos. Isso ocorre quando um instrumento, por alguma razão, provoca um abalo no manuseio usual e se impõe subitamente à nossa atenção precisamente por não se encontrar nas condições de uso que dele se esperam. A impossibilidade de utilização de determinado instrumento – quer porque esteja deteriorado ou danificado, quer pelo fato de que este não se encontre disponível num dado momento em que se precisava dele, ou até mesmo quando este se apresenta como uma obstrução ao curso normal das tarefas – provoca uma quebra na cadeia de referências que norteia a circunvisão. Esta “*perturbação da referência*” – resultante do fato de que aquilo que antes estava à mão, pronto para o uso de uma forma excessivamente próxima e, por isso mesmo, não percebida, se tornou subitamente não utilizável – faz com que estas mesmas referências, que antes se encontravam como que “mudas” em meio ao incessante ruído das ocupações, tornem-se explícitas e “visíveis” por si mesmas. E o mundo, como foi visto, *é, ele mesmo, referencialidade*. A perturbação desta não significa, portanto, uma perturbação na compreensibilidade do mundo, mas, antes, uma explicitação mais nítida deste. Do mesmo modo, diz Heidegger:

O não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não cause surpresa. E é nisto que se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente.⁸⁴

⁸⁴ SZ, p.75 / ST, vol.1, p.118.

As conseqüências que estas questões trarão para a discussão do problema do espaço se tornarão mais claras quando, mais adiante, já for possível confrontá-las com as reflexões de Heidegger sobre as artes espaciais. Como buscarei mostrar então, a obra de arte, como ente de uma natureza outra que aquela do ente à mão, ou seja, não utilitária, somente *enquanto se mantiver em seu ser original, ainda não decaída à condição de objeto ou mercadoria, será capaz de causar algum tipo de abalo na vida cotidiana*. Sendo ela mesma, por excelência, *abertura de referências*, condicionará igualmente toda percepção da *substancialidade* do espaço ao seu redor. Contudo, não virá simplesmente à luz num mundo que já lhe era anterior, mas será *referência fundadora*, isto é, a partir dela se tornará possível a *fundação de mundos* e a criação de novas relações espaciais. No âmbito de *Ser e Tempo*, porém, como se verá a seguir, estas relações espaciais, que se estabelecem entre os objetos e a espacialidade mundana, ainda permanecem absolutamente distantes da abertura poética que, mais tarde, terá lugar no pensamento de Heidegger.

2.1.2 – *As relações espaciais entre os entes “destituídos de mundo”: lugar e região; orientação e proximidade.*

Nenhuma relação espacial pode ser concebida, como já foi visto, como algo independente da espacialidade fática do mundo e do agir do ser-no-mundo. Até mesmo as relações de localização que ocorrem exclusivamente entre entes intramundanos podem ser pensadas apenas com base nos parâmetros que se estabelecem a partir da espacialidade do *Dasein*, em seu mover-se, na ocupação cotidiana. Em conseqüência disto, Heidegger distingue aqueles que, neste momento, lhe parecem ser os dois possíveis modos do estar

espacial: a forma própria e exclusiva do *Dasein*, o *ser-em* (*In-Sein*), sempre relativa ao seu estar no mundo, e o modo do estar espacial partilhado por todos os demais entes intramundanos – considerados como “*destituídos de mundo*” –, que é definido como um simples *estar “dentro de...”* (*Sein-in*), indicando que um ente intramundano se encontra sempre *no interior* de outro. Esta distinção, como afirma Heidegger, está fundada “*na diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a categoria da ‘interioridade’ recíproca dos entes simplesmente dados (der ‘Inwendigkeit’ Von Vorhandenem)*”.⁸⁵ Esta relação de interioridade, evidenciada na expressão *Sein-in*, significa o estar, por exemplo, da água dentro de um copo que, por sua vez está dentro de uma cozinha, que está dentro de uma casa, que está numa determinada cidade, no interior de um certo país e assim por diante, até que se possa pensar naquela porção de água dentro do espaço cósmico. “*Com este ‘dentro’*”, diz Heidegger, “*significamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço no que tange à sua localização neste espaço.*”⁸⁶ Não obstante a extrema simplicidade do conceito de interioridade recíproca, o pleno sentido deste “*dentro*” traz consigo alguns desdobramentos significativos. Primeiro, enfatiza e expõe como inevitável a idéia de *pertencimento* mútuo e em cadeia envolvendo todas as coisas; segundo, este pertencimento se manifesta principalmente na forma de um permanente *abrigar*, noção esta que comparecerá expressivamente ainda diversas vezes no pensamento de Heidegger em diferentes contextos e, por fim, traz consigo a reflexão heideggeriana sobre um tema clássico das filosofias do espaço, a noção de *lugar* e a relação deste com o espaço em geral.⁸⁷

⁸⁵ SZ, p.56 / ST, vol.1, p.94.

⁸⁶ *Wir meinen mit dem “in” das Seinsverhältnis zweier “im” Raum ausgedehnter Seienden zueinander in bezug auf Ort in diesem Raum.* SZ, p.54 / ST, vol.1, p.91.

⁸⁷ É importante registrar que a teoria do espaço de Heidegger, de um modo geral, é especialmente devedora à de Aristóteles. O modelo “container”, implícito no conceito de interioridade, é claramente inspirado neste último, assim como a noção de que cada coisa pertence – ou está ligada – a “seu próprio lugar”, ou *local*, havendo também um lugar comum que as contém, o que nos remete à idéia de *região*, que ganhará grande expressividade em Heidegger, ao longo de seu pensamento. Edward Casey comenta, em seu extenso estudo sobre o conceito de lugar, *The fate of place: a philosophical history* (Berkley: University of Califórnia Press, 1998), que para Aristóteles o “*onde*” de alguma coisa constitui uma categoria metafísica básica desta, e seu lugar teria precedência sobre todas as outras coisas, tendo prioridade inclusive sobre as noções de infinito, de vazio e de tempo. Em Heidegger, isto não se dará da mesma forma, mas estes três conceitos ainda permanecerão como temas em suas elaborações sobre o espaço, especialmente o fator tempo. Exemplos disto se encontram em escritos como *Sobre a Sístina*, de 1955, e *A arte e o espaço*, de 1969, que serão abordados posteriormente.

As relações de lugar que se dão exclusivamente entre os entes intramundanos não se definem em termos de pura extensão, como poderiam sugerir as palavras de Heidegger na citação anterior. Aliás, como já foi posto, ele jamais aceitou a possibilidade de uma aproximação do tema do espaço pela via da extensão por ser esta uma visão “objetificadora”, calcada numa forma derivada de aproximação: o conhecimento teórico. A *compreensão*, mais originária e própria do *Dasein*, só ocorreria por meio da apreensão conjunta das *relações* entre as coisas. Desta forma, pode-se constatar, no que tange os entes intramundanos, que mesmo em sua condição de uma total destituição de mundo, não se vê anulado o sentido de relação presente entre estes. Contudo, não se pode, de forma alguma, atribuir a esta relação qualquer sentido de aproximação, ou de estar junto, o que seria algo exclusivo do *Dasein*. Ainda que se possa dizer que, usando os exemplos dados pelo autor, “a mesa está junto à porta, a cadeira ‘toca’ a parede”, a rigor este “estar junto” e este “tocar” jamais poderiam ocorrer entre dois entes intramundanos, ainda que fosse nula a distância física entre estes. O “estar junto” e o “tocar” pressupõem a possibilidade de um *vir ao encontro* de, ao menos, uma das partes em direção à outra, e este encontro só poderia acontecer num contexto de mundo, onde, num simples toque, determinado ente poderia, então, revelar-se, ou tornar-se acessível, a um outro ente não destituído de mundo.

No parágrafo 22 de *Ser e Tempo*, intitulado *A espacialidade do manual intramundano* (*Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen*), a expressão “*relação de lugar*” (*Ortsverhältnisses*) usada anteriormente⁸⁸ para designar as relações espaciais entre entes destituídos de mundo, é substituída pelo termo *Räumlichkeit*, indicando que algum tipo de *espacialidade* é agora atribuída a esses entes. Este fato está diretamente associado à idéia de *manualidade* que comparece em seguida, evidenciando, agora, a presença do *Dasein*, ou seja: as “*relações de lugar*” entre os entes intramundanos que Heidegger examinará daqui para diante envolverão as “*relações de uso*” entre os instrumentos e o ser-no-mundo. O termo “manualidade” não indica apenas a presença deste último, mas evoca, também, um aspecto essencial da relação que, a partir da manualidade, então se delinea: o sentido de *proximidade*. Em seu agir, o *Dasein* dirige-se a determinados contextos espaciais, a configurações ou “arranjos” de seus instrumentos e objetos, que se dispõem, segundo suas necessidades, em locais específicos e acessíveis a ele. É precisamente a partir

⁸⁸ SZ, p.54 / ST, vol.1, p.92.

destas situações mais simples, a partir do mover-se usual do *Dasein*, que Heidegger identifica os elementos essenciais da estrutura fenomênica do entorno (*das Umhafte*) do mundo. Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*), ele já afirmara:

De importância crucial para mim é a elaboração da estrutura do entorno. A estrutura do entorno do mundo, seu caráter ambiental específico, é definido por três fenômenos interligados: *distanciamento, região, orientação* (direcionalidade, direção). (*Entfernung, Gegend, Orientation* (*Ausrichtung, Ausgerichtetheit*))⁸⁹

Estes três fenômenos – *distanciamento* (*o distanciar*, compreendido como a possibilidade de aproximação ou de anulação de distâncias pelo *Dasein*⁹⁰), *região* (definida por Heidegger como a “*constelação dentro da qual uma coisa particular, de um certo ambiente, pode mover-se*”⁹¹) e *orientação* (ou o “*para onde*” que norteia toda a atividade do ser-no-mundo) – geram um sentido de *proximidade direcionada*, que irá determinar tanto a espacialidade do mundo intramundano quanto a do próprio *Dasein*, e, portanto, estarão presentes nestas duas análises específicas. É importante frisar que esta proximidade, tal como Heidegger a compreende, se estabelece de forma diferente em cada circunstância, fundando-se exclusivamente no uso e no manuseio habituais de determinado instrumento na circunvisão e não sendo jamais estimada por qualquer medição formal de distâncias. A proximidade, como “*remoção de distâncias*” no lidar cotidiano, traz em si um forte componente temporal. No lidar que busca a proximidade, busca-se, antes de tudo, evitar a perda de tempo e aumentar a velocidade no decorrer dessa cotidianidade. Isso se traduziria, principalmente, nos esforços da tecnologia para encurtar distâncias espaciais e temporais.⁹²

Dos três fenômenos identificados por Heidegger como estruturais no que tange ao entorno do mundo, o fenômeno da *região* é aquele que mais diretamente concerne à

⁸⁹ PGZ, p.308.

⁹⁰ O distanciar é um conceito dinâmico que expressa, justamente, *um movimento de busca de proximidade*, pois o *Dasein* é sempre um *ir ao encontro*.

⁹¹ PGZ, p. 310.

⁹² Uma excelente análise desta questão em *Ser e Tempo* pode ser encontrada no artigo de Jeff Malpas intitulado *Uncovering the Space of Disclosedness: Heidegger, Technology and the Problem of Spatiality in “Being and Time”*, in *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfuss*, organizado por Mark A. Wrathall e Jeff Malpas, volume 1. Massachusetts: The MIT Press, 2002, pp.205-228.

espacialidade dos entes intramundanos. Este fenômeno está estreita e inevitavelmente associado ao conceito de *lugar*, mencionado anteriormente, o qual se configura a partir da *direção* e do *distanciamento*, tendo, este último, na “proximidade” apenas uma de suas formas possíveis. A relação entre lugar e região é exposta por Heidegger em *Ser e Tempo* nos seguintes termos:

A proximidade direcionada de um instrumento significa que ele não ocupa meramente uma posição (*Stelle*) no espaço, estando à mão algures, mas que, como instrumento, já foi essencialmente acomodado e instalado, disposto e instituído. O instrumento tem o seu *lugar* (*seinen Platz*), ou então “está por aí”, o que deve ser distinguido, em princípio, de ser apenas encontrado ao acaso em alguma posição no espaço. Cada lugar (*der jeweilige Platz*) se determina como o lugar (*Platz*) deste instrumento para..., como um lugar num todo de lugares reciprocamente direcionados (*aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteteten*) e pertencentes ao contexto instrumental à mão no mundo ambiente. O lugar (*der Platz*) e a multiplicidade de lugares não devem ser interpretados como o “onde” de qualquer ser-simplesmente-dado das coisas. O lugar (*der Platz*) é sempre o “lá” e “aí” (“*Dort*” und “*Da*”) determinados a que *pertence* um instrumento. Este pertencer a algum lugar corresponde ao caráter instrumental do que está à mão, isto é, corresponde ao seu pertencer-a (*Zugehörigkeit*) uma totalidade instrumental, conforme seus envolvimento. Mas, em geral, o “para onde” (*Wohin*) ao qual a totalidade de lugares de um contexto instrumental se remete, é a condição fundamental para o pertencimento a um lugar de um todo instrumental, enquanto algo que pode ser localizável. Este “para onde”, que torna possível a um instrumento o seu pertencer a algum lugar, o qual, na circunvisão, temos à vista, diante de nós, em nosso lidar na ocupação, chamamos de *região* (*Gegend*).⁹³

O que imediatamente se mostra como fundamental nesta passagem é a importância decisiva atribuída à relação entre *ser* e *estar em seu lugar*, relação esta de um autêntico e essencial *pertencimento ao lugar*. Este tema, que será amplamente desenvolvido por Heidegger – envolvendo desde a forma de pertencimento descrita na passagem acima até àquela, que lhe será cara após a chamada “viravolta” da década de 1930, do pertencimento de um povo à sua terra natal – já pode ser claramente identificado aqui, em seu início, no prosaico pertencer de um simples instrumento ao lugar que lhe foi designado no interior de uma oficina ou de uma casa, num armário ou posto sobre uma mesa. Expressões tais como “*como instrumento, já foi essencialmente instalado*”, não se encontrando “*deslocado*”, em alguma vaga posição no espaço, apontam para o fato de que já está implícito, no próprio

⁹³ SZ, pp.102-103 / ST, vol.1, p.150.

“ser” de um instrumento, o pertencer a um lugar. Este lugar é fundamentalmente condicionado pelo “*para quê*” do instrumento, por seus envolvimento, refletindo-se como seu *destino*, no sentido pleno da palavra. Por outro lado, “*cada lugar se determina como lugar deste instrumento para...*”, ou seja, o próprio instrumento possui igualmente um papel essencial na configuração de um lugar *como lugar*, estabelecendo-se uma relação de pertencimento mútuo entre estes.

Essa participação do instrumento na determinação de um lugar como *seu* lugar se dá originalmente, como observa Elizabeth Ströker, pela *duração* temporal da permanência do instrumento num dado local, aquele onde ele “*costumeiramente*” se encontra. A configuração de seu “*lugar usual*” envolve o tempo próprio e inerente às tarefas do *Dasein*.⁹⁴ Neste caso, o pertencimento mútuo entre um instrumento e seu lugar estaria, em última instância, essencialmente condicionado pelo fator temporal. Esta mesma imbricação de espaço e tempo permitiria que um instrumento preservasse a posse de *seu lugar* ainda que fosse levado de um local para outro, conforme as necessidades momentâneas do *Dasein* que dele dispõe. *O conceito de lugar, portanto, aponta para uma permanência que comporta em si a mobilidade, restrita aos limites de sua região.* Conseqüentemente, a identidade e a unidade de uma região não estaria ameaçada pelos deslocamentos espaciais temporários no âmbito de seus diferentes locais. Da mesma forma, numa escala menor, a identidade e a unidade do “lugar” de um instrumento já pressupõe a presença de uma série de outros lugares, que constitui a área de circulação imposta pela estrutura temporal do uso deste instrumento.⁹⁵ Não obstante esta participação do tempo na configuração de lugares e o fato de que Heidegger tenha ido, neste momento de seu pensamento, buscar no tempo a chave para a tematização do sentido do ser, podemos encontrar incontáveis indícios ao longo de toda a sua obra do papel, que se pode dizer decisivo, da dimensão espacial da existência, papel este que ganhará crescente importância na elaboração da questão do ser.

A noção de pertencimento mútuo não se restringe, contudo, aos instrumentos e seus lugares, mas se expande, desdobrando-se em relações de pertencimento de proporções ainda mais amplas *entre os próprios lugares* de um determinado contexto – “*o todo de lugares reciprocamente direcionados*” – e estes, no que se remetem uns aos outros,

⁹⁴ Cf. STRÖKER, E. – *Investigations in philosophy of space*, p.52.

⁹⁵ *Ibid.*, p.54.

configuram um todo ao qual eles próprios acabam por pertencer. Este todo, que pertence, enfim, ao mundo, remete-se, também, ao seu “*para onde*”; direciona-se para sua função específica, uma vez que também “*o todo de lugares*” de um determinado contexto possui, em si, um caráter essencialmente instrumental. Este “*para onde*”, que abre toda e qualquer possibilidade de circunvisão, é o que Heidegger denomina *região*.

Mas o conceito de região – marcado antes de tudo pela noção de *pertencimento* – não se determina apenas por seu sentido de direção, ou seja, um “*na direção de*”, um “*para onde*” do conjunto de seus lugares, mas abrange também *o âmbito* do que está numa determinada direção. Cada lugar, por sua vez, já está sempre orientado *para e no* interior de uma região e, para que um local possa ser encontrado no conjunto de tudo o que se apresenta e disponibiliza à circunvisão, uma região já deve ter sido, antes, descoberta. A “visibilidade” de uma região, contudo, segue o mesmo padrão encontrado no instrumento e, em última instância, no próprio mundo: uma região só se deixa descobrir na *surpresa*, no deparar-se com a falta de determinado instrumento naquele que é *o seu local*, por exemplo. Isto pelo fato de que o caráter de “estar à mão” das regiões detém um sentido ainda mais originário do que aquele dos próprios instrumentos, isto é, possui um grau de familiaridade ainda mais intenso e arraigado. Assim, pode ocorrer que o reconhecimento de uma região se dê, antes, por meio de seus locais: regiões, como diz Heidegger, “*estão sempre já à mão em lugares específicos*”.⁹⁶

Regiões se revelam em seus diversos lugares, mas, em termos mais amplos, em escala ambiental, se articulam entre si, determinando-se também por outras regiões já pré-existentes que, por sua vez, podem sofrer modificações em suas determinações originais em função da ocupação. Esta determinação, assim como o reconhecimento de regiões, se dá sempre com base na significatividade⁹⁷: é apenas a partir desta que, num momento posterior, podem derivar-se os sinais de orientação espacial ou considerações teóricas sobre este, como a determinação geográfica de regiões, por exemplo. Como mostra Elizabeth Ströker, a significatividade (embora a autora não utilize explicitamente este termo) é o

⁹⁶ SZ, p.103 / ST, vol.1, p.151.

⁹⁷ Um conhecido exemplo que Heidegger dá desta importância decisiva da significatividade como determinadora de uma região é aquele do sol que, em seu trajeto, condiciona e orienta a arquitetura de lugares sagrados. Este tema será comentado mais adiante.

fator que determina, inclusive, a extensão de uma determinada região e a percepção, pelo *Dasein*, da multiplicidade de seus locais. Diz Ströker:

A extensão de cada região é relativa a um projeto e às possibilidades de atividade a serem nele realizadas. Regiões, como tais, não são primeiramente estabelecidas e abertas, mas, antes, surgem com aquilo que é nelas encontrado. O que é encontrado determina a extensão e os limites das regiões, inclusive sua ulterior articulação e a eventual possibilidade de “aninhar” domínios (*“nesting” of domains*), e, assim, a articulação do espaço. Para alguém que vagueia, o mar é uma *única* região homogênea que o confronta como algo intransponível; enquanto que o pescador, o nadador e o navegante, em seus atos diferentemente motivados, sabem discernir suas diversas regiões: para eles, o mar é estruturado de modo diferente. Ademais, cada projeto individual permite, por princípio, o aninhamento de regiões (*the nesting of regions*) através de progressivas articulações.⁹⁸

Toda e qualquer região do mundo encadeia-se com outras, perfazendo o caráter de todo do seu entorno. As espacialidades assim articuladas, diz Heidegger, desde o todo espacial até a espacialidade de uma única casa ou a totalidade ambiental de uma cidade não são multiplicidades tridimensionais preenchidas por coisas: antes, as regiões se deixam descobrir *como tais* porque “o ser-no-mundo desencobridor é, ele mesmo, orientado” (*das erschliessende In-der-Welt-sein selbst orientiertes ist.*)⁹⁹ . Fica, assim, evidente a interdependência, ou mesmo a unidade, entre os fenômenos da *proximidade, orientação e região*. Com estes parâmetros – mais precisamente definidos como o distanciamiento, o direcionamento, e a “*orientação regional da multiplicidade de locais do que está à mão*” – a identificação da estrutura espacial básica do entorno do mundo, buscada por Heidegger, terá elementos suficientes para ser realizada.¹⁰⁰ Em *Prolegomena*, esta já havia sido esboçada de uma forma estreitamente referida à ocupação – que envolve e orienta o que se encontra no entorno mais próximo –, determinante, ela mesma, de todo “para lá” e “para cá” do que está imediatamente à mão, determinante, assim, de qualquer proximidade e da articulação de locais na configuração de uma região. Mas é na conclusão do parágrafo 22 de *Ser e Tempo* que uma definição mais precisa dessa estrutura nos é dada pelo autor:

⁹⁸ Cf. STRÖKER, E. – *Investigations in philosophy of space*, p.55, tradução minha.

⁹⁹ PGZ, p.315.

¹⁰⁰ Os temas do distanciamiento e do direcionamento serão desenvolvidos no tópico 2.2 desta tese, que tratará especificamente da espacialidade do *Dasein*.

O espaço que é descoberto pelo ser-no-mundo na circunvisão como a espacialidade da totalidade instrumental, pertence sempre aos próprios entes como o lugar daquela totalidade. O simples espaço, em si mesmo, ainda permanece velado. O espaço foi dividido em lugares. Mas esta espacialidade tem sua própria unidade através daquela totalidade mundana de envolvimento pertencente àquilo que está espacialmente à mão. O “mundo ambiente” não se organiza, ele mesmo, num espaço previamente dado, mas sua mundanidade específica articula, em sua significatividade, o contexto de envolvimento que pertence a alguma totalidade usual de lugares, distribuídos na circunvisão. O mundo corrente descobre sempre a espacialidade do espaço que lhe pertence. O encontro com o que está à mão em seu espaço ambiental permanece onticamente possível apenas porque o Dasein é, ele mesmo, “espacial”, no que se refere a seu ser-no-mundo.¹⁰¹

Antes que esta passagem possa ser aqui tomada como encerramento desta exposição sobre o entorno do mundo, penso ser indispensável ao menos mencionar de forma breve – e ainda como um desdobramento do conceito de região – aquilo que Heidegger, em *Prolegomena*, designa como “o não-objetivo”, ou seja, o que está sempre já à mão, porém de uma maneira não muito definida: o ambiente público e o mundo da natureza, temas tratados de forma mais fragmentada e menos direta em *Ser e Tempo*. Nestas duas obras, estes temas não se encontram rigorosamente inseridos nos tópicos dedicados ao problema do espaço, mas minha opção por reunir aqui alguns comentários de Heidegger a este respeito e indicar seus pontos de contato com a questão espacial baseia-se na convicção de que, como já coloquei antes, esta questão está muitas vezes presente de forma não explícita no pensamento de Heidegger, em ocasiões onde praticamente nenhuma menção é feita neste sentido. O comentário que se segue sobre a natureza e a esfera pública mostrará, no devido tempo, a razão de sua inclusão nesta investigação.

¹⁰¹ SZ, p.104 / ST, vol.1, p.152.

2.1.3 – O não-objetivo: a publicidade do espaço e a mundanidade da natureza

No parágrafo 23 de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*), intitulado *Der positive Aufweis der Grundstruktur der Weltlichkeit der Welt* (*Exposição positiva da estrutura básica da mundanidade do mundo*), Heidegger afirma, logo de início, que a estrutura básica do entorno do mundo, para que fosse exposta de forma completa, dependeria ainda de uma abordagem da “segunda direção” pela qual o mundo do trabalho é capaz de contribuir para a construção da rede de encontro mundana e de tornar presente aquilo que está “à mão”. A direção mais imediata é aquela que, na ocupação, nos leva ao encontro dos objetos que estão ao alcance direto das mãos, cuja forma de espacialidade foi abordada nos tópicos anteriores. Há, porém, regiões do entorno do mundo que, embora permaneçam disponíveis no que tange ao trabalho humano, não se prestam à condição de “objetos imediatamente à mão” em sentido literal – como os instrumentos, por exemplo –, nem trazem tais objetos no conjunto de seus locais. Nesta segunda direção, encontram-se regiões às quais Heidegger atribui uma natureza *não-objetiva*: embora estejam diretamente referidas à ocupação, não abrigam implementos *manuseáveis*, pertencentes a um único e determinado *Dasein*, mas concernem a qualquer um; já estão *desde sempre lá*, presentes, alcançáveis, utilizáveis, mas jamais expressamente apreendidas. Esta *não-objetividade* (*Ungegenständlichkeit*) compreende o ambiente público e o mundo da natureza.

Como já foi dito, o mundo do trabalho, ainda que se considere especificamente o local de trabalho de um *Dasein* particular, está em constante relação com a esfera pública, para a qual destina suas obras, nas quais foram utilizados materiais retirados da natureza. O conceito de natureza, contudo, permanece estritamente subordinado à idéia de mundo.

Mesmo do ponto de vista de seus lugares, a natureza é apenas mais um ente pertencente ao mundo ambiente, a seu entorno, e é de grande importância que seja esclarecida aqui a forma como esta é então percebida, bem como o porquê de tal interpretação. Neste sentido, é bastante significativa a seguinte alusão que Heidegger faz ao “não-objetivo”:

Nas estradas, pontes, ferrovias, sinais de estrada e instalações similares, o mundo como natureza e terra permanece constantemente como uma preocupação. Uma plataforma ferroviária coberta leva em conta a água, a água de um temporal. A iluminação pública, uma simples lâmpada de rua, leva em conta a escuridão, o encargo específico pela ausência do sol e da luz do dia. Conforme já indiquei, relógios públicos levam em conta, constantemente, uma constelação particular no sistema do mundo, a “posição do sol” em relação à terra. Em tudo isso, alguma coisa está presente, alguma coisa é especificamente levada em conta com referência a este caráter danoso, na medida em que este é ameaçador, obstrutivo, sem serventia e resistente. Mas nós não levamos a “natureza” em conta apenas em termos de auto proteção, mas também em termos de utilidade, como aquela que está posta para o uso; como forma e meio de negócios e de comércio (o transporte por água e vento); como terra que fornece sustento e posição, que serve como solo e fundação para uma casa. O solo pode servir como fazenda ou campo, a floresta como reserva para animais, os quais mantemos como caça, pesca, animais de montaria e domésticos. Isto não deve ser tomado nos termos de algum sentido de objetividade da natureza, mas sempre como algo encontrado no âmbito da preocupação ambiental.¹⁰²

A natureza não é percebida como algo que se manifesta de imediato e enquanto tal, mas é registrada num duplo modo: primeiro, como uma constante “ameaça” da qual o ser-no-mundo precisa estar sempre se protegendo, a natureza como tempestade, escuridão, frio, uma natureza obstrutiva e resistente. Segundo, como fonte de matérias primas utilizáveis, de “produtos naturais” comercializáveis, enfim, como aquela que só ganha sentido no contexto das necessidades impostas pelo cuidado. Esta mesma visão utilitária e pragmática da natureza é encontrada em *Ser e Tempo*, onde esta é apenas mais um ente intramundano que nos vem ao encontro e que, como tal, apenas se deixa descobrir em sua serventia e referencialidade, contra o pano de fundo de um mundo que já lhe é sempre anterior. Apenas graças ao mundo, a natureza se faz presente; somente *no mundo*, em seus equipamentos e arredores, a natureza se torna acessível. Heidegger, em *Ser e Tempo* afirma:

¹⁰² PGZ, pp.269-270 / HCT, p.198.

Martelo, alicate, prego, em si mesmos fazem referência a aço, ferro, metal, mineral, madeira, no que consistem destes. No equipamento que é usado, a “natureza” é descoberta junto com este no uso – a “natureza” encontrada nos produtos naturais.

A natureza não deve ser compreendida aqui, porém, como aquela que é simplesmente-dada, nem tampouco como *força da natureza*. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo ambiente”, descobre-se também a “natureza”.¹⁰³

E ainda:

Quando olhamos para o relógio, tacitamente fazemos uso da “posição do sol”, de acordo com a qual a medição do tempo se regula à maneira astronômica oficial. Quando fazemos uso do equipamento-relógio, que está próxima e discretamente à mão, a natureza do mundo ambiente (*die Umweltnatur*) também está à mão com ele. Nosso empenho preocupado no mundo mais imediato do trabalho tem uma função desencobridora, e é essencial a esta função que, dependendo do modo como nos encontramos absorvidos, aqueles entes intramundanos evocados na obra e com ela, permaneçam passíveis de descoberta em variáveis graus de explicitação e com variável aprofundamento na circunvisão.¹⁰⁴

Poderia ser objetado, diz Heidegger, que o mundo – mais especificamente o mundo do trabalho, identificado como a esfera mais originária onde se dá qualquer compreensão do mundo em geral – traria em si mesmo referências a uma ordem de coisas, as coisas naturais, certamente ainda mais originárias do que o próprio mundo. A natureza seria, afinal, de onde provém não apenas do *Dasein* como ser-no-mundo, possuindo, portanto, um grau ainda mais autêntico de “realidade” do que qualquer outra instância que a ela se pudesse contrapor. E embora esta conclusão não possa ser de todo recusada, Heidegger afirma que a atribuição de uma realidade mais autêntica à natureza do que ao mundo significa não mais do que *uma referência* a um ente que, no contexto significativo do mundo, satisfaz em grande medida a um senso de realidade que, entretanto, só se dá no mundo mesmo. Afirmar uma “*realidade mais autêntica da natureza*” significaria reafirmar a ainda mais plena realidade da mundanidade do mundo. O sentido de mundanidade jamais poderia ser compreendido a partir do fenômeno da natureza em si, como no dizer de Heidegger:

¹⁰³ SZ, p.70 / ST, vol.1, p.112.

¹⁰⁴ SZ, p.71 / ST, vol.1, p.113.

As referências ambientais nas quais a natureza está presente, primeiramente, de um modo mundano, nos dizem, antes, o inverso: *que a natureza como realidade pode apenas ser compreendida com base na mundanidade.*¹⁰⁵

O que é importante observar aqui é a posição indiscutivelmente secundária e subalterna da natureza em relação ao mundo. A natureza surge apenas como aquela que se relaciona pragmaticamente com o mundo ambiente, como fonte de matérias primas, e também com seu espaço público¹⁰⁶, na medida em que o aspecto, ou a espacialidade, assumidos por este espaço público se dão, em grande parte, em função do caráter ameaçador daquela. Antes de qualquer “realidade” ou “substancialidade”, o que prevalece sobre todas as coisas, inclusive as naturais, é a significatividade das mesmas, apenas em função da qual se dá toda compreensibilidade do mundo. A significatividade que se dá na mundanidade do mundo é a condição para que se estabeleça qualquer relação entre espaço e natureza, o que já supõe, inevitavelmente, o caráter “público” dessa relação. A significatividade, enfim, é o fator que condiciona as relações do *não-objetivo* com a espacialidade mundana.

Ao *não-objetivo* não é atribuído um local específico, como ocorre com os entes à mão efetivamente “manipuláveis”. Por estar continuamente disponível, o *não-objetivo* já é,

¹⁰⁵ PGZ, p.271 / HCT, p.199.

¹⁰⁶ O tema do espaço público no pensamento de Heidegger dá margem a múltiplos desenvolvimentos, como, por exemplo, as interpretações de Hannah Arendt, de cunho político. No que tange rigorosamente o âmbito do problema do espaço, que impõe seus recortes específicos, a questão do mundo público tem, a meu ver, a participação reduzida que venho buscando mostrar até agora: comparece mais marcadamente como um aspecto da mundanidade do mundo do que como um elemento expressivo do ponto de vista estritamente espacial. Jeffrey Andrew Barash, em *Heidegger e o seu século – tempo do ser, tempo da história*, chama atenção para a forte presença da dimensão temporal no que diz respeito ao mundo público em Heidegger, afirmando: “*Segundo Heidegger, os utensílios, os objetos de uso corrente e, num sentido mais lato, os caminhos e as ruas, como a natureza do mundo circundante e igualmente o próprio Dasein, existindo num mundo de relações quotidianas, podem ser constantemente explicitados à luz do ‘público’. Enquanto as coisas são usadas ou são ultrapassadas pelo progresso e as estradas caem na ruína, a natureza do mundo circundante transforma-se e os seres humanos morrem. O que se revela como núcleo ontológico da unidade e da continuidade do mundo desempenhará (...) um papel particularmente importante no que respeita ao problema da verdade em Heidegger: é o caráter público do quotidiano do mundo, acessível a cada um a todo o momento, que precede a vida óptica do indivíduo e perdura após a sua morte. Esta perenidade do mundo público encarna para Heidegger o anonimato das relações humanas, fundado na indiferença relativamente à singularidade do Dasein, cujo traço essencial reside na sua mortalidade. É esta perenidade do mundo público que se exprime, para Heidegger, através da permanência temporal do “Se” (‘o “Se” jamais morre’), interpretação inautêntica da existência, que oferece ao Dasein, através da própria perduração do modo de existência anônimo e público, a possibilidade de dissimular sua própria singularidade mortal.*” (Lisboa: Instituto Piaget, 1995, pp.69-70)

de antemão, levado em conta pelo *Dasein* na circunvisão. O *para onde* de sua “manualidade” se delinea de uma forma diversa daquela dos simples instrumentos, uma vez que a rede de referencialidade implícita no *não-objetivo* abarca uma gama de elementos ainda mais ampla e múltipla. Um exemplo da forma de “manualidade” de um ente natural e permanentemente presente – ainda que possa estar presente mesmo na forma de sua ausência – nos é dado por Heidegger quando discorre sobre o modo como o sol, sua luz e seu calor são “*usados cotidianamente*”. O trajeto do sol ao longo do dia marca seus locais, os quais configuram uma região celeste particular, sempre à mão e já descoberta pela circunvisão, a partir da qual suas diversas possibilidades de uso são identificadas. O nascente, o poente e o meio-dia traçam os limites, não geográficos, desta região, que determina a formação de outras regiões do mundo ambiente, como expõe o autor sobre este “manual” solar:

Os locais deste ente à mão em contínua mudança e, não obstante, numa constância uniforme, tornam-se “indicadores” privilegiados de suas regiões. Estas regiões celestiais, que não necessitam ainda de qualquer sentido geográfico, proporcionam previamente o “para onde” de todas as formas específicas do delineamento de regiões que possam ser ocupadas por lugares. A casa tem os seus lados de sol e de sombra, a forma como esta é dividida em seus cômodos (*Räume*) é orientada por estes, assim como as “arrumações” (*Einrichtung*) em seus interiores, conforme seu caráter instrumental. Igrejas e sepulturas, por exemplo, são dispostas de acordo com o nascente e o poente – as regiões da vida e da morte, determinantes, para o próprio *Dasein*, de suas possibilidades mais próprias como ser-no-mundo.¹⁰⁷

Esta passagem expõe dados significativos. Ela aponta para a interpenetrabilidade entre elementos de regiões tão distintas como o céu e a terra e evidencia a presença de uma interdependência entre as diversas regiões do entorno do mundo.¹⁰⁸ Mostra que as distâncias formais, ou métricas, não interferem no estabelecimento das distâncias “efetivas” entre diferentes regiões, ou seja, a proximidade entre estas não obedece a qualquer critério geográfico e, finalmente, com a expressão “*as regiões da vida e da morte*” (*die Gegenden*

¹⁰⁷ SZ, pp.103-4 / ST, vol.1, p.151.

¹⁰⁸ Para além deste registro utilitário neste momento do argumento de Heidegger, essa relação de interdependência reaparecerá posteriormente em torno da “*quadratura*” (*das Geviert*), como será visto mais adiante.

Von Leben und Tod), Heidegger abre possibilidades indiscutivelmente mais amplas para se pensar o conceito de região e, no que preserva o caráter essencialmente espacial da palavra, recoloca a instigante ligação entre o *existir* e o *estar localizado* como base de qualquer investigação neste sentido.

O que importa, no contexto desta exposição, é que se evidencie a posição distanciada e utilitária de Heidegger em relação à natureza no panorama traçado pelas obras da década de 20, bem como sua quase inexpressividade perante a força da idéia de mundo. Isto nos fornecerá a base para uma melhor compreensão de alguns dos aspectos mais fundamentais da chamada *Kehre*, a viravolta dos anos 30, bem como de suas implicações no que tange sua concepção de natureza e àquela do próprio espaço nos escritos deste período, com a importância então atribuída aos conceitos de *terra* e *physis*. Da mesma forma, as alusões a ambientes públicos, no sentido físico da expressão, e a seus equipamentos, tomarão uma outra feição nas conferências da década de 50, já no âmbito de uma concepção do habitar marcada pela dimensão poética.

Desta forma, os temas que agora se apresentam a Heidegger como mais urgentes neste contexto são, em primeiro lugar, uma investigação da espacialidade específica do *Dasein*, aquele que, em seus múltiplos envoltimentos, é o centro vital e unificador da espacialidade fática. O *Dasein*, diz Heidegger, “é, *ele mesmo*, ‘espacial’”, e sua espacialidade, mais complexa do que qualquer outra, vai se revelar ao próprio autor em seu caráter multifacetado, servindo como referencial para outras abordagens do problema do espaço. Em segundo lugar, a exposição do modo como, a partir desta espacialidade fática, o espaço em si mesmo, que permanece ainda velado, torna-se acessível. O que se segue neste capítulo é relativo ao *Dasein* de *Ser e Tempo*, mas já coloca, em seus traços essenciais, alguns elementos paradigmáticos do pensamento de Heidegger, e que permanecerão, ao longo de sua obra, embasando elaborações futuras.

2.2 – *A espacialidade do Dasein*

2.2.1 – *A espacialidade originária do ser-no-mundo: o Dasein como dis-tanciamento*

A compreensão daquilo que Heidegger designa como a “*espacialidade originária*” do ser-no-mundo constitui uma etapa essencial para qualquer abordagem mais aprofundada da relação entre o *Dasein* e o espaço. Neste sentido, o ser-no-mundo apresenta dois caracteres constitutivos: o *dis-tanciamento* (*Ent-fernung*), aqui compreendido como poder de *aproximação*, e o *direcionamento* (*Ausrichtung*). Estes dois traços essenciais da espacialidade do *Dasein* não foram indicados de forma arbitrária: eles refletem não apenas sua tendência genuína para a proximidade – identificado que é com um mundo que se determina basicamente por seus envolvimento –, mas refletem também o “*para onde*” inerente ao seu estar permanentemente lançado para fora de si. Na unidade desta espacialidade própria do *Dasein*, o dis-tanciamento, enquanto tendência à proximidade, perfaz a experiência do “aqui”, enquanto o direcionamento se volta para seu “lá” correspondente.

O primeiro destes dois constitutivos fundamentais da espacialidade originária do ser-no-mundo, o dis-tanciamento, é definido por Heidegger nos seguintes termos:

Por dis-tanciamento (*Entfernung*), como um modo de ser do *Dasein* com relação a seu ser-no-mundo, não compreendemos algo como afastamento (proximidade) (*Entferntheit (Nähe)*) ou mesmo distância. Usamos a expressão dis-tanciamento num significado ativo e transitivo. Indica uma

constituição do ser do *Dasein* em função da qual o afastar de algo, como removê-lo de sua posição, é apenas um determinado modo factual. Dis-tanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa, diz proximidade. O *Dasein* é essencialmente dis-tanciador, permite que quaisquer entes, tais como são, sejam encontrados proximamente.¹⁰⁹

O dis-tanciamento diz respeito, portanto, ao *modo de ser do Dasein*. Isto significa que não se trata aqui de qualquer capacidade de avaliação formal de distâncias, mas de *um modo de seu estar no mundo*, em relação àquilo que se encontra em seu entorno. Dis-tanciamento deve ser compreendido aqui como *supressão de distância*: o ser-no-mundo é basicamente aproximação, uma aproximação que não implica, necessariamente, uma proximidade física efetiva, ou seja, um encurtamento de distâncias mensuráveis entre coisas simplesmente dadas. As distâncias físicas só se deixam descobrir posteriormente pelo *Dasein* a partir de sua tendência primordial, isto é, *existencial*, para anulá-las. Estes afastamentos espaciais, em seu sentido *categorial*, apenas se mostram entre os entes intramundanos que, destituídos de mundo, nunca estão “distantes” uns dos outros, guardando apenas um intervalo mensurável entre si. E ainda que se avalie precisa e objetivamente este intervalo, este saber “*permanecerá cego*”, diz Heidegger, por não ter o poder de aproximar o mundo. As distâncias, quando reduzidas a intervalos geométricos ou objetivamente avaliados, tornam-se formas deficientes da proximidade, que acabam por encobrir *a espacialidade originária do Dasein como ser-em*. Deste modo, uma distância jamais pode ser apreendida como intervalo, e sua avaliação adota critérios próprios baseados na ocupação guiada pela circunvisão; critérios estes que se deixam compreender por todos, ainda que se apresentem de maneira imprecisa e variável. Por ser “*essencialmente espacial*”, como diz Heidegger, o *Dasein*, no que descobre o mundo *como proximidade*, cria ao redor de si um espaço de jogo, que se determina a partir de seu “*raio de visão*” e de seu “*alcance*” num sentido amplo e próprio. Assim, os referenciais “*métricos*” do ser-no-mundo se estabelecem sempre como estimativas na familiaridade da circunvisão, em função de seus hábitos, interesses e experiências que possibilitam a interpretação cotidiana de seus deslocamentos.¹¹⁰

¹⁰⁹ SZ, p.105 / ST, vol.1, pp.152-153.

¹¹⁰ Heidegger dá alguns exemplos da forma como a espacialidade originária do *Dasein* se impõe, cotidianamente, às avaliações objetivas e formais das distâncias: o par de óculos que uso, o “*instrumento de ver*”, está objetivamente muito perto, mas, do ponto de vista do mundo ambiente, está mais distante do que um quadro que tenho à minha frente e pelo qual me interesso em dado momento. Ao caminhar por uma estrada, o “*instrumento de caminhar*”, embora a toque com a sola dos pés, ela está mais distante de mim do que o amigo que vem ao meu encontro pela estrada a um “dis-tanciamento” de vinte passos. Isso significa

A aproximação às coisas em função da ocupação é o que primeiramente determina qualquer forma de apreensão de distâncias e do próprio espaço. A concepção heideggeriana deste, como uma dimensão que não se deixa restringir, ou determinar, por parâmetros físicos objetivos ou mesmo subjetivos – pois não é um *Dasein* em sua subjetividade individual que se considera aqui – é, neste momento, compreensível apenas em termos de mundanidade. Mundo e o “si mesmo” do *Dasein*, em sua inabalável unidade, constituem, por assim dizer, um único e mesmo “sujeito”, para o qual qualquer “objetividade” se dá como desencobrimento.

Trazido para o âmbito desta reflexão sobre a espacialidade, este fato mais amplo é expresso por Heidegger nas seguintes palavras:

(...) os caminhos que nos levam aos entes distantes são diferentemente longos a cada dia. O que está à mão no mundo ambiente não se oferece, certamente, para um observador eterno, isento do modo de ser do *Dasein*, mas vem ao encontro na cotidianidade ocupada do *Dasein* na circunvisão. Através de seus caminhos, o *Dasein* não corta uma extensão de espaço como uma coisa corpórea simplesmente dada; ele não “devora quilômetros”; a aproximação e o dis-tanciamento são sempre um modo do ser ocupado com o próximo e o distante. Um caminho “objetivamente” longo pode ser muito mais curto do que outro que é “objetivamente” mais curto que seja, talvez, uma “difícil caminhada”, que se apresente como interminavelmente longo. *Em tal “apresentar-se” é que o mundo corrente (die jeweilige Welt) está propriamente à mão.* As distâncias objetivas entre coisas simplesmente dadas não coincidem com a distância e a proximidade do ser à mão intramundano. (...) ¹¹¹

O abandono dos conceitos de objetividade e subjetividade no tratamento do espaço não leva Heidegger a uma concepção do mesmo que o reduza a uma “projeção do interior” do *Dasein* sobre um impreciso “aberto” do mundo. Ao contrário, através da efetividade viva da ocupação, a espacialidade existencial do *Dasein* permanece sempre intimamente relacionada ao espaço físico, como fica claro nas seguintes palavras do autor:

que, embora o corpo do *Dasein* seja, inevitavelmente, o referencial básico para qualquer sentido de aproximação, os intervalos objetivos entre ele e as coisas não é o que determina seus “dis-tanciamentos”: quem os determina jamais é “*a coisa-eu dotada de corpo*”, mas sempre a própria circunvisão. (Ver SZ, pp.106-107 / ST, vol.1, pp.155-156.)

¹¹¹ SZ, p.106 / ST, vol.1, p.154.

Seguindo a orientação prévia pela “natureza” e pelas distâncias “objetivamente” medidas entre as coisas, tendemos a fazer com que tais estimativas e interpretações do dis-tanciamento passem por “subjetivas”. Contudo, esta “subjetividade” talvez descubra o mais real da “realidade” do mundo; a qual nada tem a ver com uma arbitrariedade “subjetiva” ou com “apreensões” subjetivistas de um ente que é “em si mesmo” diverso. *O dis-tanciamento na circunvisão, na cotidianidade do Dasein, revela o ser-em-si do “mundo verdadeiro”, de um ente junto ao qual o Dasein, existindo, já sempre está.*¹¹²

O que ocorre, portanto, não é uma dissolução de conceitos como os de subjetividade, objetividade ou de espaço físico, por exemplo, em prol de outros como *Dasein*, mundo ou “espacialidade existencial”. O que se dissolve, na verdade, é a rigidez destas fronteiras. Em tal dissolução, o âmbito daquilo que pode ser compreendido como “espacial” se dilata, e com ele dilata-se também o que se mostra como espaço de encontro no interior do mundo. É um dilatar do espaço que, paradoxalmente, resulta em proximidade. Isto já é indicado nas palavras de Heidegger, quando ele afirma:

Pouco atravessa o *Dasein* o seu dis-tanciamento mas, antes, ele o leva constantemente consigo; pois o *Dasein* é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, é espacial. Ele não pode percorrer o âmbito de seu dis-tanciamentos; pode apenas modificá-los. O *Dasein* é espacial no que descobre o espaço na circunvisão, de tal forma que ele continuamente se comporta de modo dis-tanciador em relação aos entes assim espacialmente encontrados.¹¹³

Se a mundanidade do *Dasein* já vem há muito sendo explicitada por Heidegger, o que nos mostra a passagem acima é um decidido enfoque em sua igualmente essencial espacialidade. No que se dá algo como a “espacialidade”, dá-se simultaneamente o processo de descobrimento de espaços inerentes ao próprio *Dasein*, ou seja, à *existência*, tanto a do homem quanto a do mundo. Desta forma, o *Dasein* não pode percorrer o âmbito de seus dis-tanciamentos – ou seja, de sua própria espacialidade originária –, pelo fato de

¹¹² SZ, p.106 / ST, vol.1, p.155.

¹¹³ SZ, p.108 / ST, vol.1, p.157.

que este âmbito se dá nele mesmo. Um caminho nunca é objetivamente longo ou curto; ele se mostra como longo ou curto *no Dasein*. Os sentidos de proximidade e afastamento são caracteres seus. Isto não significa que o *Dasein* seja algo como o “criador absoluto” do espaço: o espaço se revela *na* existência, *no que* existe mundo, *no que* existe *Dasein*. E isto só ocorre porque a compreensão do espaço pelo *Dasein* é simultânea à compreensão de seu próprio ser. Enquanto abertura, o *Dasein* apenas descobre o espaço, trazendo-o à luz em seus modos de manifestação e, assim, os demais entes tornam-se, então, próximos ou distantes no que são “*especialmente encontrados*”.

Será interessante relacionar o que foi colocado acima com a afirmação de Heidegger de que “*ver e ouvir são os sentidos da distância*”.¹¹⁴ Através destes, o *Dasein* ultrapassa o âmbito estrito da sensibilidade de seu corpo e a “estende” para além dos limites deste. Os sentidos da visão e da audição são aqueles que possibilitam ao *Dasein* não apenas distanciar, mas também orientar-se. Aqui, algumas questões se colocam em torno do grau de importância atribuído ao corpo do *Dasein*. Michel Haar¹¹⁵ se pergunta por que razão Heidegger não o teria reconhecido como um dos existenciais, por que não lhe teria conferido tal status. A resposta a esta questão¹¹⁶ se encontraria precisamente no fato de que existenciais tais como a disposição, o discurso e, principalmente, a *compreensão* – que perpassaria ambos – são estruturas ainda mais originárias do *Dasein* do que seu próprio corpo. Uma “prova” disto seria a constatação de que o *Dasein* não “registra”, auditivamente, meros ruídos desprovidos de sentido, mas ouve o barulho de um automóvel que passa, de uma porta que bate pela força do vento ou da chuva que cai. Em outras palavras, o corpo não poderia ser reconhecido como uma base independente para a percepção da realidade e do mundo ao redor, mas, antes, o *Dasein* “*ouve porque compreende*”, afirma Heidegger.¹¹⁷ Haar comenta esta asserção nos seguintes termos:

Da mesma maneira, é porque o *Dasein* está sempre já “lá”, “do lado de fora”, relacionado com o mundo, que ele vê e compreende “à distância”. A “direção” dos sentidos não é uma direção

¹¹⁴ SZ, p.107 / ST, vol.1, p.155 e também PGZ, p.318.

¹¹⁵ HAAR, Michel – *The Song of the Earth – Heidegger and the Grounds of the History of Being*, tradução de Reginald Lilly. Indianápolis: Indiana University Press, 1993.

¹¹⁶ Acerca do problema do corpo, ver o item 2.2.2 a seguir.

¹¹⁷ SZ, p.163 / ST, vol.1, p.222.

“natural”, é a direção de um alcance que “distancia”. A visão e a audição atravessam distâncias apenas através de uma compreensão da distância. Para Heidegger, esta compreensão, como toda compreensão, retorna ao corpo, mas não emana dele. Quanto à compreensão em si mesma, esta se encontra sempre ligada a algum cuidado prático, a uma circunvisão (*Umsicht*). Ela surge da preocupação concernente ao espaço e ao tempo que têm que ser atravessados a cada dia no mundo instrumental, cuja “medida” não é objetiva nem subjetiva. Toda percepção está baseada na compreensão enquanto possibilidade prática de relação com os entes, de agir no mundo cotidiano.

A análise heideggeriana mostra que nossa sensibilidade corporal não existe apenas “físicamente”, que esta não necessita ser informada por formas conceituais; antes, ela é permeada pela compreensão e pela disposição. Os sentidos nos informam apenas a respeito daquilo que nós, num certo sentido, já havíamos compreendido.¹¹⁸

O estar sempre já condicionado, do corpo do *Dasein*, pela instância mais originária da compreensão é o que justifica a atenção apenas circunstancial que este recebe no pensamento de Heidegger. Sua importância, embora inegável, é, ao mesmo tempo, relativa, na medida em que qualquer autonomia lhe é negada: o corpo, com seus sentidos, não detém o poder de gerar, ele mesmo, uma compreensão do mundo e dos entes. Antes, por estar desde sempre mergulhado na compreensão, o *Dasein*, já reconhece, em diferentes ordens de sentido – incluindo o que, ao não se enquadrar nas mesmas, mostra-se como sem sentido –, tudo o que percebe sensivelmente.

2.2.2 – *Direcionamento e sinal*

É próprio da aproximação *direcionar-se* para algo. O direcionamento é o que orienta o *Dasein* para determinados locais no interior de uma região. É num dis-tanciamento

¹¹⁸ Cf. HAAR, M. – *op.cit.*, pp.35-36, tradução minha.

direcionado, diz Heidegger, que o ser-no-mundo se entrega a suas ocupações numa região “já desde sempre descoberta” e previamente reconhecida pela circunvisão.

A “corporeidade” do *Dasein*, em sua espacialidade, traz consigo um direcionamento na forma dos sentidos de direita, esquerda, em cima e embaixo. Não se deve, como foi visto na seção anterior, compreender estes sentidos como estritamente subjetivos, isto é, como “sensações” originadas da constituição física do *Dasein* em sua individualidade. Antes, estes sentidos só se estabelecem *no estar do Dasein no mundo*. Para ser capaz de direcionar-se, o *Dasein*, dotado destes sentidos, já deve mover-se no interior do mundo, onde um conjunto instrumental e referencial, previamente oferecido, é tão originário e constitutivo da sua capacidade de orientação – determinada por seu ser-no-mundo – quanto o sentimento físico das quatro direções. A direcionalidade própria do *Dasein* se determina apenas e unicamente com base no mundo.¹¹⁹ A interação entre esta direcionalidade e a regionalidade do mundo é resumida por Edward Casey nos seguintes termos:

O *Dasein* não projeta tais direções sobre um campo neutro e não direcionado, isto é, sobre um “espaço” desprovido de traços. O mundo se apresenta como já orientado de vários e específicos modos, que se conectam à direcionalidade básica e própria do *Dasein*. (...)

O *Dasein* se direciona tanto *numa* região quanto *por* uma região. (...) Ao final, a orientação é uma produção conjunta, requerendo tanto a familiaridade com uma região quanto os poderes direcionadores do *Dasein*. Como tal, ela é um paradigma do delicado equilíbrio que Heidegger deseja, em geral, atingir entre a contribuição do sujeito humano e o dar-se prévio de seus arredores. A idéia mesma de *ser-no-mundo* já aponta para este equilíbrio: somente o *Dasein* pode *estar* em algum lugar, mas, onde quer que esteja, está *no mundo*, um mundo que ele não criou por seus próprios esforços: um mundo público, compartilhado.¹²⁰

¹¹⁹ Em *Ser e Tempo*, Heidegger expõe a posição de Kant sobre o fenômeno da orientação com o objetivo de mostrar que, ao contrário do que pensou aquele, o sujeito não detém sozinho o *a priori* deste fenômeno, mas que qualquer sentido de orientação nasce do estar do *Dasein* no mundo, sem que qualquer um dos dois – o *Dasein* individual ou o mundo – tenha precedência temporal sobre a constituição do sentido de orientação. Diz Heidegger: “Suponha-se que eu entre num quarto conhecido mas escuro que, durante minha ausência, foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o ‘puro sentimento da diferença’ de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, ‘cuja posição tenho na memória’. O que isto significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo já ‘conhecido’? (...) Sem dúvida, Kant não está preocupado com uma interpretação temática da orientação. Ele pretende apenas mostrar que toda orientação necessita de um ‘princípio subjetivo’. ‘Subjetivo’ significa aqui *a priori*. O *a priori* do direcionamento segundo direita e esquerda funda-se, por sua vez, no *a priori* ‘subjetivo’ do ser-no-mundo, o que nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo.” (SZ, pp.109-110 / ST, vol.1, pp.158-159.)

¹²⁰ Cf. CASEY, E. – *The Fate of Place: a Philosophical History*, p.249, tradução minha.

O direcionamento num mundo público e compartilhado traz à tona a necessidade de se pensar de que modo se dá tal forma de orientação espacial que se mostre compreensível para todos, algo como o direcionamento de um “*Dasein* coletivo”. Esta questão torna-se crucial diante do fato de que a própria capacidade de orientação do *Dasein* individual depende do mundo, da rede de remetimentos que constantemente o conduz de uma região para outra e da visualização de seus caminhos. Diante disto, um “instrumento” estreitamente associado à espacialidade mundana se impõe como essencial: o sinal (*das Zeichen*). Este detém em si, em sua intensidade máxima, o próprio fenômeno da referencialidade constitutiva do mundo como tal, embora não seja possível tomar como sinônimos “referência” e “sinal”. Através deste último, a referência que é feita ao mundo ecoa, igualmente, no próprio *Dasein*, como atestam as palavras de Heidegger:

A possibilidade de indicar está fundada na constituição da orientação. O indicar deixa que um “lá” seja visto e experimentado. Este “lá” traz consigo a descoberta do correspondente “aqui” da indicação e do indicador.¹²¹

Esta descoberta do “aqui” a partir do “lá” alude, mais uma vez, ao essencial movimento do *Dasein* de saída e de volta para si mesmo, que se manifesta de diferentes maneiras em cada circunstância. Na citação acima, por exemplo, este movimento se apresenta num registro estritamente espacial, em função da idéia de “indicação” através de sinais no mundo ambiente, e envolve a já mencionada dependência do *Dasein* em relação a este último no que tange à sua própria capacidade de orientar-se.

O que pretendo ressaltar aqui, ao introduzir uma questão que o próprio Heidegger desenvolve num outro momento¹²², não é tanto a manualidade do sinal, em sua condição de

¹²¹ PGZ, p.319.

¹²² Este tema foi especificamente tratado por Heidegger no parágrafo 17 de *Ser e Tempo*, intitulado *Referência e sinal* (*Verweisung und Zeichen*), e está em estreita ligação com a discussão anterior a respeito da espacialidade no ambiente público (o não-objetivo). Considerei, contudo, que sua inserção neste tópico sobre

“instrumento” destinado a apontar para algo ou mesmo interpretá-lo apenas como “*um apoio fenomenal para se caracterizar a referência*”, citando o autor. O que importa aqui é considerá-lo em seus aspectos concernentes à questão do direcionamento do ser-no-mundo, ou seja, pensar a estrutura mesma do sinal como identificada, inicialmente, à mera “*ação de mostrar*” e, mais especificamente, ao seu poder de *orientar*, no sentido mais amplo do termo.

Vejamos, então, mais proximamente como se dá a relação entre sinal e o espaço em sua dimensão pública. Sinais se disseminam por toda parte, tendo como função mais óbvia e imediata a de informar sobre a distribuição espacial do equipamento mundano em geral. Indicam também possíveis tomadas de direção no ambiente público ou nos preparam para algo que será encontrado mais adiante. Os sinais são instrumentos peculiares, essencialmente espaciais e que se dirigem, como afirma Heidegger, “*a um ser-no-mundo especificamente espacial.*”¹²³ Antecipam decisivamente as possibilidades de encontro que se dão no interior do mundo, tornando-o mais “visível” e acessível em seu todo, no que o anuncia conjuntamente na circunvisão. Isso fica claro quando o autor coloca:

A singularidade do caráter instrumental do sinal torna-se especialmente clara em sua “instituição como sinal” (*an der “Zeichenstiftung”*). Isto se dá numa previsão na circunvisão (*einer umsichtigen Vorsicht*) a partir da qual ele surge, e que requer, para um entorno específico, a possibilidade de anunciar-se na circunvisão a qualquer momento por meio de algo à mão, e esta possibilidade deve estar, ela própria, à mão. Mas o ser daquilo que está mais proximamente à mão no interior do mundo possui o caráter de reter-se em si mesmo e de não sobressair (...). Por isto, nosso lidar na circunvisão no mundo ambiente requer um equipamento à mão que assuma, em seu caráter instrumental, a “obra” de *deixar* algo à mão *tornar-se notável*. Assim, quando tais equipamentos (os sinais) são produzidos, sua evidência deve ser visada. Com o tornar-se evidentes, porém, os sinais não permanecem entes à mão e deixados ao acaso; eles são “instalados” (*angebracht*) de modo definido, visando-se um fácil acesso.¹²⁴

o direcionamento do *Dasein* poderia gerar desdobramentos mais ricos do que no tópico citado anteriormente, por razões que ficarão evidentes mais adiante.

¹²³ SZ, p.79 / ST, vol.1, p.123.

¹²⁴ SZ, p.80 / ST, vol.1, p.124.

O caráter marcadamente “instituído” do sinal, do qual não partilham, em geral, os demais instrumentos, não é o que unicamente o dota de singularidade, embora seja este um traço da maior relevância no que diz respeito à sua natureza própria. Não foi por acaso que sinal foi o único instrumento ao qual Heidegger, em *Ser e Tempo*, dedicou uma análise ontológica: nele se concentram diversos sentidos de referência e a própria estrutura de “*ser sinal de...*”, diz ele, “*oferece uma chave ontológica (einen ontologischen Leitfaden) para a ‘caracterização’ de todo e qualquer ente.*”¹²⁵ Todo e qualquer ente à mão é passível de ser tomado como sinal, ainda que não tenha sido especialmente *produzido* para este fim. Deste modo, os sinais se instituem “*num sentido ainda mais originário*”, não se restringindo ao simples ato de mostrar – num sentido espacial –, mas desencadeando um processo de descobrimento, de descoberta de possibilidades de sentido ainda latentes para os entes com os quais lidamos pragmaticamente. A conspicuidade inerente aos sinais interfere significativamente no caráter de “*não surpresa*” dos instrumentos comumente disponíveis.

Estas renovadas possibilidades de sentido oferecidas pelos entes à mão – e arrisco-me aqui a avançar por uma temática que não foi explicitamente desenvolvida por Heidegger – podem envolver circunstâncias ainda mais abrangentes e decisivas. No que diz respeito à arte, por exemplo, Heidegger, em *Ser e Tempo*, desconsiderou o alto potencial de “referência” e “sinal” das obras como verdadeiramente direcionadoras e orientadoras mesmo num sentido estritamente espacial¹²⁶, e que se impunham como sinais de uma outra ordem de grandeza. Deixou, assim, de levar em conta, em sua própria reflexão – agora já considerando os sinais num sentido não estritamente “direcionador” –, a profunda reviravolta causada por movimentos artísticos como Dadaísmo, que, nas décadas de 10 e 20, radicalizaram a discussão sobre o potencial ontologicamente transformador operado por esta “estrutura de sinal”, identificada por Heidegger, sobre os objetos comuns. Aos exemplos citados em *Ser e Tempo*, bem poderiam se juntar os dos casos extremos representados pelas obras de Marcel Duchamp.¹²⁷ Uma brevíssima menção a qualquer possibilidade que incluísse, de certa forma, a arte, é dada quando Heidegger afirma:

¹²⁵ SZ, p.77 / ST, vol.1, p.120.

¹²⁶ Como, por exemplo, as catedrais com suas imensas torres e cúpulas, que se deixam ver de todos os pontos de uma dada região; como o sentido de orientação espacial de monumentos tais como a Torre Eiffel ou Arco do Triunfo para o projeto urbanístico de Paris, e muitos outros casos.

¹²⁷ Os *ready-mades* de Duchamp, como *A roda de bicicleta*, de 1913, e o mictório invertido instalado no espaço de um museu e então intitulado *A fonte*, em 1917, são casos exemplares de uma transformação

Se a presente análise se limita a interpretar a diferença entre sinal e o fenômeno da referência, então, ainda dentro desta limitação, não poderemos investigar propriamente a toda a multiplicidade de sinais possíveis. Dentre os sinais estão os sintomas, prenúncios, vestígios, marcas, distintivos, com diferentes modos de mostrar; independentemente daquilo que, a cada vez, serve de sinal. Deve-se distinguir entre estes “sinais”, rastro, resto, monumento, documento, testemunho, símbolo, expressão, manifestação, significado.¹²⁸

Com base no que foi posto acima, creio que se pode afirmar, sem que se corra o risco de cair em alguma forma de artificialismo, que os sinais são, rigorosamente, linguagem, e apresentam, em sua manifestação mais simples e elementar, *a dimensão da significância do espaço*; ou, talvez, evidenciem *uma necessidade de espacialização inerente à própria linguagem*, ou seja, necessidade de tomar corpo, como parte de sua função desveladora para um ser-no-mundo “*essencialmente espacial*”. Direcionar-se ou orientar-se nada mais é do que *compreender* o que dizem os espaços e lugares do mundo. É também interpretar seus marcos – sejam estes simples placas sinalizadoras, monumentos arquitetônicos ou lugares sagrados – e descobrir o “para onde” de seus caminhos. Os sinais são instrumentos que orientam lingüisticamente o desencobrimento destes espaços. Este “co-habitar” entre espaço e linguagem, antecipa-se, como já foi colocado anteriormente, de forma velada em *Ser e Tempo*: neste momento, só é possível uma identificação de seus tênues *sinais*.

O enfoque que aqui foi dado ao tema do direcionamento – que, a princípio, poderia restringir-se ao que foi proposto pelo autor no parágrafo 23 de *Ser e Tempo* – teve a intenção deliberada de dilatar e problematizar a questão. E isso pelo fato de que cada tema, nas mãos de Heidegger, vai atingindo sua plenitude na medida em que transita livremente por outras “paragens”, na medida em que vai se deixando atingir por outras problemáticas,

“ontológica” de entes à mão não apenas em obras de arte de grande prestígio como, principalmente, em autênticas referências para uma dupla *reorientação*: primeiramente, uma reorientação no sentido de um deslocamento espacial destes objetos para o âmbito das galerias, com a conseqüente mudança de “uso”, ou serventia, e, em segundo lugar, a radical *reorientação* imposta ao próprio conceito de arte. Heidegger excluirá este importante fato de suas análises até mesmo posteriormente, em *A origem da obra de arte*, de 1936 – quando os objetos de uso cotidiano terão um papel significativo –, alegando que apenas a chamada “*grande arte*” seria então levada em conta.

¹²⁸ SZ, p.78 / ST, vol.1, p.121.

e revelando, aos poucos, sua verdadeira dimensão. Como tantos outros, o tema específico do direcionamento pertence a diferentes regiões da rica topologia de seu pensamento.

2.2.3 – O problema do corpo

Além do dis-tanciamento e do direcionamento, uma outra importante formulação da espacialidade originária do ser-no-mundo nos é apresentada quando, no parágrafo 26 de *Ser e Tempo*¹²⁹, Heidegger elabora sua análise do *ser com os outros* – os que “vêm ao encontro a partir do mundo” –, ou o *ser-com* (*das Mitsein*), onde então se coloca a questão do “lugar próprio” do *Dasein*, o seu “aqui”, num mundo compartilhado (*die Mitwelt*). O que se dá neste encontro não se resume a uma mera distinção entre o *eu* do *Dasein*, tomado como referencial, e os demais sujeitos, mas, como afirma Heidegger:

Esta forma mais próxima e elementar de encontro mundano do *Dasein* torna-se tão ampla que o próprio *Dasein* nele, *de saída*, já se “encontra” a si mesmo, desviando o olhar, ou nem mesmo “vendo” as “vivências” e o “centro de seus atos”. O *Dasein* encontra-se “a si mesmo” mais proximamente *naquilo* que ele faz, usa, espera, evita – naquelas coisas que estão à mão no mundo ambiente, com as quais se *ocupa* mais proximamente.

E até mesmo quando o *Dasein* explicitamente dirige-se a si mesmo como eu-aqui (*Ich-hier*), esta designação pessoal de lugar deve ser compreendida em termos da espacialidade existencial do *Dasein* (*der existenzialen Räumlichkeit des Daseins*). Na interpretação desta (no parágrafo 23), já apontamos para o fato de que esse eu-aqui não significa um certo ponto privilegiado da coisa-eu (*des Ichdinges*), mas que deve ser compreendido como ser-em (*In-sein*), a partir do lá de um mundo à mão, junto ao qual o *Dasein* se detém como *ocupação*.

E, mais adiante, o autor diz:

¹²⁹ Intitulado *A co-presença dos outros e o ser-com cotidiano* (*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*).

O “aqui”, o “lá” e o “aí” não são primariamente mera determinação da posição espacial dos entes intramundanos simplesmente dados, e sim caracteres da espacialidade originária do *Dasein* (*der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins*). Os advérbios supostamente locativos são determinações do *Dasein*, possuindo um significado primariamente existencial e não categorial. (...) O significado propriamente espacial destas expressões refere-se ao *Dasein*, e evidencia que quando interpretamos o *Dasein* sem distorções teóricas, o vemos imediatamente em seu ser espacial junto ao mundo com o qual se ocupa, isto é, como o que se distancia e se direciona. No “aqui”, o *Dasein* absorvido em seu mundo não se dirige a si mesmo, mas de si mesmo para o “lá” de algo à mão na circunvisão, aludindo, porém, a *si* na espacialidade existencial.¹³⁰

Nas passagens acima, um *Dasein* identificado com o mundo e seus envoltórios, encontra-se apenas no que *desvia-se* de si, no que se volta “para fora” de seu ser. Está constantemente projetado em direção a este “fora”, estando seu “si mesmo” *naquilo* que, a cada vez, o ocupa e absorve. Seu “lugar” próprio e individual não está determinado por um ponto preciso e privilegiado no vasto entorno do mundo, ou sequer demarcado por seus limites físicos naturais: o seu corpo.

Essencialmente espacializante, ele *existe* em estreita proximidade com os locais e as regiões que se configuram a partir de seu estar no mundo. Estes locais passam, então, *a mostrar-se como tais*, numa unidade existencial entre “aqui” e “lá”. O “da”, da palavra *Dasein*, diz Heidegger, remete igualmente ao “aqui” e ao “lá”, na medida em que um “*eu-aqui*” apenas pode compreender-se a partir de um “lá” que lhe vem ao encontro *no* mundo.¹³¹ A espacialidade existencial do *Dasein*, como seu *aí* mais próprio, está fundada em seu ser *como* ser-no-mundo. No parágrafo 28 de *Ser e Tempo*¹³², Heidegger nos dá uma indicação fundamental neste sentido:

O “aqui” e o “lá” são apenas possíveis num “aí”, e isto significa, apenas quando existe um ente que desvelou a espacialidade como o ser do “aí”. Este ente traz, em seu ser mais próprio, o caráter de não fechamento (*den Charakter der Unverschlossenheit*). A expressão “aí” (“*Da*”)

¹³⁰ SZ, p.119-120 / ST, vol.1, p.170-171.

¹³¹ SZ, p.132 / ST, vol.1, p.186.

¹³² Intitulado *A tarefa de uma análise temática do ser-em* (*Die Aufgabe einer thematischen analyse des In-Seins*).

refere-se a esta abertura essencial. Através dela, este ente (o *Dasein*) junto com o ser-aí (*Da-sein*) do mundo, faz-se “aí” para si mesmo.¹³³

Estas palavras apontam claramente para a possibilidade que se estabelece, no pensamento de Heidegger, de uma abordagem de alguns de seus temas centrais – como o *sentido* ou a *verdade* do ser; o processo de desvelamento dos entes, e o ser do *Dasein* como abertura, apenas para citar alguns – pela via de uma compreensão mais profunda de sua espacialidade própria ou, em última instância, *da relação essencial entre ser e espaço*. O “*da*”, em seu poder unificador entre “aqui” e “lá”, atesta que aquilo que se pode compreender por “*espacialidade existencial do Dasein*” é algo que não mais se restringe aos conceitos categoriais de “dentro” e “fora”, “interior” e “exterior” ou “próximo” e “distante”. Isto implica, conseqüentemente, numa unidade entre *ser-em* e *ser-com* os outros, ou mesmo o *ser-junto* ao mundo, que será abordado mais adiante. Este *ser-junto* ao mundo é, como afirma Heidegger, um existencial fundado no *ser-em*.¹³⁴

O *Dasein* sempre *coexiste*: ele não é, como diz Hervé Pasqua, “*um ser insular, autônomo (...). Os outros fazem parte dele.*”¹³⁵ O *Dasein*, tal como concebido por Heidegger, é um ser que se lança constantemente para adiante de si, em direção ao mundo, com o qual se identifica. Ele se adianta, temporalmente, na ocupação: já “tendo sido”, o *Dasein*, em sua “atualidade” ativa e ocupada, olha para adiante e cuida de seu “porvir”, objeto último de suas preocupações. Sua existência é marcada por uma unidade temporalmente articulada, essencialmente voltada para o futuro, “para fora” do presente em que sempre se “está” a cada momento. O termo *eksistência*, adotado por Heidegger, busca justamente exprimir o fato de uma unidade temporal que se desdobra, condicionando uma forma de existência que se projeta constantemente para fora de si mesma em seu agir no mundo.

Em sua análise do *locus* do sujeito no espaço da ação – ou espaço do trabalho – Elizabeth Srtöker problematiza a questão do corpo do *Dasein*, que está apenas implícita nas

¹³³ SZ, p.132 / ST, vol.1, p.186.

¹³⁴ SZ, p.54 / ST, vol.1, p.92.

¹³⁵ Cf. PASQUA, H. – *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, p.66-7.

análises de Heidegger¹³⁶, de uma forma mais explícita e incisiva, que, contudo, não descaracteriza o ambiente teórico criado pelo autor para a discussão da espacialidade do ser-no-mundo. Diz Ströker:

As coisas à mão são descobertas “lá” e “acolá.” Um lá é determinado univocamente apenas em relação a outros “lá”. A totalidade destes “lá” distinguíveis é, todavia, relacionada a um aqui, a partir do qual as coisas são primeiramente ordenadas e o espaço primeiramente articulado. O aqui tem a importante determinação de ser singular e não relativizável, sendo, contudo, num sentido específico, livremente selecionável. Porquanto os lugares do espaço da ação sejam distinguíveis uns dos outros, estes são equivalentes entre si: juntos, são os lugares de alguma coisa útil. O aqui do corpo vivo é o único lugar que não pertence a um instrumento; antes, é primeiramente a partir deste que cada implemento aparece como um “lá” localizado. Aqui e lá são essencialmente distintos; lá e acolá são intercambiáveis, aqui e lá não o são. No espaço da ação, o aqui é um *locus* incomparável, é o *centro* a partir do qual este aqui é o que é: o *locus* de um sujeito atuante que, de seu lugar, desdobra o espaço da ação.

A não equivalência entre aqui e lá está nas bases da *não homogeneidade* do espaço da ação. Esta é sua propriedade constitutiva que não pode ser eliminada sem que se elimine o próprio espaço da ação e o sujeito ativo, ele mesmo. Em sua atividade, o sujeito não está, certamente, ciente do papel desempenhado por seu *locus*. Sua primeira orientação não se dirige a si mesmo ou a seu corpo vivente, mas às coisas; a primeira referência a seu corpo deriva-se das coisas. Na atitude ativa, o lá tem prioridade sobre o aqui. (...)

(...) No momento, estamos interessados em apreender o centro do espaço da ação em sua especificidade – como o lugar que o sujeito escolhe “para” seu corpo. Todo o problema da localização do sujeito no espaço encontra-se aqui. Enquanto o corpo, em sua limitação, pode encontrar-se “aqui”, onde estou eu, que permaneço constantemente “além” do meu corpo?¹³⁷

Stökler alude, aqui, a um fato relevante: não obstante a profunda interação entre o “aqui” e o “lá” no *ái* do *Dasein* – e até mesmo por este motivo – apresenta-se o aparente risco de uma cisão entre corpo e consciência no *Dasein*, pelo fato de lhe ser atribuída uma forma de espacialidade que jamais se presta a uma simples identificação com seu *locus* físico, num determinado ponto privilegiado do espaço. Se assim fosse, isto implicaria numa determinação ôntica deste ser, como composto de uma espiritualidade à qual corresponderia uma corporeidade, esta última como algo simplesmente dado. Heidegger busca evitar um

¹³⁶ Heidegger afirma sobre esta questão: “Esta ‘natureza corpórea’ abriga em si uma problemática própria, que não será tratada aqui”. (SZ, p.108 / ST, vol.1, p.157). Contudo, considero que alguma atenção precisa ser dada a esta “natureza corpórea” do *Dasein*, com vistas a uma compreensão mais clara de sua espacialidade específica.

¹³⁷ Cf. STRÖKER, E. – *Investigations in philosophy of space.*, pp. 58-59, tradução minha.

caminho já percorrido antes dele, de separação entre espírito e matéria, *pela via do caráter especificamente mundano do espaço*, e isto fica claro quando ele afirma:

Este caminho sempre envolve um definir-se do espírito negativamente em relação ao espacial, num definir-se da *res cogitans* negativamente em relação à *res extensa*, concebendo-se o espírito sempre como não-espaço. A análise original da mundanidade e de seu caráter espacial nos mostra, antes, que o *Dasein* é, ele mesmo, espacial. Não há razão alguma para esta oposição e para se pensar, com base em qualquer pressuposição metafísica, que o espírito, a pessoa, o autêntico ser do homem é algum tipo de aura que não se encontra no espaço, porque associamos o espaço primeiramente com corporalidade, e então nos movemos num constante receio de materializar o espírito.¹³⁸

A não separação entre corpo, espírito e espaço é posta de forma evidente nesta passagem. O “eu-aqui” não equivale a uma certa “coisa-eu”, espacialmente *situada*. Contudo, o estar físico do *Dasein* e seu mover-se são de tal forma determinantes no que tange a espacialidade do mundo, e também à sua própria existência, que ele termina por condicionar todo o desdobramento – ou *desencobrimento* – de seu entorno e, no mesmo movimento, o *desvelamento* de seu próprio ser. E não obstante a firme unidade entre *Dasein* e mundo, a corporeidade do primeiro é distinguível da materialidade de tudo o que o cerca, e seu *lócus* essencialmente distinto de todos os demais. Na esteira desta questão, encontra-se também envolvida a crítica que é freqüentemente dirigida a Heidegger por ter desprezado, ou mesmo ignorado, a importância da corporeidade do ser-no-mundo na analítica existencial.¹³⁹ Se, por um lado, a expressão “*ser à mão*”, tão insistentemente usada, aponta para a importância crucial da manualidade e, em última instância, da própria mão do *Dasein*, o fato de que o sol e o vento, por exemplo, estão igualmente “à mão”, é algo que relativiza por completo o conceito de manualidade num sentido propriamente físico e, desta forma, parece deixar em aberto como se deve entender a unidade corpórea do ser-no-mundo e a espacialidade que se desdobra a partir de seu agir.

Ainda considerando a abordagem de Ströker, o uso de um instrumento na ocupação é o que possibilitaria mais imediatamente ao *Dasein* o estabelecimento dos sentidos de

¹³⁸ PGZ, pp.307-308.

¹³⁹ Um exemplo desta crítica pode ser encontrado na obra *Heidegger et le Problème de L'Espace*, de Didier Frank. Paris: Lês Éditions de Minuit, 1986.

“aqui” e “lá”, isto é, o que definiria a estruturação das diversas regiões. As possibilidades de refinamento destas articulações espaciais abririam novas possibilidades também para a extensão daquilo que a autora chama de “*região-aqui*” (*here-region*). Esta seria uma forma muito específica de extensão por não implicar numa expansão física do “aqui” (o sujeito, no caso), mas, antes, por incorporar o “lá” *dentro* do “aqui”. Algo que está à mão à distância, fora de alcance, pode estar, ao mesmo tempo, na esfera do “aqui” por obra de um implemento que funcione como uma extensão de algum membro do corpo numa determinada atividade. A articulação entre o próximo e o longínquo no espaço da ação seria, então, possibilitada pelos instrumentos à mão, enfraquecendo a oposição entre “aqui” e “lá” e dilatando a margem de jogo do mover-se corpóreo daquele que age.

Esta circunstância apontada por Ströker, de que é primeiramente em torno das ocupações e de seu instrumental que se desenrolam as noções mais elementares de “aqui” e de “lá”, bem como das “distâncias” aí envolvidas, confirma o que já havia sido proposto por Heidegger, no que diz respeito à natureza do encontro do *Dasein* consigo mesmo e com os outros. Esta essência não homogênea do espaço da ação, descrito por Ströker, coloca com clareza a questão da existência de uma hierarquia intrínseca à rede referencial o mundo, pelo menos no que diz respeito a suas referências propriamente espaciais. O corpo do *Dasein* – com suas limitações, mas também com sua capacidade para transcendê-las –, é, desta forma, de crucial importância na configuração desta rede referencial. Contudo, seu envolvimento – ou mesmo sua auto-identificação – com aquilo que ele *faz*, com aquilo de que se ocupa, é de tal ordem que Heidegger acaba por considerá-lo, do ponto de vista corporal, apenas em seu ocupar-se, em seu poder de manusear instrumentos, de galgar distâncias no caminhar ou de orientar-se em seu ambiente.¹⁴⁰

Esta heterogeneidade espacial que resulta da diferença entre a forma de “ocupação” de um lugar pelo *Dasein* daquela do ente à mão não evidencia uma contradição quando confrontada com o a concepção de Heidegger de que o *Dasein* “*nunca está aqui, mas sempre lá*”, o que poderia lançar esta situação numa ambigüidade: haveria, afinal, alguma

¹⁴⁰ Heidegger afirma: “(o *Dasein*) deve ser considerado apenas em sua forma de ser” (PGZ, p.212 / HCT, p.158); ou ainda: “Ao atribuímos espacialidade ao *Dasein*, temos evidentemente de conceber este ‘ser-no-espaço’ a partir de seu modo de ser” (SZ, p.104 / ST, p.152). Quanto à questão da corporeidade do *Dasein*, não caberia aqui uma discussão da crítica à ausência de considerações, por parte do autor, sobre temas como afetividade ou sexualidade no coexistir do *Dasein* com os outros. Esta análise escaparia por completo aos limites impostos pelo próprio tema desta tese.

hierarquia, em termos de uma configuração do espaço, entre o *locus* do *Dasein* e aquele de seus instrumentos? A passagem abaixo, de *Ser e Tempo*, poderá nos esclarecer neste sentido:

A espacialidade do *Dasein* não se determina pela posição em que uma coisa corpórea é simplesmente dada. Sem dúvida, dizemos que mesmo o *Dasein* sempre ocupa um lugar. Este “ocupar”, no entanto, deve ser a princípio distinguido do estar à mão num local, em alguma região particular. Ocupar um lugar deve ser concebido como o distanciar daquilo que se encontra, de forma mundana, à mão numa região previamente descoberta na circunvisão. O *Dasein* compreende o seu “aqui” (*Sein Hier*) a partir de um lá do mundo entorno. O aqui não significa o onde de algo simplesmente dado, mas antes “o estar junto de” (*das Wobei*), de um ser-junto que distancia...simultaneamente com este dis-tanciamento. *O Dasein, de acordo com sua espacialidade, nunca está proximamente aqui, mas sempre lá; e deste lá ele retorna ao seu aqui, e retorna ao seu aqui apenas no que interpreta seu ocupado ser-para...a partir do que está à mão lá.* Isto se torna totalmente claro se consideramos a particularidade fenomenal inerente à estrutura do dis-tanciamento do ser-em.¹⁴¹

A compreensão do *Dasein* como um *ser-junto* a algo, um ser que *é* no que sai de si, no que transcende a si mesmo em função da ocupação, e, ainda em função desta, aproxima-se daquilo que o circunda, voltando, afinal, para si, aponta para o movimento essencial que permeia seu ser *ekstático*. Esta questão, contudo, só será plenamente esclarecida no parágrafo 70 de *Ser e Tempo*¹⁴², à luz da análise da relação entre a espacialidade do *Dasein* e a temporalidade. Por ora, importa apenas registrar a existência, não sem importância, deste movimento do *Dasein*, de *saída e de volta para si mesmo*.

Ainda dentro da questão inicial, é o corpo do *Dasein*, que em seu distinguir-se da materialidade pura e simples do instrumental à mão, determina ainda um outro traço essencial de sua espacialidade originária – que até agora foi caracterizada em dois de seus aspectos, a saber, a unificação do “aqui” e do “lá” no “aí” (*da*), e no sentido do estar sempre projetado para fora de si, próprio do *Dasein*. Este outro traço essencial consiste no fato de que seu estar mais autêntico *no* mundo não partilha da natureza da *interioridade*, já apontada como a forma do estar espacial dos entes intramundanos: *o Dasein habita*. Ele é

¹⁴¹ SZ, p.107-108 / ST, vol.1, p.156; grifo meu.

¹⁴² Intitulado *A temporalidade da espacialidade inerente ao Dasein* (*Die Zeitlichkeit der daseinsmässigen Räumlichkeit*).

em um mundo, um *ser-em*, e é precisamente este “em” que traz, em Heidegger, uma conotação de todo diversa da mera interioridade, encontrada em Aristóteles. *Ser-em* (*In-Sein*) é derivado de *innan*, que significa habitar, morar, deter-se junto; em que o “*ann*” indica o estar habituado, estar acostumado ou familiarizado com alguma coisa. Habitar implica cultivar, cuidar de algo em íntima familiaridade, estar envolvido.

Em seu *eksistir*, o *Dasein* encontra-se fundamentalmente lançado para fora de si, e o habitar ou o sentido de pertencimento a um determinado lugar ganham, neste contexto, uma outra dimensão. Não possuem, como sublinha Heidegger, um sentido primordialmente espacial, embora, em alguma medida, este esteja presente; mas a idéia de uma proximidade prolongada, de um vínculo estreito que vai se criando *ao longo do tempo* e estabelecendo relações de mútuo pertencimento são os traços mais expressivos deste habitar. Este tema, que terá uma importância crescente no chamado “segundo Heidegger”, ficará apenas registrado neste momento – por ser inerente à espacialidade originária do ser-no-mundo –, mas receberá, no devido tempo, o desenvolvimento e a atenção que lhe cabe.

2.2.4 – “*Em parte alguma*”: o sentido espacial da angústia e o habitar como condição originária

A consideração da angústia como tema ligado ao problema do espaço em Heidegger – e que proponho aqui como último traço da espacialidade própria do *Dasein* – é, antes de tudo, uma tarefa delicada: é esta, talvez, a discussão em que mais se corre o risco de tomar impropriamente, “ao pé da letra”, as metáforas espaciais tão freqüentes na linguagem do autor. Contudo, é um fato inegável a necessidade, por parte de Heidegger, de recorrer a

expressões carregadas de um sentido marcadamente espacial para realizar sua análise desta disposição fundamental do *Dasein*, como é inegável também que, em escritos posteriores, estas mesmas expressões retornaram, e como alusões não metafóricas ao próprio espaço.

No parágrafo 40 de *Ser e Tempo*¹⁴³, em que Heidegger responde à questão por ele mesmo colocada logo no início – “*em que medida a angústia é uma disposição privilegiada?*”¹⁴⁴ –, o ponto de partida de suas análises é o fenômeno da fuga do *Dasein* de si mesmo, ou seja, o seu constante desviar-se de si em seu mergulho no impessoal que permeia a vida no mundo. A “queda” do *Dasein* na chamada “inautenticidade” (*Uneigentlichkeit*) se traduz pelo fato de que ele, ao desviar-se sempre de si, acaba por só absorver-se *naquilo* que faz, em seus atos e ocupações mundanas, sem se colocar autenticamente *perante si mesmo*. Do ponto de vista do existir inautêntico, esta fuga de si tem um caráter obstrutivo, como o de um fechamento, para o *Dasein*, de qualquer possibilidade de um autêntico estar diante de si. Contudo, é na consideração da própria experiência da decadência que se oferece a possibilidade positiva de se compreender aquilo *de que* se foge. Somente é possível fugir de algo que, alguma vez, esteve diante de nós. Essa possibilidade de compreensão só se consuma porque o *Dasein*, em sua abertura constitutiva, deixa aparecer aquilo do qual foge, ou seja, *mostra-se* na análise de sua fuga de si. Esta não resulta do medo de qualquer ente intramundano: não é o temor de algo externo – e o que se teme é, invariavelmente, um ente intramundano – que desencadeia o processo de fuga do *Dasein*. Ao contrário, como afirma Heidegger, “*o desvio na decadência se funda na angústia que, por sua vez, é o que primeiramente torna possível o temor*”.¹⁴⁵ É a disposição da angústia, portanto, que, estando na base da decadência e do

¹⁴³ Intitulado *A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada do Dasein* (*Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erchlossenheit des Daseins*).

¹⁴⁴ SZ, p.184 / ST, vol.1, p.247.

¹⁴⁵ SZ, p.186 / ST, vol.1, p.249. Embora o temor não seja exatamente o tema desta exposição, mas sim o sentido espacial da angústia, é interessante observar que no parágrafo 30, intitulado *O temor como modo da disposição* (*Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*), Heidegger já introduz este sentido espacial quando diz: “*A circunvisão vê o temível por já estar na disposição do temor. O temer, como uma possibilidade adormecida do ser-no-mundo disposto, a ‘temerosidade’ (die ‘Furchtsamkeit’), já abriu o mundo, para que algo como o temível possa dele se aproximar. A própria possibilidade de aproximação é liberada pela espacialidade essencialmente existencial do ser-no-mundo (die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins)*”. (SZ, p.141 / ST, vol.1, p.196). Nessa passagem fica claro que a espacialidade do ser-no-mundo, como um existencial, é uma instância de caráter marcadamente originário, isto é, é condição prévia para determinadas possibilidades de “abertura” do mundo.

temor do *Dasein*, mostra-se como um lugar privilegiado para a compreensão destes fenômenos e, com estes, do próprio *Dasein*.

Se no temor se teme um ente específico que se mostra como uma ameaça efetiva, na angústia revela-se o mundo não mais como o mundo referencial dos entes: ao contrário, os entes são reduzidos à insignificância. E isto se dá pelo rompimento da rede de encontro do mundo: na angústia, perde-se o sentido de totalidade, ou de conjunto, que o constitui. É de suma importância registrar aqui o fato de que Heidegger, ao apontar as consequências desse rompimento de remissões e da perda de sentido do mundo, inicie sua explicação com as seguintes palavras:

Por isso, a angústia também não “vê” um “aqui” ou “ali” determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza aquilo diante de quê se dá a angústia, é o fato de que o ameaçador não está *em parte alguma* (*das Bedrohende nirgends ist*). Ela “não sabe” daquilo com que se angustia. “Em parte alguma”, porém, não significa um nada, mas, ao contrário, nele se situa em geral a região (*sondern darin liegt Gegend überhaupt*), a abertura do mundo para um ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador não pode se aproximar a partir de uma direção definida situada na proximidade, ele já está “aí” – embora em parte alguma; está tão próximo que é opressivo e sufoca a respiração – e, contudo, em parte alguma.

Aquilo com que [alguém] se angustia, “o nada e o em parte alguma” tornam-se manifestos. A obstinação do nada e do em parte alguma intramundanos significa um fenômeno: *aquilo que angustia é o mundo como tal*. A total insignificância que se apresenta no nada e no em parte alguma, não significa ausência de mundo, mas, antes, nos diz que os entes intramundanos, em si mesmos, têm tão pouca importância que, em razão desta *insignificância* do intramundano, o mundo, em sua mundanidade, é o único que se impõe.¹⁴⁶

O não reconhecer um “aqui” ou “ali” ou *de onde* parte o ameaçador, é um dos primeiros traços da angústia apontados por Heidegger: a angústia traz consigo um sentimento de *atopia*, o extremo desconforto da ausência de um lugar identificável, o “*em parte alguma*”. Este, contudo, não significa, como diz Heidegger, alguma forma de vazio ou um nada absoluto, e, numa formulação aqui da maior importância, ele afirma que justamente neste “*em parte alguma (...) se situa em geral a região, a abertura do mundo para um ser-em essencialmente espacial*”.

¹⁴⁶ SZ, pp.186-87 / ST, vol.1, p.250.

A primeira observação a ser feita a respeito desta passagem é a confirmação da nova e dilatada dimensão que é agora atribuída ao conceito de região. O que antes era compreendido num sentido estritamente instrumental, ou “intramundano”, por assim dizer, mostra-se aqui como uma instância existencial que, ainda que não desvinculada de seu caráter intramundano, é a “região” da abertura do mundo para um *Dasein*, ele mesmo, espacial. “*Em parte alguma*” é a região da abertura do mundo, é o próprio “*ai*” onde já se encontra o que ameaça e angustia, ou seja, “*aquilo que angustia é o mundo como tal*”. Nesta abertura do mundo, o que cai na insignificância é o “mundo” como totalidade do que está à mão, e com o qual a angústia nada tem a ver. O mundo que se deixa invadir por uma angústia que é capaz de afetá-lo no âmago de suas *possibilidades* é aquele com o qual, ontologicamente, o próprio *Dasein* se identifica em seu ser-no-mundo.

A segunda observação diz respeito ao fato de que, em grande medida, o que pode conferir um estar seguro ao *Dasein* no mundo – ou privá-lo desta segurança – é a consciência da *proveniência* daquilo que o cerca, do “*de onde*” e “*para onde*”, traços essenciais do fenômeno da remissão e condicionadores de qualquer significatividade possível. E ainda que se recuse um sentido literalmente “espacial” a este fato, não se pode, contudo, negar que, na compreensão do *Dasein*, estes são *interpretados* de um modo marcadamente espacial, ou seja, mostram-se segundo uma compreensão da existência em que a espacialidade desempenha um papel altamente revelador. Finalmente, é importante registrar a presença, na angústia, de um sentido extremo de *proximidade* – o ameaçador está tão próximo que sufoca a respiração – nesta interpretação espacial do existir como ser-no-mundo, uma vez que este é, segundo o próprio Heidegger, essencialmente espacial, e isto significa que uma auto-compreensão com base em sua espacialidade é algo constitutivo dele.

Heidegger afirma que na angústia se abre, pela primeira vez, “*de maneira originária e direta*”, o mundo como mundo. Esta abertura se dá, não obstante, por um caminho que lhe é apenas aparentemente contraditório. A indeterminação que marca o angustiar-se faz com que se perca o sentido mesmo daquilo que perpassa o ser-no-mundo, isto é, dos entes no entorno do mundo. Este passa a não mais se mostrar como o âmbito familiar a partir do qual, unicamente, o *Dasein* é capaz de compreender e de interpretar a si mesmo. Mas é precisamente na privação deste acolhimento pelo mundo cotidiano que um

Dasein entregue a si próprio se defronta mais genuinamente com a responsabilidade de ser o que é, ou seja, defronta-se consigo mesmo em seu ser único, projetando-se livremente para suas possibilidades mais essenciais. Nesta singularização do ser-no-mundo pela via da angústia revela-se uma abertura que já não é mais apenas aquela do mundo familiar, mas, poderíamos dizer, do mundo mesmo (*Welt*). Esta abertura do mundo não se traduz, portanto, em alguma forma de “restituição” de seu caráter familiar ou na recuperação de uma base confiável que então se fragmentou: a abertura de mundo que se consuma na indeterminação própria da angústia é marcada, antes, por um sentir-se *exilado* em sua própria casa, ou melhor, um sentimento de não estar em casa, sentindo-se como um estranho num mundo supostamente familiar. Esta situação é assim exposta por Heidegger:

A angústia singulariza e abre o *Dasein* como “solus ipse”. Este “solipsismo” existencial, porém, está tão longe de dar lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inócuo de uma ocorrência desprovida de mundo que, num sentido extremo, o que ele faz é precisamente trazer o *Dasein* a um face a face com seu mundo como mundo, e então trazê-lo a um face a face consigo mesmo como ser-no-mundo.

Mais uma vez, a interpretação e o discurso cotidianos do *Dasein* constituem a evidência mais imparcial de que a angústia, como uma disposição fundamental, empreende uma abertura. Como dissemos anteriormente, uma disposição revela “como se está”. Na angústia, se está “*estranho*” (“*unheimlich*”). Nisto se exprime a indeterminação característica em que o *Dasein* se encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas estranheza (*Unheimlichkeit*) também significa o não se sentir em casa (*das Nicht-zuhause-sein*). Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental do *Dasein* e no esclarecimento do sentido existencial do ser-em como distinto do significado categorial de “interioridade”, definiu-se o ser-em como habitar em..., estar familiarizado com...Este caráter do ser-em tornou-se visível depois, de modo mais concreto, através da publicidade cotidiana do impessoal, que traz, para a cotidianidade mediana do *Dasein*, a certeza tranqüila de si mesmo em seu “sentir-se em casa”. A angústia, ao contrário, resgata o *Dasein* de sua queda na dedicação ao “mundo”. A familiaridade cotidiana rompe-se juntamente. O *Dasein* se individualiza como ser-no-mundo. O ser-em aparece no “modo” existencial do *não estar em casa* (*des Un-zuhause*). Nada mais diz o discurso sobre a “estranheza”.¹⁴⁷

A estranheza se refere à própria singularidade do *Dasein*: ele se estranha como ser único, em oposição ao impessoal onde, usualmente, se encontra mergulhado, e que “*ameaça sua perdição no esquecimento de si mesmo*”.¹⁴⁸ Na estranheza não se está mais ao

¹⁴⁷ SZ, pp.188-89 / ST, vol.1, pp.252-53.

¹⁴⁸ SZ, p.277 / ST, vol.2, p.64.

abrigo do lugar conhecido de sempre, mas *em parte alguma*. Uma possível leitura deste *em parte alguma* é aquela que o identifica como o exato ponto onde uma cisão acontece: o “separar-se”, por assim dizer, do *mundo* enquanto âmbito familiar (*Umwelt*) – onde as ocupações cotidianas desviam o *Dasein* de um defrontar-se consigo mesmo – e o *mundo* (*Welt*) como aquele onde, no seio do familiar, ele se sente um estranho. Neste último, o *Dasein* vê-se em sua singularidade e já lançado, sem a proteção do impessoal, na responsabilidade de ser o que é. Vê-se lançado no aberto de suas possibilidades, onde cada “poder-ser” efetivo caracteriza-se sempre por sua indeterminação. Esta fissura não refletiria, em si, uma possível ausência de mundo ou a existência de dois mundos distintos, mas, antes, a própria abertura constitutiva do *Dasein*. Em sua fuga, diz Heidegger, ele não foge *de* um ente intramundano, mas *para* este ente, que reteria em si a familiaridade então posta em risco. O *Dasein* foge da confrontação com a sensação ainda mais arraigada e essencial de “*não estar em casa*” que desde sempre o acompanha, e é este fato mesmo que a interpretação cotidiana da estranheza busca encobrir. Heidegger expressa esta situação nos seguintes termos:

O ser-no-mundo tranqüilizado e familiarizado é um modo da estranheza do *Dasein*, e não o contrário. *O não se sentir em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.*¹⁴⁹

Esta última afirmação é de crucial importância aqui, principalmente pelo caráter ontológico deste “*não se sentir em casa*”. Em outras palavras, o que Heidegger afirma é que *o mais originário* dentre todos os fenômenos existenciais que vêm sendo até agora identificados é precisamente um fenômeno dotado de uma dimensão inegavelmente espacial. Pois ainda que se priorize o fato de que este “*não se sentir em casa*” do *Dasein* é apenas uma “disposição” deste – ainda que *a* mais originária –, esta ainda é, sem dúvida, uma disposição que remete à sua necessidade de habitar em algum lugar.

¹⁴⁹ SZ, p.189 / ST, vol.1, pp.253-54.

O que se pode deduzir daí é que, estreitamente vinculado ao “*não se sentir em casa*” – mas como seu *outro* –, o próprio *habitar* se impõe como um conceito da maior relevância, reunindo em si os conceitos de espaço, tempo, lugar e o todo das relações que neles vão se estabelecendo sob a marca da *proximidade*. Contudo, neste momento, o *habitar*, tal como registrado pelo “discurso cotidiano” do impessoal, é identificado àquela familiaridade tranqüila que se apega, distraída, às ocupações mundanas. O modo existencial do ser-em, como diz Heidegger, é precisamente o oposto, o não se sentir em casa, o sentir-se estranho, desenraizado. A dissolução desta polaridade, se é que posso assim expressá-la, virá na esteira das transformações pelas quais passará o conceito de *habitar* ao longo da obra de Heidegger, transformações estas que estão intimamente vinculadas àquelas que também afetarão profundamente sua concepção do espaço, despojando-o por completo de seu conceito de “*instrumento de habitação*”. Estas transformações concernem precisamente ao modo de desvelamento operado pela espacialidade, cuja ligação com a linguagem e a poesia ficará evidente nos escritos da década de 50.

O importante, por ora, é registrar esse fundamental sentimento de exílio, de *Unheimlichkeit*, como algo sempre presente, em seu forte potencial desvelador. E registrar, ao mesmo tempo, que, em última instância, o que está em jogo aqui é o sentido ainda mais amplo de *situação* que envolve, em seu âmago, o ser essencialmente espacial do *Dasein*. A *decisão*, por este, de tomar posse de si, de efetivar suas próprias possibilidades na indeterminação mesma em que o lança a angústia, inserem-se neste fenômeno existencial. Isto enfatiza o fato crucial de que o poder-ser mais próprio do *Dasein* não implica seu afastamento do impessoal ou de sua ocupação com as coisas mundanas: o fenômeno da *situação* o mantém em seu *sítus*, em seu lugar factual. Heidegger, em *Ser e Tempo*, é, neste sentido, bastante explícito ao afirmar:

A decisão não se retira da “efetividade” (*der “Wirklichkeit”*), mas descobre o possível fático, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal. A determinação existencial de qualquer possível *Dasein* decidido abrange os momentos constitutivos do fenômeno existencial, até agora desconsiderado, que chamamos de *situação* (*Situation*).

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

pelos fenômenos de dis-tanciamento e direcionamento. O Dasein “abre espaço” (“räumt ein”) na medida em que existe faticamente. O tipo de espacialidade que pertence ao Dasein, e sobre cujas bases a existência (*die Existenz*) a cada vez determina seu “lugar” (*ihren “Ort”*), funda-se na condição de ser-no-mundo. O constitutivo primordial desta condição é a abertura. Assim como a espacialidade do aí (*die Räumlichkeit des Da*) se funda na abertura, a situação tem seus fundamentos na decisão. A situação é o aí que é aberto na decisão, como aquele [aí] em que o ente que existe está.¹⁵⁰

Embora um nítido recorte tenha sido imposto aqui a um tema – o da *decisão* – que sabemos ser muito mais amplo e relevante no contexto geral de *Ser e Tempo*, creio que este salto se justifica diante da importância, para a questão que agora se coloca, do que é dito por Heidegger na passagem acima. Nela fica claro o fato de que a determinação existencial do *Dasein* que o leva a realizar suas possibilidades mais próprias no interior da facticidade mesma e do impessoal, o caracteriza como um ser *em situação*, e isto não apenas em algum sentido interno a ele mesmo, mas, *igualmente* – e isto é o que mais quero enfatizar aqui –, no sentido de que qualquer existir, e quaisquer que sejam as possibilidades deste existir, só podem dar-se numa espacialidade também fisicamente compreendida, à qual se poderia atribuir, por este motivo, uma função primordial. A abertura do ser, como sua verdade, depende da existência de um *lugar* para seu acontecer, de um lugar determinado, ou, talvez se possa dizer, de um lugar *determinante*.

2.3 – *A descoberta de um “espaço puro” e as dificuldades de interpretação do ser do espaço*

¹⁵⁰ SZ, p.299 / ST, vol.2, pp.89-90.

Ainda no âmbito da analítica existencial, Heidegger expõe o problema do espaço de forma já parcialmente conclusiva, isto é, apresenta alguns resultados de tudo o que foi até então considerado, só retornando explicitamente ao tema, para uma conclusão definitiva, no polêmico parágrafo 70, na elaboração da ontologia fundamental, que constitui a parte final de seu tratado. Na avaliação que é levada a cabo no parágrafo 24¹⁵¹ o autor retoma a questão a partir do dado fundamental de que o *Dasein* é, enquanto ser-no-mundo, um ser essencialmente espacial. Na significatividade inerente ao mundo – em que ele se movimenta e se orienta – encontra-se, como diz Heidegger, “*a co-abertura essencial do espaço*” (*die wesenhafte Miterschlossenheit des Raumes*)¹⁵². É importante que se compreenda o que Heidegger quer dizer com esta expressão. Uma primeira indicação nos é dada, de imediato, com a afirmação de que ainda não se trata aqui de uma apreensão do espaço como “espaço puro”, o espaço em si, ou algo desta ordem. Nesta co-abertura essencial do espaço – ou seu desencobrimento –, que nos é mais imediatamente acessível, o espaço como puro continente, onde posições (e não lugares) determinam-se unicamente por critérios métricos, “*ainda permanece velado*”.

Foi visto que o espaço se abre primeiramente no próprio mundo, deixando configurar-se locais e regiões que traduzem espacialmente a totalidade das destinações, relações de pertencimento e envolvimentos mundanos. Nestes se funda a estrutura regional de encontros e remetimentos que, em sua totalidade, perfazem o sentido mesmo de *mundo*. Mas cabe ao *Dasein*, como agente e em sua unidade com o mundo, liberar os entes e fazê-los vir ao encontro uns dos outros, num “abrir espaço” para estes: em outras palavras, *dar* espaço para seu encontro nos locais e regiões do mundo. Nisso não se dá qualquer ato de “criação” de um espaço, mas envolve apenas um sentido de livre disponibilização de lugares. Este “*dar espaço*” constitui o cerne desta “*co-abertura essencial do espaço*”, pois, como diz Heidegger, “*este ‘dar-espaço’ (‘Raum-geben’), que também denominamos de*

¹⁵¹ Intitulado *A espacialidade do Dasein e o espaço* (*Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum*), sendo este o último parágrafo dedicado especificamente ao tema do espaço na primeira parte da obra, ou seja, ainda na analítica existencial.

¹⁵² SZ, p.110 / ST, vol.1, p.159.

espaciar (*Einräumen*), *consiste na liberação do que está à mão para sua espacialidade.*”¹⁵³ Este espaciar, no sentido de “fazer espaço” para algo, ou mesmo “arrumar”, não deve ser compreendido aqui como o simples dispor dos objetos em alguma posição: antes, o espaciar – compreendido como a liberdade de doar, ou conceder, espaço como *alojamento* – é um *existencial* que torna possível o conceito mesmo de *lugar*. É a partir desta doação original de espaço para a permanência de um ente em *seu* lugar, que instâncias mais amplas, e igualmente fundamentais, como as regiões, possibilitam uma forma de descobrimento do mundo e dos entes *através da abertura de sua espacialidade própria*. Como o descobrimento, em qualquer circunstância, jamais se dá como um fato isolado, arrancado de seu contexto mundano, esta abertura, em seu aspecto espacial, é sempre uma *co-abertura*, por envolver os entes *em* sua ambiência própria.

É interessante observar aqui que, em *Ser e Tempo*, esta doação de espaço é uma prerrogativa do *Dasein*: é ele, por ser essencialmente espacial, o agente único de toda e qualquer concessão ou configuração espacial. Contudo, ele não detém, em si, o próprio espaço, ele não o “cria” a partir de si, mas apenas consome sua abertura no interior do mundo, onde o espaço, na forma de suas inúmeras regiões, a ele se apresenta de antemão – isto é, já implícita e previamente descoberto – na circunvisão. A passagem abaixo é significativa neste sentido:

*O espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço. O espaço está, antes, “no” mundo, na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do Dasein já descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito, nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço; mas o “sujeito”, o Dasein, bem compreendido ontologicamente, é espacial. E porque o Dasein é, neste sentido, espacial, o espaço se apresenta como *a priori*. Este termo não se refere a algo como um pertencimento prévio a um sujeito inicialmente destituído de mundo, que projetaria, de si, um espaço. *Aprioridade* significa aqui a precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está à mão no mundo ambiente.*¹⁵⁴

¹⁵³ SZ, p.111 / ST, vol.1, p.160.

¹⁵⁴ SZ, p.111 / ST, vol.1, p.161.

Uma abertura do espaço, contudo, pode dar-se ainda de maneira oposta – naquilo que Heidegger chama de uma *desmundanização*, embora jamais desvinculada – e mesmo decorrente – de sua abertura mais imediata e originária no próprio mundo. No lidar com as situações cotidianas, um *espaço puro* que, de início, permanece sempre encoberto pela espacialidade do que está à mão, pode vir a revelar-se. Esta espacialidade do que é manual jamais se apresenta como uma tridimensionalidade preenchida por entes simplesmente dados em posições metricamente identificadas, estranhas à “leitura” própria da circunvisão: “o local ‘em cima’ é o local ‘no teto’, o ‘embaixo’ é o ‘no chão’, o ‘atrás’ é o ‘junto à porta’”.¹⁵⁵ Mas neste lidar pragmático e na circunvisão mesma – como nos cálculos para a construção de uma casa ou na medição de um campo, como exemplifica Heidegger – um “*espaço puro*”, homogêneo e geometricamente tematizado, se deixa descobrir, assim como a natureza própria de suas relações espaciais. Heidegger sublinha, porém, que as possibilidades de qualquer “*intuição formal*” deste espaço puro se fundam ontologicamente em bases fenomênicas, e isto de forma inevitável.

A descoberta deste espaço abstrato, que não se inclui entre as preocupações de Heidegger, voltadas exclusivamente para a espacialidade fática, é registrada como uma forma posterior de acesso ao mesmo, na medida em que é uma descoberta de natureza cognitiva, diferente da compreensão imediata – e mesmo prévia – oferecida pela circunvisão. Nesta, ao contrário, o “*dar-espaço*” que “*arruma*”, abriga e propicia uma ligação de natureza ontológica entre um ente e *seu* lugar, é, afinal o *existencial* que reúne estes entes em regiões reconhecíveis como tais, constituindo o ingrediente espacial do fenômeno do mundo. É uma espacialidade que registra em si o caráter heterogêneo das *situações* vividas e, por isto mesmo, dotada de um potencial desencobridor da existência. Seu reverso, o espaço “*destituído de circunvisão*” e que “*neutraliza as regiões do mundo*”, nas palavras do autor, anularia o sentido de “conjuntura”, de “totalidade significativa”, esvaziando o mundo de seus arredores, e onde o encontro com os entes ocorreria apenas sob a marca de uma total *desmundanização*. Neste sentido, Edward Casey, em sua obra já citada, observa que:

¹⁵⁵ SZ, p.103 / ST, vol.1, p.151.

Se a “posição” é o resíduo encolhido do lugar, o “espaço” é o legado retardado e dilatado da região: é aquilo em que *se torna* uma região no domínio do simplesmente dado. (...) Mas o interesse de Heidegger é menos no espaço como produto final, completamente determinado, do pensamento nos moldes do simplesmente dado, do que uma genealogia ontológica do espaço: como ele surge no mundo do *Dasein*.¹⁵⁶

O explicitar desta oposição entre duas formas antagônicas de acesso ao espaço e à sua compreensão não se resume a uma mera observação sobre o tema, mas levanta a questão crucial, e complexa, que envolve o próprio *ser* do espaço. Antes que qualquer comentário seja feito a este respeito, é imprescindível que se tenha em mente a forma como o problema é colocado pelo próprio Heidegger ao finalizar este parágrafo conclusivo:

O fato de o espaço *se mostrar* essencialmente *num mundo* não é ainda decisivo para o modo de seu ser. Ele não precisa ter o modo de ser espacial do que está à mão ou do que é simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser do *Dasein*. Embora o ser do espaço, em si mesmo, não possa ser concebido como possuindo o modo de ser da res extensa, não se segue daí que deva ser definido como “fenômeno” desta res – em seu ser, ele não se distinguiria dela –, nem que o ser do espaço possa ser equiparado ao da res cogitans e concebido como apenas “subjetivo”, ainda que não se levasse em conta a problemática do *ser* deste sujeito.

A perplexidade até hoje presente no que diz respeito à interpretação do ser do espaço funda-se não tanto num conhecimento insuficiente do conteúdo do espaço, ele mesmo, como coisa (*des Sachgehaltes des Raumes selbst*), mas na falta de uma clareza, a princípio, a respeito das possibilidades do ser em geral, e de uma interpretação destas em termos de conceitos ontológicos. O decisivo para a compreensão do problema ontológico do espaço situa-se nisto, que a questão sobre o sentido do ser do espaço seja liberada da estreiteza dos conceitos do ser, os quais estão casualmente disponíveis e em sua maioria não elaborados; e que a problemática do ser do espaço, em vista deste problema mesmo e das várias espacialidades fenomênicas, deve voltar-se na direção de um esclarecimento das possibilidades do ser em geral.¹⁵⁷

As dificuldades de interpretação do ser do espaço são expostas por Heidegger nesta passagem em que inúmeras dúvidas parecem se sobrepor a qualquer certeza. O fenômeno do mundo, o *onde* de seu “*mostrar-se*”, não daria conta da explicação do problema por ele

¹⁵⁶ Cf. CASEY, E. – *The fate of place – a philosophical history*, pp.251-252.

¹⁵⁷ SZ, pp.112-113 / ST, vol.1, pp.162-163.

colocado, não podendo oferecer qualquer compreensão ou interpretação definitivas sobre seu ser. Embora o espaço possa ser tomado, no mundo, como um ente à mão – como um “*instrumento de habitação*” – ou ainda como algo simplesmente dado – o espaço objetivado e desmundanizado da geometria, por exemplo –, ele *não precisa*, necessariamente, assumir uma destas duas variantes. Tampouco, como afirma o autor, possui o modo de ser do *Dasein*. Seu ser se distingue tanto da mera extensão fenomênica quanto de alguma forma de projeção exterior da interioridade de um *Dasein* em sua subjetividade.

O que fica claro aqui, em todo caso, é a insuficiência conceitual de *Ser e Tempo* para lidar com esta questão, cuja complexidade e magnitude é, contudo, registrada por Heidegger. O espaço não se deixa restringir, como ele mesmo conclui, às possíveis formas de manifestação do ser, identificadas neste contexto, gerando “*perplexidade*” quando qualquer interpretação deste é ensaiada. Uma compreensão do problema ontológico do espaço só seria possível mediante sua liberação dos conceitos “ocasionais” vigentes, exigindo, conseqüentemente, abordagens novas, talvez ainda inexploradas, ao menos no que diz respeito ao pensamento do próprio Heidegger neste momento.

O mais decisivo para a questão que aqui se investiga, entretanto, é a afirmação do autor de que “*a problemática do ser do espaço (...) deve voltar-se na direção de um esclarecimento das possibilidades do ser em geral*”. Ou seja: a questão mesma do ser do espaço detém, em si, o poder de lançar luz sobre a compreensão das possibilidades de ser num sentido *geral*, possuindo, assim, um potencial desvelador que ultrapassa o âmbito estritamente *espacial* da existência. O espaço revela em suas “aporias” a multiplicidade de suas dimensões; em seu aparente “não ser” desta ou daquela forma, evidencia a potência máxima de ser, e é neste sentido que pode se oferecer como “lugar” da busca de uma compreensão das inúmeras possibilidades do ser, de uma forma ampla.

O que se coloca como problema daqui por diante é esclarecer de que maneira o espaço, na extrema imprecisão de seu próprio ser, exerce este alto poder de abertura do ser em geral, bem como a *natureza* da abertura por ele operada. De crucial importância é alcançar também, seguindo o fio da “*genealogia ontológica do espaço*”, como sugere Edward Casey, que vai sendo revelada ao longo da obra de Heidegger, o sentido mais profundo em que o conceito mesmo de espaço se conecta ao de *lugar*. Penso ser esta uma

das questões mais decisivas colocadas por *Ser e Tempo* no que diz respeito à busca aqui empreendida, que se volta não apenas para uma compreensão das possibilidades abertas pela questão do espaço no pensamento de Heidegger como, em última instância, para o delicado traçado de sua “*topologia do ser*”.

3. A ontologia fundamental: o caráter problemático de uma tomada da temporalidade como fundamento para a espacialidade

A passagem da analítica existencial do ser-no-mundo – onde “*a elaboração do fenômeno do cuidado permitiu vislumbrar a constituição concreta da existência*”¹⁵⁸ – para a ontologia fundamental buscada por Heidegger, e que serviria como base para toda e qualquer ontologia, marca um movimento de volta para a questão do sentido do ser, recolocada logo no início da segunda seção do tratado. Aqui, o autor sublinha o fato de que a interpretação da cotidianidade mediana na analítica existencial, então empreendida em caráter provisório e metódico, alcançara apenas a chamada existência imprópria, ou inautêntica. E isto pelo fato de que uma interpretação desta existência que se restrinja à cotidianidade, deixa de fora tudo aquilo a que a esta não pertence, como, por exemplo, o fato da morte, que marca o fim da própria existência. Para o *Dasein*, o *poder-ser* (*das Seinkönnen*) é um traço essencial, e a situação hermenêutica até aqui conquistada havia se mostrado insuficiente para uma apreensão deste ente em seu pleno *poder-ser*, isto é, na *totalidade* de suas possibilidades, dentre as quais se inclui a possibilidade de seu fim. Como afirma Heidegger, “*no Dasein, enquanto ele é, falta, em cada caso, ainda algo que ele pode ser e será. A isto que falta é inerente o ‘fim’ mesmo. O ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte.*”¹⁵⁹ Esta passagem exprime de forma clara não apenas que, para o autor, o fundamento ontológico da existência – bem como a possibilidade mesma de sua *compreensão* –, é o tempo compreendido a partir da temporalidade, argumento fundamental

¹⁵⁸ SZ, p.231 / ST, vol.2, p.9.

¹⁵⁹ SZ, pp.233-234 / ST, vol.2, p.12.

do tratado¹⁶⁰, como também o fato de que, assim como a temporalidade e a existência autêntica, o tema da morte se mostra como primordial em sua ontologia: ela é a possibilidade mais própria do *Dasein*, possibilidade interdita ao *nós* inautêntico, que jamais morre. A importância de tais temas põe em evidência o fato de que, no que tange o problema do espaço – e a ele me restringirei aqui – um salto considerável sobre alguns temas cruciais de *Ser e Tempo* precisará ser realizado, levando-se em conta que a questão do espaço só voltará a ser abordada de forma relevante bem mais adiante, no parágrafo 70. Para que esta possa ser compreendida no contexto da ontologia fundamental, marcada pela temporalidade, e também visando minimizar o hiato que se nos impõe aqui, dois breves esclarecimentos serão feitos neste momento.

O primeiro deles, que retoma e arremata a questão do método em Heidegger na segunda seção do tratado, é assim exposto por Ernildo Stein:

Após a análise da morte, da consciência e da culpa (...), Heidegger atingiu a posição metódica, isto é, a situação hermenêutica, necessária para a explicitação do sentido do ser-aí, que é propriamente a meta perseguida em toda a análise anterior. Agora o método alcançou a necessária profundidade e expressão paralelamente à análise para que serviu. (...)

(...) “O caminho até aí percorrido” (p.311), analisando o ser-aí, revelou também porque o método fenomenológico foi, de início, provisório. Heidegger expõe como teve que lutar com o primado da tendência para o encobrimento que reside no ser-aí. Era preciso romper a atitude de fuga e da recusa de se assumir que caracteriza seu ser cotidiano. “Metodicamente se exigiu” (p.313), para isso, “violência”.

Só após tal “violência” (p.311 e 313), que repousava sobre uma hipótese, o método intimamente ligado ao ser-aí e à pré-compreensão de ser teria conquistado seu estatuto fundamental. Só a descoberta da tendência para o encobrimento e a fuga própria ao ser-aí daria razão ao método, antes apenas esboçado.¹⁶¹

¹⁶⁰ Isto é posto por Heidegger logo no início de *Ser e Tempo*, quando ele diz: “A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será demonstrada como o sentido do *Dasein*. (...) Mantendo-se neste nexa, deve-se agora mostrar que o tempo é o ponto de partida do qual o *Dasein* sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser do *Dasein*, que se perfaz no movimento de compreensão do ser.” (SZ, p.17 / ST, vol.1, p.45).

¹⁶¹ Cf. STEIN, E. – *op.cit.*, pp.290-91.

A “violência” do método, que foi capaz de levar a termo a análise pretendida, lutou contra a tendência do *Dasein*, ou ser-aí, para o encobrimento e deixou que viesse à luz seu sentido último, a temporalidade, expressa em seu existir ekstático. Em função de seu caráter circular, o método hermenêutico volta então a abordar a estrutura do cuidado, com o objetivo de pôr em evidência a primazia da temporalidade que, para Heidegger, é seu sentido ontológico, ou seja, aquilo que originalmente determina esta mesma estrutura. A volta à questão do espaço após o reconhecimento por Heidegger desta primazia temporal não se fará sem problemas; mas antes que uma tentativa de compreendê-la possa ser levada adiante, um segundo esclarecimento ainda se faz necessário. Heidegger afirma que:

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

Apenas partindo do enraizamento do Da-sein na temporalidade é que se pode penetrar na *possibilidade* existencial daquele fenômeno que desde o início da analítica do *Dasein* se fez conhecer como constituição fundamental: o *ser-no-mundo*.¹⁶²

A partir destes comentários, desenvolvidos no parágrafo 69, torna-se claro o caminho que levou Heidegger a afirmar no controvertido parágrafo 70, intitulado *A temporalidade da espacialidade inerente ao Dasein* (*Die Zeitlichkeit der daseinsmässigen Räumlichkeit*), que “a espacialidade específica do *Dasein* deve-se fundar na temporalidade.”¹⁶³ A espacialidade, como um dos constitutivos fundamentais do ser-no-mundo, não poderia escapar, neste esquema, ao total enraizamento do *Dasein* na temporalidade. Heidegger ressalta, logo de início, que o fato da espacialidade estar “abarcada” (“*umgriffen*”) pela temporalidade e só ser “*existencialmente possível*” através desta, não significa uma dedução do espaço a partir do tempo, ou a possibilidade de uma dissolução do espaço “*em puro tempo*”. Mas a questão que se coloca agora é a de se esclarecer, a partir da temporalidade, como se faz “*existencialmente possível*” esta

¹⁶² SZ, pp.350-51 / ST, vol.2, pp.149-150.

¹⁶³ SZ, p.367 / ST, vol.2, p.169.

espacialidade que “*possui o caráter de Dasein*” e que possibilita, por sua vez, o descobrimento do espaço intramundano e daquele da geometria, por exemplo.

A resposta a esta questão, como indica Heidegger, deve, antes, recorrer ao modo como o próprio *Dasein* é espacial: ele jamais é como um corpo que ocupa um local numa extensão de espaço, tendo seus limites precisamente definidos contra um pano de fundo que dele se distingue. Antes, o *Dasein* só pode ser espacial existindo faticamente *como* cuidado, isto é, no que se lança em direção ao mundo – e em plena unidade com este – em seu agir. O fundamento temporal e, portanto, ekstático da existência e do cuidado determina um projetar-se para fora de si por parte do *Dasein*, como já foi visto. O delineamento da espacialidade do ser-no-mundo com base em suas atividades, que se dão temporalmente, é o que parece ser a única explicação para a fundamentação da espacialidade na temporalidade¹⁶⁴. Esta fundamentação, contudo, não fica clara: não há, nos argumentos de Heidegger, dados suficientes para uma demonstração ou dedução irrefutável desta afirmação, que permanece um tanto arbitrária, tal como expressa no parágrafo 70, principalmente se levarmos em conta o fato de que, ao longo de toda a analítica existencial, onde a questão do espaço esteve sempre presente, o fator tempo não tivesse sido sequer mencionado em sua relação com aquele.

¹⁶⁴ A respeito deste problema, Jeff Malpas (em *Uncovering the Space of Disclosedness: Heidegger, Technology, and the Problem of Spatiality in “Being and Time”*, in *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, volume 1, editado por Mark A. Warthall e Jeff Malpas, Massachusetts, The MIT Press, 2000, pp.212-13) afirma: “Ainda que as formas pelas quais podemos ler os detalhes da análise de Heidegger possam variar, é a ordenação instrumental a base da espacialidade orientada do *Dasein* (...). Heidegger argumenta que esta ordenação instrumental, e sua referencialidade característica, deriva da direcionalidade da temporalidade. Colocado de modo um pouco diferente, desde que esta ordenação dos equipamentos na qual a espacialidade está baseada está ligada à atividade, e desde que a atividade é sempre projetiva – presentemente orientada em direção a um conjunto de possibilidades futuras, nas bases de uma atualidade passada –, então é a temporalidade que possibilita o abrir-se da ordenação espacial do mundo do *Dasein*.”

Se fosse realmente o caso da derivação da espacialidade a partir da temporalidade mostrar-se possível, então isto ia claramente demonstrar a insustentabilidade da idéia de que a espacialidade tenha algum papel especial na estrutura do desencobrimento. (...) Todavia, enquanto a centralidade dos conceitos de atividade, e então de temporalidade, no que tange aos problemas em questão aqui, não puderem ser postos em dúvida, a idéia de que se possa realmente obter uma derivação do espacial, em algum sentido significativo, do puramente temporal, é certamente duvidosa. De fato, se considerarmos mais de perto a questão em jogo aqui, logo se torna evidente que uma tal derivação, como o próprio Heidegger veio a reconhecer, é impossível. Além disso, o fracasso da tentativa de mostrar o caráter derivado do espaço é importante não apenas para que se chegue a uma compreensão da problemática de *Ser e Tempo*, como as razões por trás da impossibilidade de tal derivação proporcionam os meios para a compreensão da forma pela qual a espacialidade terá, ao final, um papel a desempenhar no desencobrimento das coisas.” (tradução minha)

Como observa Edward Casey, as análises pouco persuasivas de Heidegger no que diz respeito à fundação da espacialidade na temporalidade – que o próprio Heidegger admite que “*será demonstrada apenas em suas linhas gerais*” – são menos reveladoras deste fracasso do que o fato de que as únicas passagens realmente convincentes deste parágrafo são aquelas que lançam novas luzes sobre a própria espacialidade, sem qualquer alusão à temporalidade.¹⁶⁵ Neste sentido, são significativas as afirmações de Heidegger:

O Dasein não preenche uma porção de espaço como uma coisa real ou um instrumento, no sentido de que seus limites com o espaço circundante fossem apenas uma determinação espacial do espaço. O Dasein toma – em sentido literal – para si o espaço. (*Das Dasein nimmt – im wörtlichen Verstande – Raum ein.*) Ele não é, em absoluto, apenas simplesmente dado numa porção de espaço que seu corpo preenche. Existindo, ele já arrumou um espaço de jogo (*einen Spielraum*) para si. Ele determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que ele volta do espaço que arrumou para o “local” que reservou. (*Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, dass es aus dem eingeräumten Raum auf den “Platz” zurückkommt, den es belegt hat.*)¹⁶⁶

E ainda:

Porque o Dasein, como temporalidade, é ekstático-horizontal em seu ser, ele pode, fática e continuamente, levar consigo um espaço arrumado. A respeito deste espaço que ele ekstaticamente tomou para si, o Aqui de sua situação fática corrente nunca significa uma posição no espaço, mas antes o espaço de jogo que se abre no direcionamento e no dis-tanciamnto do âmbito da totalidade instrumental com a qual ele está proximamente ocupado.¹⁶⁷

Estas passagens apontam para a retomada de alguns temas que já haviam sido esboçados na primeira parte de *Ser e Tempo* e que parecem ter, aqui, recebido um acabamento que independe por completo da temporalidade, mas que traz para o primeiro plano o próprio *Dasein* em sua relação com o espaço. “*O Dasein toma – em sentido literal – para si o espaço*”: isso não significa alguma forma de “representação” espacial, mas

¹⁶⁵ Cf. CASEY, p.257.

¹⁶⁶ SZ, p.368 / ST, vol.2, p.170. Na tradução para o inglês, de John Macquarrie e Edward Robinson, há uma nota relativa a esta última frase, que esclarece que o verbo alemão “*belegen*”, além de seu sentido mais imediato como “reservar”, pode também significar “espalhar” algo sobre um lugar, “ocupar” completamente um lugar. Ainda sobre esta passagem, Casey chama atenção para o uso nem sempre constante que Heidegger faz dos termos “*Platz*”, usualmente referido aos entes-à-mão, e “*Ort*”, que às vezes recebe o sentido de uma mera localização mas, como no caso acima, possui uma dimensão existencial, como o lugar que o *Dasein* reservou para si. (Cf. CASEY, pp.447-8).

¹⁶⁷ SZ, p.369 / ST, vol.2, p.171.

antes um trazer para dentro de si o espaço, agir através dele, romper, “*em sentido literal*”, a rigidez as fronteiras entre o dentro e o fora, ser, ele mesmo *abertura*, e mais do que isso, o *lugar* dessa abertura. Arrumar um espaço de jogo para si é algo já inerente à sua existência: o *Dasein* é “espacializante”, abre espaço e, com ele, sua liberdade de movimento. Neste espaço então aberto, ele determina e reserva seu próprio lugar – compreendido aqui em seu sentido mais pleno –, ao qual ele sempre retorna.

É importante observar aqui que o uso do termo “espaço” parece já escapar ao traço de “desmundanização” que o distinguia da “espacialidade” mundana, como algo não fático, derivado, sem maior expressão no ambiente da discussão heideggeriana. Igualmente significativa é a distinção, aqui explicitada, entre um *espaço* mais amplo e aberto em suas múltiplas possibilidades, e o *lugar* próprio que o *Dasein* cria para si. Esta distinção é essencial não apenas em Heidegger, mas em todo o pensamento filosófico que se volta para o tema do espaço e, na obra de Heidegger, como buscarei demonstrar, ela se tornará cada vez mais clara e depurada. Implícito a esta distinção está o movimento que envolve a criação de um lugar pelo *Dasein*, sua saída deste e a volta para o local que reservou para si.¹⁶⁸ Este movimento, presente no pensamento de Heidegger, está na base da importância por ele atribuída às noções de permanência, pertencimento, exílio, errância, o hölerliniano “habitar junto à origem”, dentre outras.

A frase que inicia a segunda citação, que atribui à temporalidade a possibilidade do *Dasein* de “*levar consigo um espaço arrumado*”, não me parece justificar-se o suficiente; antes, soa como uma afirmação um tanto artificial, que pretende submeter, ainda que precariamente, a complexa questão do espaço àquilo que, desde o início, Heidegger colocou para si como meta: demonstrar que a temporalidade é a resposta à pergunta pelo sentido do ser. A improbabilidade desta fundamentação da espacialidade – e, conseqüentemente, do próprio espaço – na temporalidade é reconhecida anos depois por Heidegger quando, em 1962, em sua conferência *Tempo e Ser*, ele afirma:

¹⁶⁸ A respeito deste movimento, Casey afirma: “(...) um movimento *a partir de* um ambiente mais amplo, ou do mundo público, *de volta para* um local mais limitado deste mesmo ambiente. O espaço, em vez de precisar ser construído pelo acréscimo ou adição de lugares menores, é o palco para operações mais precisas e delimitadas em locais particulares. Heidegger aplica este esquema *a-partir-de / de-volta-para* à região assim como ao lugar: ‘A partir da região previamente descoberta, a ocupação que se dis-tancia volta ao que está próximo’ [SZ, p.369 / ST, vol.2, p.171]. Aqui Heidegger suplementa sua ênfase prévia no já estar localizado numa região dada de antemão com a idéia de que o lidar do *Dasein* no cuidado sempre retorna *da região dos envoltimentos com o que está à mão para o âmbito mais imediato de suas próprias ações*. O *de-volta-para* é, essencialmente, *de volta ao Dasein*.” (Cf. CASEY, E. – *The fate of place – a philosophical history*, p.258)

Na medida em que o tempo, tanto quanto ser, enquanto dons do acontecer apropriador, somente podem ser pensados a partir deste, deve também ser pensada, de maneira correspondente, a relação do espaço com o *Ereignis*. Isto naturalmente só pode ter sucesso se antes tivermos visto claramente a origem do espaço, a partir do que é específico do lugar suficientemente pensado.

A tentativa do #70 de *Ser e Tempo* de reduzir a espacialidade do ser-aí à temporalidade não pode ser mais sustentada.¹⁶⁹

A passagem acima já anuncia a crescente importância do espaço a que Heidegger irá, gradativamente, se dar conta. Esta importância virá, como já foi colocado anteriormente, na esteira de algumas ligações fundamentais que se revelarão, para o autor, entre a dimensão espacial e outras dimensões da existência, como a lingüística e a poética – em sentido amplo –, por exemplo, como pretendo mostrar nesta tese. No encerramento do parágrafo 70, Heidegger, obviamente sem intenção alguma de desenvolver este tema, nos dá, contudo, algumas indicações significativas a este respeito quando afirma:

Apenas na base de sua temporalidade ekstático-temporal é possível a irrupção do Dasein no espaço. O mundo não está simplesmente dado no espaço; mas apenas no interior de um mundo o espaço pode ser descoberto. A temporalidade ekstática da espacialidade inerente ao Dasein torna compreensível a independência do espaço em relação ao tempo e, inversamente, a “dependência” do Dasein em relação ao espaço, que se revela no conhecido fenômeno de que tanto a auto interpretação do Dasein quanto os conteúdos significativos da linguagem são amplamente dominados por “representações espaciais”. Este primado do espacial na articulação de significados e conceitos não tem seu fundamento em algum poder específico do espaço, mas no modo de ser do Dasein. Essencialmente decadente, a temporalidade se perde na atualização, compreendendo-se não apenas numa circunvisão a partir do que está à mão nas ocupações, mas também retirando, daquilo que a atualização sempre encontra de vigente, a saber, as relações espaciais, os parâmetros para articular o que a compreensão compreende e pode interpretar.¹⁷⁰

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin – *Tempo e Ser*, tradução de Ernildo Stein, in *Os Pensadores*, vol.XLV, p.468. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹⁷⁰ SZ, p.369 / ST, vol.2, p.172.

O que chama a atenção neste parágrafo final – deixando à parte as considerações do autor sobre as relações entre espaço e tempo, que serão profundamente reformuladas posteriormente, na década de 30 – é sua primeira alusão à forma específica de “dependência” do *Dasein* em relação ao espaço. As aspas têm o indubitável propósito de relativizar e pôr em questão esta dependência. Mas o fato que aqui pretendo registrar é o do reconhecimento, por parte de Heidegger, da existência de alguma forma de ligação entre a compreensão que o *Dasein* possui do espaço e sua *auto-interpretação*, que se reflete no que vem logo a seguir, que “os conteúdos significativos da linguagem são amplamente dominados por ‘representações espaciais’”, bem como o “primado do espacial na articulação de significados e conceitos”. Estes fatos, o autor imediatamente esclarece, não resultariam de algum “poder” próprio ao espaço, mas do “modo de ser do *Dasein*”. Mas o *Dasein* é, segundo o próprio Heidegger, “essencialmente espacial” (“*das Dasein wesenhaft räumlich ist*”),¹⁷¹ ou seja, é ontologicamente espacial, razão pela qual sua linguagem vem marcada por esta mesma essência. O que quero dizer é que, ainda que o primado do espacial na linguagem seja inteiramente atribuído ao *Dasein*, ele só ocorre em função do fundamental significado existencial do espaço. Minha convicção, no que tange a esta questão, é a de que esta “dependência” apontada por Heidegger não é apenas aparente, não é de natureza representacional e que acompanha, ainda que de forma velada, o pensamento de Heidegger até o fim, tornando-se fundamental em seus escritos mais tardios.

¹⁷¹ SZ, p.107 / ST, vol.1, p.155.

4. As possibilidades abertas para uma “genealogia do espaço”

A título de conclusão deste capítulo, há ainda algumas considerações finais a serem feitas. Iniciarei por aquela que talvez seja a mais fundamental: a concepção heideggeriana da diferença entre as noções de *lugar* – juntamente com a idéia de *região* – e a de *espaço*, referido como “espaço *puro*” ou o “espaço *em si mesmo*”; diferença esta que traz para o primeiro plano os dois primeiros, permanecendo este último uma questão em aberto e de caráter secundário. A crescente importância que o conceito de lugar alcançará no pensamento de Heidegger, em relação direta com a questão do ser, já começa, neste período, a se mostrar, ainda que de forma apenas implícita. A passagem de *Ser e Tempo* que se segue é, neste sentido, bastante clara:

Para a primeira caracterização da gênese do comportamento teórico a partir da circunvisão, estabelecemos como base um modo de apreensão teórica dos entes intramundanos, a natureza física, em que a modificação da compreensão do ser equivale a uma transformação. No enunciado “físico” “o martelo é pesado” *se deixa passar (übersehen)* não apenas o caráter de ferramenta deste ente que vem ao encontro, mas também o que pertence a todo instrumento à mão: o seu lugar (*sein Platz*). Este se torna indiferente. Não que o ente simplesmente dado enfim perca o seu “local” (*seinen Ort*). O lugar se transforma em posição no espaço e no tempo, um “ponto do mundo”, que não se distingue de nenhum outro (*Der Platz wird zu einer Raum-Zeit-Stelle, zu einem “Weltpunkt”, der sich vor keinem andern auszeichnet.*). Isto implica que a multiplicidade de lugares do instrumento à mão delimitados no mundo ambiente não se transforma apenas numa pura multiplicidade de posições, mas que se *aboliram os limites (entschränkt)* dos entes do mundo ambiente. O universo dos seres simplesmente dados torna-se tema.

Neste caso, pertence à modificação da compreensão do ser uma abolição de limites do mundo circundante.¹⁷²

Além do fato já mencionado de que a origem da noção de lugar encontra-se no seio da facticidade, e não em algum entendimento teórico do que este venha a ser – que o reduziria a mera *posição* em algum “espaço” extenso e homogêneo – há, pelo menos, duas explicitações novas sobre o conceito de lugar, embora seus conteúdos já tenham sido, de alguma forma, registrados em momentos anteriores. A primeira delas é a constatação de que determinado ente, quando perde seu sentido, ou seu caráter de *ser* de alguma forma, perde, juntamente, seu lugar. A completa associação de ambos é aqui inquestionável.¹⁷³ E é igualmente importante observar que Heidegger frisa, neste trecho, a diferença entre uma quase identificação do ente com seu lugar e a indefinição ontológica em que este é lançado quando associado aos conceitos puros, ou teóricos, de espaço e tempo, onde não se reconhecem mais os diferentes “lugares”, apenas posições indistintas umas das outras.

A segunda explicitação diz respeito a um aspecto constitutivo do próprio conceito de lugar: a *temporalidade*. Um lugar é algo que ocorre tanto “*no espaço*” quanto “*no tempo*”. O espaço da geometria pura, por exemplo, que não interessa a Heidegger, é um espaço que, pode-se dizer, é destituído de temporalidade. Não haveria, para Heidegger, um “espaço” objetivamente apreensível de forma isolada das circunstâncias da vida fática do *Dasein*. Como afirma Yoko Arisaka, em um de seus estudos sobre o problema heideggeriano do espaço:

¹⁷² SZ, pp.361-2 / ST, vol.2, pp.162-3. Esta passagem insere-se no parágrafo 69, intitulado *A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo* (*Die Zeitlichkeit des in-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt*), no tópico *b*, intitulado *O sentido temporal em que a ocupação, guiada pela circunvisão, se modifica em descoberta teórica do que é simplesmente dado dentro do mundo* (*Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhanden*).

¹⁷³ A propósito desta citação, Magda King, em sua obra já mencionada (*A Guide to Heidegger's Being and Time*, pp.269-70) afirma: “Embora nenhuma menção explícita tenha sido feita na sentença ‘o martelo é pesado’ tanto ao espaço quanto ao lugar, Heidegger evidentemente considera que uma definida concepção de espaço pertence a cada modo ou maneira definidos de ser, nos quais os entes são compreensíveis para nós. A compreensão teórica nivela os lugares ‘significativos’, os lugares *para* esta ou aquela coisa do mundo cotidiano, a uma uniformidade sem traços e uniforme.” (tradução minha)

A chave para se compreender a teoria do espaço de Heidegger está em sua tentativa de redescrever experiência espacial sem pressupor um espaço objetivo (...). Isto significa descrever o espaço vivido apreendido dentro da *perspectiva finita* de um ser ativo. Não há qualquer “espaço” ontologicamente significativo fora da configuração dos movimentos do *Dasein* em regiões orientadas.¹⁷⁴

Um segundo aspecto do conceito de lugar apontado pelo autor é o possuir *limites*, este último associado à idéia de definição, compreendida não apenas num sentido espacial, mas principalmente como a definição de uma *identidade*: um lugar é sempre um *onde* particular, delimitado, com uma identidade própria construída ao longo de um tempo. Esta identidade é partilhada, muito estreitamente, com os entes que nele se encontram, e isto de um modo que ainda espera, no contexto desta tese, por um esclarecimento mais profundo. A natureza mesma desta “identidade do lugar” é, por si, uma questão crucial que aqui se coloca, e que exige investigação em diferentes momentos da obra de Heidegger. A ligação entre *ser* e *lugar* é precisamente o que fica anulado na abordagem teórica por ele rejeitada. Penso que estas premissas estão nas bases da crescente expressividade de seu conceito de *habitar* já mencionado, ainda que pouco desenvolvido, em *Ser e Tempo*. Neste, mais do que o habitar, é pensado seu oposto, o “*não se sentir em casa*” pelo *Dasein*. Segundo Julian Young, o habitar significa, em Heidegger, “*segurança ontológica*” (“*ontological security*”), o que é nitidamente excluído em seu tratado: “ *ser, pois, autêntico, não é, entretanto, um voltar para casa. Não é uma ‘solução’ para, ou um superar a ausência de morada. É, antes, um viver com ausência de morada.* ”¹⁷⁵

Se o tema do habitar é tratado em *Ser e Tempo* apenas sob a forma de observações esparsas e secundárias, questões que envolvem a arte e a poesia – esta última tão essencialmente vinculada ao habitar, após a chamada “viravolta” dos anos 30 – comparecem de forma ainda menos expressiva, e é necessário que alguns comentários sejam feitos agora neste sentido. Como observou Michel Haar,¹⁷⁶ a ontologia elaborada por Heidegger excluiu a arte, na medida em que esta não se adequava a nenhuma das categorias

¹⁷⁴ ARISAKA, Yoko – *On Heidegger’s Theory of Space: A Critique of Dreyfuss*. In *Inquiry* 38:4. Dezembro de 1995. pp.455-467.

¹⁷⁵ YOUNG, Julian – *What is Dwelling?*, in *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, volume 1, editado por Mark A. Warthall e Jeff Malpas, Massachusetts, The MIT Press, 2000, pp.189-90. (tradução minha)

¹⁷⁶ HAAR, Michel – *The Song of the Earth – Heidegger and the Grounds of the History of Being*, tradução de Reginald Lilly, Indianapolis: Indiana University Press, 1993, pp.102-3.

pensadas pelo autor: não é um instrumento, não é algo que se apresente como “simplesmente dado” a algum olhar distanciado e teorizador nem possui o modo de ser do *Dasein*. O mundo de *Ser e Tempo* é um mundo desprovido da verdadeira arte e apenas duas brevíssimas alusões, ao logo de toda a obra, podem ser encontradas. Na primeira delas, a única menção à arte em geral, esta cai no registro do mero entretenimento no âmbito do impessoal, como atestam as palavras de Heidegger: “Assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga (...).”¹⁷⁷ Quanto à poesia, também apenas uma frase é a ela dedicada, ainda que em um sentido bem mais positivo do que a literatura e a arte: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso ‘poético’.”¹⁷⁸

Ainda que posto entre aspas, o poético já começa a ter diante de si, no pensamento de Heidegger, uma “meta” bastante elevada no que diz respeito à “abertura da existência” e, conseqüentemente, ao ser e seu desvelamento. Segundo Haar, esta reserva de Heidegger no que tange à poesia pouco mudará em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*),¹⁷⁹ também de 1927, mas um passo significativo é dado aí em direção às possibilidades do discurso poético quando o autor faz uma alusão a Rilke, mais especificamente à sua pungente descrição da parede interna de uma casa demolida, que ainda restava de pé, solitária. Esta belíssima página de Rilke, em *Os Cadernos de Malte Laurids Brigge*,¹⁸⁰ escrito entre 1904 e 1910, é o relato de um reconhecimento, da *visão* pelo poeta – a visão é fundamental e freqüentemente citada na obra de Rilke¹⁸¹ – dos vestígios e marcas da existência, entranhados no frio plano de uma parede escorada: marcas não apenas de um lugar que não mais existe, um lugar transformado, onde se vê os locais das antigas paredes internas, dos espelhos, encanamentos, restos de papéis de parede, mas, acima de tudo, marcas da angústia, do

¹⁷⁷ SZ, pp.126-7 / ST, vol.1, p.179. Esta passagem insere-se no parágrafo 27, intitulado *O ser-próprio cotidiano e o impessoal* (*Das alltägliche Selbstsein und das Man*).

¹⁷⁸ SZ, p.162 / ST, vol.1, p.221. Esta passagem insere-se no parágrafo 34, intitulado *Da-sein e discurso. A linguagem* (*Da-sein und Rede. Die Sprache*).

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1975, doravante referido como GP. Para minha tradução das passagens desta obra citadas nesta tese, foi também utilizada a versão em inglês, *The Basic Problems of Phenomenology*, tradução de Albert Hofstadter. Indianápolis: Indiana University Press, 1988. Esta versão será doravante referida como BPP.

¹⁸⁰ Ver transcrição e referências desta passagem, que foi transcrita por Heidegger em GP, no Anexo 1.

¹⁸¹ “Estou aprendendo a ver”, é uma frase diversas vezes repetida nos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*.

tempo e da finitude. O *encontro* de Rilke com esta parede é introduzido por Heidegger com um comentário que não apenas resume alguns dos pontos mais representativos de seu pensamento até aquele momento, como dá as primeiras, e discretas, indicações dos rumos tomados na década seguinte. Diz ele:

São primeiramente as coisas, não como tais, tomadas isoladas, mas enquanto intramundanas, onde e a partir das quais encontramos a nós mesmos. É por isto que esta auto compreensão do Dasein cotidiano depende não tanto da extensão e da penetração do nosso conhecimento das coisas como tais, mas da imediatidade e originalidade do ser-no-mundo. (...) O importante é apenas se o Dasein existente, em conformidade com sua possibilidade existencial, é ainda suficientemente original para *ver* expressamente o mundo que está sempre já descoberto com sua existência, para verbalizar isto e, assim, fazê-lo expressamente visível aos outros.

A poesia não é senão o elementar vir-à-palavra (*das elementare Zum-Wort-kommen*), o tornar-se descoberta da existência (*d.h. Entdecktwerden der Existenz*) como ser-no-mundo. Para os outros, que diante dele estavam cegos, o mundo pela primeira vez se torna visível naquilo que é falado. Ouçamos uma citação de Rainer Maria Rilke, em “Os Cadernos de Malte Laurids Brigge” como testemunho disso.¹⁸²

Após a citação, Heidegger encerra com as seguintes palavras:

Note-se aqui o modo elementar como o mundo, o ser-no-mundo – Rilke o chama de vida – salta em nossa direção a partir das coisas. O que Rilke interpreta aqui em suas sentenças a partir da parede exposta não é imposto poeticamente à parede (*ist nicht in die Mauer hineingedichtet*) mas, ao contrário, a descrição é possível apenas como interpretação e elucidação do que está “efetivamente” (“*wirklich*”) nesta parede, do que salta dela em nossa relação natural com esta. O poeta é capaz não apenas de ver este mundo original, embora este tenha passado despercebido e não descoberto teoricamente, como Rilke também compreende o que há de filosófico no conceito de vida, que Dilthey já havia suposto e que nós formulamos com o conceito de existência como ser-no-mundo.¹⁸³

A interpretação por Rilke daquilo que “salta” da parede em direção ao seu sensível olhar não é pura criação da imaginação poética, mas uma descrição e elucidação de algo que está *efetivamente* ali, a parede enquanto fenômeno a ser interpretado. A fenomenologia poética não é menos autêntica do que a filosófica. O importante, neste momento, é observar

¹⁸² GP, p.244 / BPP, pp.171-2 (ver Anexo 1 desta tese).

¹⁸³ GP, pp.246-7 / BPP, p.173.

em seu início os sinais de uma “hermenêutica do poético”, que pouco a pouco vai se aderindo à hermenêutica fenomenológica tal como esta foi proposta em *Ser e Tempo*. A estreita ligação entre hermenêutica e poesia seria comentada anos depois por Heidegger, em seu diálogo já mencionado, no início deste capítulo, com um professor japonês, quando o filósofo evoca a origem grega da palavra “hermenêutica”: vem de *hermeneuein*, relativa a *hermeneus*, que se refere ao deus Hermes, mensageiro dos deuses. A explicitação destas mensagens já traz, em si, sua interpretação. Em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, de 1936, este tema já será atentamente considerado por Heidegger, e talvez já se possa identificar aqui, em 1927, os primórdios daquilo que a poesia veio a significar posteriormente, no pensamento de Heidegger.

Neste sentido, as citações acima trazem algumas indicações fundamentais: a veracidade – ou efetividade – do discurso poético, o “*tornar-se descoberta da existência*” como equivalente a um “*elementar vir-a-palavra*”, como aquilo que é *falado* poeticamente e, neste, o tornar-se *visível* do mundo de uma forma original. Há também uma menção à compreensão filosófica do poeta, que abre caminho para a tarefa conjunta que filosofia e poesia levarão a termo após a *Kehre*, na década de 30. É interessante observar também que esta alusão tão explícita e significativa à poesia tenha tomado como ponto de partida uma passagem de Rilke que gira em torno de temas como lugar, habitação e a morada perdida, na qual podemos constatar o fato curioso de que a dramática visão da parede só consegue provocar um “*reconhecimento*” no poeta – como ele próprio define sua experiência – porque um lugar que antes era interno veio à luz em meio ao burburinho do mundo. Naquele momento e naquele lugar, a diferença, ou separação, entre o “dentro” e o “fora” deixaram de existir. A *compreensão* heideggeriana da existência guarda, a meu ver, surpreendentes afinidades com a *visão* da parede descrita por Rilke. Contudo, apesar da importância desta primeira alusão mais consistente à poesia, mais adiante, ainda em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger associa a auto-compreensão do *Dasein* a partir das *coisas* a uma forma de existência cotidiana inautêntica e irresoluta, e evoca, mais uma vez, o depoimento poético de Rilke como exemplo disto¹⁸⁴, o que não anula a relevância do que havia sido colocado, como o início do fundamental diálogo entre filosofia e poesia em seu pensamento.

¹⁸⁴ GP, pp.409-10 / BPP, p.289.

A constante e, a meu ver, decisiva presença do espaço em *Ser e Tempo* – assim como em outras obras desta década – não foi suficiente para que este alcançasse, porém, suas mais plenas possibilidades para além das categorias de *Zuhandensein*, com os conceitos de lugar e região, e de *Vorhandensein*, na abordagem teórica do espaço. Mas, não obstante, as formulações de Heidegger no que tange esta questão abriram caminho para o que se poderia chamar sua “*genealogia do espaço*”¹⁸⁵, enraizada na facticidade, e que encontrará seus fundamentos posteriormente, em suas reflexões sobre arte e poesia. Proponho-me, agora, a acompanhar esta “gênese” do espaço no pensamento de Heidegger, e nela buscar uma maior compreensão de sua *topologia do ser*. O *ser* próprio do espaço é, e sempre será, uma questão desafiadora para o filósofo, como atestam suas palavras:

O olhar sobre a história da filosofia mostra que diversos domínios dos seres são descobertos muito cedo: natureza, espaço, alma; mas que, apesar disso, estes ainda não puderam ser conhecidos em seu ser específico.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Esta expressão foi cunhada por Edward Casey, em sua obra já citada, *The fate of place: a philosophical history*.

¹⁸⁶ GP, p.30 / BPP, p.22.

C A P Í T U L O 3

O lugar de origem: esquecimento e retorno

Com *Ser e Tempo*, sem dúvida, a “questão do ser” recebe um sentido bastante diferente. Trata-se ali da questão do ser enquanto ser. Em *Ser e Tempo* esta questão recebe tematicamente o nome de “pergunta pelo sentido do ser”.

Esta formulação é mais tarde abandonada em favor da “pergunta pela verdade do ser”, e, finalmente, pela “pergunta pelo lugar ou pela localidade do ser”, donde o nome de *topologia* do ser. Três palavras que se revezam mutuamente, três passos que marcam o caminho do pensar:

SENTIDO – VERDADE – LUGAR (*topos*)

Se se busca clarificar a questão do ser, é necessário apreender o que liga e o que diferencia estas três formulações sucessivas.¹⁸⁷

Martin Heidegger

Ao evocar estas palavras de Heidegger em seu terceiro seminário em Le Thor, em 1969, meu objetivo não é outro senão o de ter desde já presente este breve, porém fundamental, “mapeamento” que o próprio autor traçou das etapas do caminho de seu pensamento. Se a *questão do ser* se manteve, ao longo deste caminho, como o seu próprio solo, a última frase da citação se oferece como uma chave para a compreensão da lógica interna que norteia a caminhada. É à luz desta demarcação das diferentes formulações da questão fundamental, iniciadas em torno do projeto inacabado de *Ser e Tempo*, que buscarei

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin – *Vier Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977, p.82, tradução minha.

abordar, neste capítulo, um movimento específico observado no curso do pensamento de Heidegger a partir da década de 1930 – um movimento de retorno às origens do pensamento grego – e o que este significou no que tange o problema do espaço. Neste sentido, é importante registrar, primeiramente, que tal “retorno” não representa um abandono do caminho inicial ou das questões que desde o princípio ocuparam a atenção do autor, mas em mudanças – ainda que bastante significativas – na formulação destas questões. Em segundo lugar, é importante ter em mente que os deslocamentos de seu pensar não se resumiram a um determinado momento de seu percurso, a década de 30, no caso, o que pode ser deduzido, já de início, a partir das três formulações sucessivas identificadas pelo próprio Heidegger. Enfim, penso que aquilo que usualmente se denomina a “viravolta” – ou a *Kehre* – não se configura como uma única e nítida inflexão em seu pensamento, como pode parecer num primeiro olhar sobre o caminho percorrido. Finalmente, a passagem citada não dá margem a dúvidas no que diz respeito à importância que o conceito mais amplo de *lugar* assumiu posteriormente, tornando-se um tema tão fundamental em sua filosofia quanto o “sentido” ou a “verdade” do ser. Mostrar a relevância daquele conceito, já claramente expressa por Heidegger, não constitui o objetivo único desta tese, pois permanece ainda o desafio, diante do qual me coloquei desde o início, de compreender o nexos que liga a *topologia do ser* – expressão cunhada por Heidegger em *Da Experiência do Pensar* (*Aus der Erfahrung des Denkens*), de 1947 – ao próprio conceito de espaço, conceito este que permaneceu, ao longo de sua obra, obscuro e problemático. A busca do esclarecimento deste nexos, que situo na relação espaço-linguagem, é o que define os rumos desta investigação. No que diz respeito a este capítulo especificamente, as questões sobre espaço e lugar neste momento de transição demandam, necessariamente, uma exposição prévia sobre este período, uma breve introdução que possa contextualizar e justificar o novo tratamento que receberão a partir daí.

A complexa natureza da chamada “viravolta”, que teve início em 1929, tem sido tema de ampla investigação e, ainda que aqui não se justifique uma extensa análise da mesma, é necessário pensá-la, e esclarecer porque considero imprecisa e artificial a distinção entre um “primeiro” e um “segundo Heidegger”, separados por *uma única e profunda viravolta* em seu percurso. Em *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*,¹⁸⁸

¹⁸⁸ Em obra ainda inédita, à qual tive acesso pela gentil concessão do autor.

Jeff Malpas propõe que a idéia do pensamento como retorno, ou resgate, é algo recorrente em Heidegger e se insere num movimento mais amplo e profundo de relembração – aqui compreendida como não esquecimento –, que em seus escritos mais tardios reaparecerá no tema do retorno à terra natal (*Heimkunft*), ou seja ao *lugar* de origem. Malpas observa ainda que a marca da fenomenologia husserliana está aqui discretamente presente: é necessário estar sempre *voltando* às coisas mesmas. Também pela via hermenêutica, comparece a idéia de “*recuperação do sentido como um voltar-se para aquilo onde o sentido se fundamenta*”. E argumenta Malpas:

Mas como em tantos dos conceitos-chave de Heidegger, a idéia de retorno ou volta não admite uma única leitura ou interpretação. A idéia de um retorno, de uma volta à origem, que está em questão aqui, não é a idéia de uma coisa que é levada a cabo uma única vez e então completada. Ela é, em vez disso, um movimento perpétuo e constante – um movimento essencial ao pensamento e também à filosofia (...).¹⁸⁹

Numa passagem de *Sobre o “Humanismo”* (*Über den “Humanismus”*), de 1946, o caráter complexo e relativo desta inflexão no curso do pensamento de Heidegger fica claro:

¹⁸⁹ Um registro destes constantes movimentos no percurso filosófico de Heidegger é oferecido por Malpas, evidenciando o caráter questionável de *uma* viravolta, com referência exclusivamente ao movimento observado nos anos 30. Diz ele: “*Estas viravoltas ocorrem em muitos estágios diferentes naquele caminho – por exemplo, no afastamento da inquirição lógica e em direção à hermenêutica da facticidade no período de 1917 a 1919; na virada em direção ao encontro com Aristóteles, e depois com Kant, em meados de 1920; na adesão à linguagem da ‘existência’, anterior à publicação de Ser e Tempo. Há, porém, uma virada mais particular e significativa que ocorre nos anos 1930, que se refere à concepção e compreensão totais do pensamento de Heidegger como tal. Esta virada refere-se diretamente àquela que já aparece no plano de Ser e Tempo – a ‘virada’ da temporalidade do ser-ai para a temporalidade do ser, que ocorreria na mudança da Divisão 2 da Parte 1 para a Divisão 3, e daí para a conclusão da obra na Parte 2.*”

Malpas completa mais adiante: “*(...) a viravolta se refere à mudança no pensamento de Heidegger que tem seu início em 1930, com Sobre a Essência da Verdade (...), e que freqüentemente se considera ter alcançado seu auge em 1936, coma escrita do maciço Contribuições à Filosofia (que Heidegger concluiu em 1938, mas reteve para publicação). O ano de 1936 certamente marca um importante ponto de mudança do pensamento de Heidegger – marca, em particular, o aparecimento da idéia de ‘evento’, o ‘Ereignis’, que domina o pensamento tardio de Heidegger (...) – mas há também um sentido significativo no qual o modo de pensar que é inaugurado em Contribuições à Filosofia, em 1936, não se torna inteiramente claro até meados de 1945, com Sobre o ‘ Humanismo’ e as obras que se seguiram, e a este respeito é significativo que Heidegger tenha publicado muito pouco, embora de forma alguma inativo, na década que vai de 1936 a 1946. Assim, pode-se também considerar a viravolta como realmente compreendendo dois movimentos: o primeiro ocorrendo entre aproximadamente 1930 e 1936, entre Sobre a Essência da Verdade e Contribuições à Filosofia, e o segundo entre 1936 e meados de 1945, entre Contribuições à Filosofia e Sobre o ‘Humanismo’. O primeiro período contempla o trabalho sobre a problemática apresentada em Ser e Tempo e o segundo, a articulação da estrutura inaugurada em Contribuições à Filosofia, agora reorientada.*”

Se se compreende o “projeto” nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa, então se o toma como a produção da subjetividade e não se pensa como a “compreensão do ser”, no âmbito da analítica existencial do “ser-no-mundo”, unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ecstática com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*, p.39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.¹⁹⁰

A intenção de levar a cabo uma viravolta já estava, portanto, presente no projeto mesmo de *Ser e Tempo*, o que atesta o fato de que esta não poderia ser, de forma alguma, caracterizada como um momento de ruptura no pensamento de Heidegger, podendo então ser considerada num duplo modo: como uma viravolta prevista pelo próprio autor, já no interior de *Ser e Tempo* – que envolveria uma mudança de foco da temporalidade do *Dasein* para a temporalidade do ser – e, simultaneamente, como o progressivo afastamento de Heidegger da forma de abordagem da questão do ser tal como esta é realizada nas obras da década de 1920, sem que isso implicasse em qualquer mudança significativa de ponto de vista, como ele mesmo esclareceu. Mas resumir assim a chamada *Kehre* dos anos 30 seria incorrer numa simplificação extrema. Seu caráter de viravolta envolve, como foi dito, claras transformações no tratamento da questão do ser, e faz-se necessário aqui considerar algumas das circunstâncias que exigiram estas transformações. Estas serão apresentadas de forma bastante sucinta e desenvolvidas, oportunamente, ao longo deste capítulo.¹⁹¹

Um dos aspectos mais evidentes da viravolta já foi apontado pelo próprio Heidegger na citação anterior: a nítida transformação de sua linguagem. Em *Ser e Tempo*, o autor

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin – *Sobre o “Humanismo”*, in *Os Pensadores*, vol. XLV, tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.354, doravante referido como SH.

¹⁹¹ Daniela Vallega-Neu, em sua obra *Heidegger’s Contributions to Philosophy: an Introduction* (Indianápolis: Indiana University Press, 2003, p.8), identifica três “campos temáticos” que, em sua opinião, desempenharam um papel primordial na *Kehre*. Por sua indiscutível importância, desenvolverei aqui os três tópicos citados pela autora, a estes acrescentando ainda a crescente relevância do tema da *verdade*.

ainda fazia uso de termos próprios às noções metafísicas, como de “transcendência”, “horizonte”, “condição de possibilidade”, dentre outras. A questão da linguagem, no entanto, quando pensada em termos de uma autêntica inflexão no pensamento, não poderia se resumir à mera substituição de palavras: como observa Ernildo Stein, “*as palavras-chave de Ser e Tempo tomam sentidos mais amplos*” e “*grande parte das reflexões parece mergulhar na esfera nebulosa do mito.*”¹⁹² A proximidade da linguagem poética é cada vez maior, evidenciando uma substancial transformação tanto na forma quanto na concepção mesma da linguagem e da poesia em seus últimos escritos. A estas se associa um segundo aspecto desse momento de transição, que vem a ser a profunda influência da poesia de Friedrich Hölderlin sobre o pensamento de Heidegger, presente na elaboração de alguns de seus conceitos mais expressivos cunhados neste período, como, por exemplo, o conceito de *terra* como contraparte ao de mundo – dominante em *Ser e Tempo* – e no tratamento das idéias de *terra natal* e do *sagrado*. Além de Hölderlin, Heidegger encontrará em Rilke e Trakl um material poético extremamente fecundo para suas interpretações.

De uma abordagem fenomenológica do *sentido* do ser nos moldes de *Ser e Tempo*, Heidegger volta-se então para uma fenomenologia hermenêutica como pensamento mesmo do ser, de sua *verdade*, *história* e *linguagem*: estas talvez possam ser consideradas as referências norteadoras do olhar retrospectivo que caracteriza esse movimento de seu pensar, e que nos conduzem à segunda das três formulações que demarcam seu caminho filosófico, tal como ele mesmo o interpretou na citação que abre o presente capítulo. Neste, abordarei apenas alguns aspectos que considero os mais significativos no que concerne ao tema desta investigação. Estes vêm a ser a reconsideração, por Heidegger, de alguns conceitos espaciais do pensamento grego em *Introdução à metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*), de 1935; a nova e fundamental elaboração do problema do espaço em *A origem da obra de arte* (*Der Ursprung der Kunstwerkes*), de 1936, envolvendo o conceito de verdade como acontecimento e, finalmente, *Sobre a Sistina* (*Über die Sixtina*)¹⁹³, de 1955, que retoma algumas das questões levantadas na obra anterior. Buscarei mostrar como, neste momento, a *topologia do ser* já começa a se configurar, e as concepções

¹⁹² STEIN, Ernildo – *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p.301.

¹⁹³ Texto que integra a coletânea *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910 – 1976).

heideggerianas de espaço e lugar vêm se apresentar sob uma nova perspectiva e em toda a sua essencialidade.

1. *Introdução à Metafísica e os primórdios de uma topologia do ser*

1.1— *Plenitude e limite*

*Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?*¹⁹⁴ Aquela que é tida por Heidegger como a questão fundamental da metafísica, já colocada antes por Leibniz e Schelling, dá início ao curso por ele ministrado na Universidade de Freiburg no verão de 1935, e que teve sua primeira publicação em 1953 sob o título de *Introdução à Metafísica*. Ao retomar “a primeira de todas as questões”, Heidegger inicia seu movimento de retorno às origens do pensamento sobre o ser, na contracorrente de um crescente esquecimento deste, por ele identificado à própria história da metafísica. A experiência de desenraizamento perpassa todo o pensamento de Heidegger e, neste momento, a Grécia surge como um contraponto crítico para se reconsiderar todo o pensamento ocidental. Prosseguindo num caminho preparado por *Que é Metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*), de 1929, Heidegger vai, em 1935, examinar os modos como, no decorrer desta história, o ser se fez acessível ao pensamento ocidental a partir de sua origem nos primórdios do pensamento grego, de onde Heidegger tenta resgatar aquela que ele compreende como a “*experiência originária*” do ser. Mas não apenas isto: era igualmente necessário pensar seus *limites*.

¹⁹⁴ *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*, em: HEIDEGGER, Martin - *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1983, p.3, doravante referido como EM. A citação acima consta na edição em português, *Introdução à Metafísica*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1999, p.33, doravante referido como IM.

Embora não se possa encontrar, em *Introdução à Metafísica*, um tratamento mais detido do espaço ou da espacialidade especificamente – como os que foram desenvolvidos em *Ser e Tempo* e outros escritos da década de 1920 –, o que torna esta obra essencial no contexto desta tese são os claros sinais de mudança na forma de tematização do espaço, valorizando certos conceitos antes secundários, como os de *physis*, *lugar* e *limite*, por exemplo, quando começa a ficar evidente a busca, ou mesmo a necessidade, da elaboração de uma *topologia* do ser. Se em *Introdução à Metafísica* estas questões ainda permanecem problemáticas, marcadas por contradições internas e imprecisões conceituais, por outro lado algumas formulações já iniciadas anteriormente crescem em importância e refinamento, tornando-se mais sutis e abrangentes. Neste sentido, uma das transformações mais significativas concerne, como foi dito, ao conceito de *lugar*, em especial do “lugar” do próprio *Dasein*, ou, mais precisamente, do *Dasein* como *o lugar*, transformação que é expressa por Heidegger nos seguintes termos:

A questão sobre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sobre quem é o homem. (...) Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sobre o ser do homem é determinada *exclusivamente* pela questão do *Ser*. Nela há de se conceber e fundamentar a essencialização do homem segundo a indicação oculta no princípio, como *lugar* (“*als die Stätte*”), de que carece o Ser para a sua abertura. O homem é a estância (*sistência*) em si mesma aberta (*ex*). (“*Der Mensch ist das in sich offene Da*”). Nela o ente in-siste e se põe em obra. Daí dizemos: o ser do homem é, no sentido rigoroso da palavra “*ex-sistência*” (*Dasein*). É na essencialização da *ex-sistência* entendida, como tal estância da abertura do Ser (“*als solcher Stätte der Seinseröffnung*”), que se deve fundar originariamente a perspectiva para a abertura do Ser.¹⁹⁵

Aqui, Heidegger não mais restringe o termo “lugar” a uma simples referência ao “entorno” de um *Dasein* em sua lida cotidiana: a abertura do ser e os acontecimentos

¹⁹⁵ EM, p.214 / IM, p.226 (as expressões no original, entre parênteses, não constam na edição brasileira). Penso que será oportuno observar aqui os usos que Heidegger faz de palavras para designar “lugar”. Michael Inwood, em seu *Dicionário Heidegger*, p.49, identifica quatro termos usados pelo filósofo: “1. *Ort* é usada para as posições das coisas no espaço como concebidas pela física matemática (ST, 91 sobre a *res extensae* de Descartes) e também metaforicamente, p.ex. o lugar ou “local” da verdade (ST, 226). 2. *Platz* é usada para o “local” *apropriado* de /para alguma coisa: “O Platz é sempre o ‘aqui’ e ‘lá’ determinados a que *pertence* um instrumento” (ST, 102). 3. *Stelle*, “ponto, posição”, é usada, como *Ort*, para a posição de algo no espaço concebido geometricamente. 4. O mais elevado, *Stätte*, “sítio”, raramente ocorre em ST, mas é importante mais tarde como o “sítio” de um acontecimento decisivo na história do ser (cf. ST, 388: *Kultstätte*, “sítio de um culto”). A “*polis* grega é o sítio da história [*Geschichtsstätte*], o aí no quale *para* o qual a história acontece” (IM, 117/128).”

essenciais de sua história demandam *seu* lugar, no sentido mais elevado do termo. A essência do homem é concebida a partir do fato de *ser ele mesmo lugar*, o *aí* do ser, um “ser” para o qual Heidegger atribui uma função original verbal, verbo este que só posteriormente teria sido substantivado: “ser”, como verbo, significa, efetivamente, “viver, surgir, permanecer” (“*leben, aufgehen, verweilen*”).¹⁹⁶ É importante observar que a palavra “lugar” não é usada metaforicamente, mas guarda, necessariamente, seu sentido espacial “original”. Ser, viver, desabrochar, surgir, permanecer: para que essas palavras não caiam numa total abstração, intangíveis como um vapor, “*como poças de nuvens ao sol*”, é preciso haver um lugar para seu acontecer.

A centralidade da História, em *Introdução à Metafísica*, não aponta para uma primazia da temporalidade, como pode a princípio parecer. O resgate da importância e da natureza do *onde* desse acontecer histórico se faz sentir de forma decisiva. O momento histórico em que a própria obra foi escrita levava a uma profunda reflexão neste sentido: o Nazismo assumira o poder dois anos antes, numa Alemanha decadente e talvez, para Heidegger, ansiosa por “um novo começo”. O envolvimento de Heidegger com o Nacional Socialismo repercutiu em algumas de suas interpretações dos temas envolvidos na questão aqui proposta, como ficará evidente no decorrer deste capítulo. Sem pretender acompanhar passo a passo a reflexão sobre o ser levada a cabo ao longo desta obra, destacarei dela apenas os temas de fundamental importância para os objetivos desta tese. Neste sentido, o tópico que se segue será estruturado em três momentos: em primeiro lugar, a retomada por Heidegger de alguns importantes conceitos espaciais do mundo grego; em segundo, a consideração do conceito de *physis* neste novo contexto, que abrirá caminho para uma nova visão da natureza e, finalmente, sua reflexão sobre a *polis* como lugar do acontecer da História do ser. Penso que a escolha destes três momentos irá também fundamentar e fornecer elementos para uma compreensão mais plena de certas elaborações de crucial importância desenvolvidas, posteriormente, em *A Origem da Obra de Arte*.

¹⁹⁶ EM, p.76 / IM, p.98.

1.2- Resgatando a experiência espacial do mundo grego: *chōra*, *topos* e *peras*

Uma alusão direta ao problema que envolve a relação entre os conceitos de espaço e lugar é encontrada em *Introdução à Metafísica* no interior de uma investigação sobre a palavra “ser” – intitulada *Sobre a gramática e a etimologia da palavra “ser”* (*Zur Grammatik und Etymologie des Wortes “Sein”*) – quando Heidegger, em seu movimento de retorno aos primórdios do pensamento grego, tenta resgatar na experiência da linguagem uma compreensão mais originária do ser. A questão do espaço surge no decorrer de uma reflexão acerca do sentido da expressão grega *egklisis paremphantikos*, que, segundo o autor, indicava a compreensão grega do ente como *o consistente*, o que se apresenta ou aparece. Heidegger volta-se, então, para uma passagem do *Timeu* onde o termo é usado por Platão ao discorrer sobre o *devir* – ou sobre o *vir a ser* –, processo no qual estão envolvidos três gêneros de ser: 1. “o que devém”; 2. “aquilo em que devém, isto é, o meio em que se desenvolve o devir” e 3. “aquilo do qual o que devém retira o molde da adequação”.¹⁹⁷ O primeiro, o que devém, é o criado, o sensível, mutável e movente, que toma por modelo o terceiro, o inacessível aos sentidos, imutável, eterno e indestrutível, sempre idêntico a si mesmo. O segundo, o *meio*, ou o “onde” de tal devir, é a instância na qual Heidegger se detém em sua análise. Esse fato já é, por si só, significativo. A importância atribuída por Heidegger ao *onde* deste *vir a ser* é assim explicitada num comentário sobre o *Timeu*:

¹⁹⁷ EM, p.70 / IM, p.94.

Para se esclarecer o significado de *paremphaino* deve-se considerar o item dois. Aquilo em que uma coisa devém é o que chamamos “espaço” (“*Raum*”). Os gregos não possuem nenhuma palavra para dizer “espaço”. Isso não é um acaso. Fizeram a experiência do que é espacial não a partir da *extensio*, mas do lugar (*aus dem Ort*) (*topos*), como *chora*. *Chora* não significa nem lugar nem espaço e sim o que é tomado e ocupado pelo que está em si mesmo. O lugar pertence à própria coisa em si mesma. As diversas coisas, cada uma tem seu lugar próprio. Dentro desse “espaço” caracterizado pelo lugar (*in diesen örtlichen “Raum”*), se coloca o que devém e desse mesmo “espaço” local é retirado e extraído. Para isso ser possível, o “espaço” deve ser desprovido de qualquer aspecto que pudesse assumir de outra parte. Com efeito, se se assemelhasse a qualquer uma das modalidades de aspecto que nele ingressam, não poderia possibilitar, de vez que recebe formas de essência em parte opostas, em parte muito diversas, a realização perfeita do modelo, deixando aparecer seu próprio aspecto. (...) Aquilo em que as coisas que devém, são postas, não pode oferecer um aspecto de um visto próprio. (A indicação desse lugar do *Timeu* não pretende apenas esclarecer a copertinência (*die Zusammengehörigkeit*) entre *paremphaino* e *on*, do comparecer e ser, como consistência. Visa também aludir que pela filosofia platônica, isto é, na interpretação do ser como *Idea*, se prepara a transformação da Essencialização do lugar (*topos*) e da *chora* no espaço determinado pela extensão. *Chora* não pode significar: o que se aparta de todo particular, o que se desvia para uma parte, a fim de precisamente desse modo admitir outra coisa e lhe “dar lugar”? (*und ihm “Platz macht”?*))¹⁹⁸

É importante observar, neste breve trecho, a importância que as noções de espaço e lugar começam a ganhar no pensamento de Heidegger e isto rigorosamente dentro do contexto da questão do ser. A palavra alemã “*Raum*” já ultrapassa aqui o sentido estritamente teórico que possuía em *Ser e Tempo*, passando a envolver o próprio âmbito do vir a ser de tudo o que é, o *espaço* da manifestação do ser. No decorrer do texto, porém, fica claro o caráter ainda pobre e derivado que o conceito mesmo de espaço continua a receber, tanto que a palavra é posta entre aspas, atestando que aquilo a que o autor se refere não corresponde exatamente à compreensão usual daquele. Segundo Heidegger, a concepção de algo como o “espaço” teria sido possível, para os gregos, apenas *a partir* da experiência prévia dos diferentes “locais” que se configuravam. A intenção desta análise, como o próprio autor esclarece, é dupla: primeiramente, sublinhar o co-pertencimento entre o ser e o manifestar-se *como* consistente e, por fim, mostrar que a concepção do ser como *idea* teria levado à transformação (*die Umbildung*) da essência mesma do lugar (*topos*) e da *chōra* – denominação platônica para o “receptáculo” mais original de toda a criação – num espaço concebido como mera extensão, abrindo caminho para a concepção do espaço tal como esta se deu no período moderno.

¹⁹⁸ EM, pp.70-71 / IM, p.94.

A crítica que Heidegger dirige à metafísica platônica poderia ter dado início a uma auspiciosa reflexão sobre este tema, mas a afirmação de que os gregos não possuíam uma palavra para expressar “espaço” pelo fato de que não o experimentaram como *extensio*, e sim a partir da percepção de lugares particulares, aponta para uma leitura na qual parece estar também implícito que o problema de Heidegger em seu lidar com o conceito de espaço deve-se, em grande parte, ao fato de que ele próprio ainda o associa a algo tão impalpável quanto a *extensio*, salvando apenas a noção de lugar. Ambos os conceitos ainda permanecem envoltos numa certa obscuridade, potencializada por problemas inerentes à própria obra em questão: *Introdução à Metafísica* é, como afirma Edward Casey ¹⁹⁹, uma obra que não raro pensa contra si mesma e na qual fica evidente a abordagem problemática de Heidegger tanto no que diz respeito à política quanto às questões espaciais, como será visto no decorrer deste tópico. Trata-se de um texto que, ainda segundo Casey, carrega em si sua própria desconstrução. Nele, porém, se encontram traços essenciais das transformações por que passou o pensamento de Heidegger naquele momento e, precisamente por este motivo, me proponho investigar aqui algumas questões que ainda permanecem abertas.

Como fica evidente na citação anterior, os conceitos gregos de *chōra* e *topos* convergem, ambos, para a concepção heideggeriana de *lugar*. Sem incorrer na imprecisa, porém freqüente, associação de *topos* ao lugar e *chōra* ao espaço, Heidegger permanece interessado, antes de tudo, na idéia de lugar, com nítida influência aristotélica. Heidegger afirma que *chōra* é uma instância tal que escapa às definições usuais de espaço e lugar, é um *onde* que não pode ser compreendido num sentido estritamente espacial ou local. O significado de *chōra*, porém, abarca certamente uma dimensão espacial, não como *extensio*, mas sem se deixar tomar, tampouco, como um sinônimo de *topos*. *Chōra* é comumente traduzida como “terra”, “área” ou “espaço”, e no *Timeu*, é designada como “o Receptáculo”, “o guardião de todo Devir.” ²⁰⁰

Segundo Francis Cornford, Platão vai gradativamente elucidando a natureza “*obscura e difícil*” deste Receptáculo e de seus conteúdos – natureza esta mais complexa que a do espaço geométrico –, sendo que o próprio termo “espaço” aparecerá apenas na

¹⁹⁹ Cf. Casey, E. – *The Fate of Place – a Philosophical History*, p.246.

²⁰⁰ A versão do *Timeu* usada aqui é a que foi traduzida para o inglês e comentada por Francis M. Cornford, em sua obra *Plato's Cosmology: the Timeus of Plato*. Nova York, The Bobbs-Merrill Company.

conclusão do relato de Platão. Para este, as formas, ou “cópias”, do mundo sensível, não sendo auto-suficientes, precisam do “*suporte de um meio, tal como um reflexo requer um espelho que o retenha*”.²⁰¹ O Receptáculo – como o *meio*, aquele que acolhe toda transformação, todo vir a ser e tudo o que “aparece” – tem, ele mesmo, um modo de ser estável e permanente. Ao contrário dos entes que se transformam incessantemente, ele perdura: é o imperecível “*no qual*”, onde todo o perecível perfaz seu ciclo. É importante observar que a matriz platônica não se identifica à matéria, não constituindo *a partir de si* mesma os entes materiais que a habitam. Destituído de aparência visível e de qualidades próprias, o Receptáculo não pode ser apreendido pelos sentidos, assemelhando-se, em certa medida, ao inteligível. Na passagem do *Timeu* evocada por Heidegger, onde Platão distingue os três gêneros de ser, o espaço é, por fim, mencionado. Diz Platão:

O terceiro é o Espaço, que é eterno, não admitindo destruição, proporcionando uma situação para todas as coisas que vêm a ser, mas não sendo ele mesmo apreendido pelos sentidos e sim por um tipo de razão espúria e dificilmente um objeto de confiança.²⁰²

Ainda que eterno e indestrutível, o espaço não possui, em Platão, mesmo status das formas ideais, mas é alcançado por uma compreensão não genuinamente racional, ou por “*um tipo de pensamento inautêntico*”, como diria Gadamer,²⁰³ situando-se numa espécie de “*zona intermediária*” entre o sensível e o inteligível. Como coloca Cornford, “*o espaço é antes um fator do mundo visível, e, contudo, é eterno e imperecível, podendo ser apreendido apenas pelo pensamento.*”²⁰⁴ Embora permaneça invisível, o Receptáculo não é um mero vazio ou mesmo destituído de lugares: nele os entes encontram cada qual seu “*onde*”, aparecem *em algum local* deste, num *topos* determinado. A relação entre *topos* e *chōra* é assim resumida por Edward Casey:

²⁰¹ *Ibid.*, p.177.

²⁰² *Ibid.*, p.192, tradução minha.

²⁰³ GADAMER, Hans-Georg – *Idea and Reality in Plato's Timaeus* (1974), in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tradução de Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980, p.174.

²⁰⁴ Cf. Casey, E. – *The Fate of Place – a Philosophical History* p.193, tradução minha.

Contudo, a própria ação da *chōra* – seu violento mover-se – tem o efeito de agrupar as quatro “espécies” ou “poderes” elementares em quatro “regiões” (*chōrai*), no interior das quais “lugares” particulares (*topoi*) surgem: por estar tomada por poderes que não eram nem semelhantes nem igualmente equilibrados, não havia, no princípio, nenhuma estabilidade em qualquer de suas regiões; mas ela era, em todo lugar, balançada irregularmente e sacudida por estas coisas, e, em seu movimento, por sua vez, as agitava. E estes, assim movidos, eram perpetuamente separados e carregados em diferentes direções (...). “Lugar” (...) traduz *topos*, isto é, o ponto determinado onde corpos (*sōmata*) vêm residir, uma vez que foram atirados juntos, como corpos numa mesma região.

O que é o final do relato para Platão – o calmo resultado de uma tumultuada cosmogonia – é o começo da história para Aristóteles, que faz do *topos*, e não da *chōra*, sua preocupação fundamental. No livro IV da *Física*, Aristóteles, comentando Platão, identifica a *chōra* com a *hýlē* [matéria, substância], e faz a reveladora asserção de que, em seus ensinamentos esotéricos, Platão “declarou que lugar e espaço eram a mesma coisa”.²⁰⁵

A indistinção platônica entre os conceitos de espaço e lugar, diferença esta que foi também negligenciada no período moderno, é recusada por Aristóteles, para quem o *topos*, ou lugar, se difere e se sobrepõe em relação ao espaço. É ao *topos* aristotélico – somente a partir do qual o espaço pode ser considerado – que a concepção heideggeriana de lugar se remete. Embora este fato reafirme a condição problemática do conceito de espaço em Heidegger, assegura-lhe também o mérito de recolocar essa discussão fundamental, já iniciada em *Ser e Tempo* e agora repensada em seu contexto grego original.

Trazido de uma cosmogonia de traços míticos, no *Timeu*, para o âmbito da *Física*, em Aristóteles, o *topos* é então concebido como o continente de tudo o que é, tendo, portanto, precedência ontológica sobre o ser e o vir a ser. Algo como o “espaço” ou a *chōra*, embora distintos do *topos*, não podem ser pensados separadamente deste, como uma vasta extensão independente que, num segundo momento, se configuraria em diferentes “locais”. Aristóteles faz uma analogia do *topos* com um vaso, que tem tanto a possibilidade de conter algo como o *poder de reunir* coisas em seu interior. Estas recebem seus limites não apenas a partir de sua forma própria como também por obra do próprio vaso, como o limite daquilo que as circunscreve. É este último que determina seu *onde*. A imperfeição da

²⁰⁵ CASEY, Edward – *Smooth Spaces and Rough-Edged Places: The Hidden History of Place*, in *Review of Metaphysics*, 51 (1977), 267-96.

analogia, para Aristóteles, recai sobre o fato de que um vaso pode mudar de local, mas um lugar não. “*Isto é o lugar: o primeiro imutável limite (peras) daquilo que circunda.*”²⁰⁶

Como aponta Casey, uma crucial diferença entre *topos* e *chōra* fica evidente aqui: a *chōra*, ainda que abrigue lugares e regiões, é essencialmente receptiva e desprovida de qualquer *poder* configurador sobre os entes que nela se encontram, os quais recebem sua delimitação e aspecto a partir das formas ideais e da ação do Demiurgo concebido por Platão no *Timeu*. O *topos* aristotélico, ao contrário, já detém em si, ativa e independentemente, este poder delimitador, por seu modo de conter circundante. “*O limite é ingrediente ao lugar desde o início – na verdade, como o início de um mundo natural ordenado – e não é imposto por um agente ordenador externo*”, afirma Casey.²⁰⁷ Mas esses limites não são providos apenas pelo que limita, mas, da mesma forma, por aquilo que é então limitado. O co-pertencimento entre uma coisa e seu lugar, tematizado por Heidegger em *Ser e Tempo*, encontra um fundamento consistente na concepção do *topos* em Aristóteles, para quem os limites de uma coisa são definidos não apenas por sua forma própria, mas também por seu estar circundada por uma potência configuradora chamada “lugar”, que sofre, por sua vez, a ação da forma, ou o limite, inerente à coisa que contém. *O limite – em seu duplo acontecer pelo trabalho conjunto do continente e do contido – é o que, em última instância, vincula o que devém ao onde de seu manifestar-se.*

Voltando a *Introdução à Metafísica*, ecos das palavras de Aristóteles podem ser claramente identificados numa elaboração fundamental de Heidegger:

(...) Esse estar erguido sobre si mesmo, o vir e permanecer num *tal estado* é o que os gregos entendem por Ser. O que dessa maneira chega a uma consistência e assim se torna *consistente* em si mesmo (*in sich ständig*), instala-se livremente e por si mesmo dentro da necessidade de seus limites, *peras*. O limite não é nada que de fora sobrevém ao ente. Muito menos ainda uma deficiência no sentido de uma restrição privativa. O manter-se, que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. Daí ser um caráter fundamental do ente o *telos*, que não diz nem finalidade nem meta ou alvo e sim “fim”. Mas “fim” não é entendido aqui no sentido negativo, como se uma coisa não já continuasse e sim findasse e cessasse de todo. “Fim” é conclusão no sentido do grau supremo de plenitude. No sentido de per-feição. Pois bem, limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser (*Genze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu sein beginnt.*). (...) O que se põe em seus limites, integrando-os em sua perfeição e assim se mantém, possui forma (*Gestalt*), *morphe*. A forma,

²⁰⁶ ARISTÓTELES – *Física*, 212^a 20-21.

²⁰⁷ Cf. Casey, E. – *The Fate of Place – a Philosophical History*, pp.55-56.

entendida como os gregos, retira sua Essencialização de um pôr-se-a-si-mesma-dentro-dos-limites (*Sich-in-die-Grenze-her-stellen*).²⁰⁸

O ser de um ente principia, torna-se consistente, se perfaz e permanece precisamente *em* seu limite: este detém sua nitidez como aquele que é. O ente que então vem à consistência não recebe, de antemão, seu limite, mas ele mesmo o faz, isto é: existindo, delimita-se. A inegável idéia de processo aí implícita parece indicar que este limite, não obstante sua nitidez, possui movimento, modifica-se. O “fim” – que em *Ser e Tempo* aludia à finalidade de uma coisa, o seu *ser-para* algo, ou à finitude do *Dasein*, como *ser para* a morte – continua aqui a apontar para aquilo que é “o grau supremo de plenitude” de um ente. Aqui, porém, esta suprema plenitude significa um “fim” de outra sorte: não é a finalidade nem o findar, mas a conclusão como per-feição. O conceito de limite é capaz de acolher em si o início e o fim do ser de um ente, sem que isso implique em qualquer antagonismo. A forma de um ente é o resultado desse delimitar-se e perfazer-se do ser que se apresenta como consistente. O ser e seu *topos* encontram-se, assim, intimamente ligados por seus limites. Mas se, por um lado, esses limites não lhes são concedidos, mas conquistados, o lugar, ao que parece, é uma doação, como indicam as já citadas palavras de Heidegger: *chōra não pode significar: o que se aparta de todo particular, o que se desvia para uma parte, a fim de precisamente desse modo admitir outra coisa e lhe “dar lugar”?* (*und ihm “Platz macht”?*)²⁰⁹. Um lugar é sempre determinado, ou “particularizado” por suas características. O que se aparta de todo particular para poder, então, “dar lugar” certamente é algo que não é, em si mesmo, lugar. Esta questão, que busca um possível significado para *chōra*, permanece em aberto no texto de Heidegger e minha intenção aqui não é outra senão a de mantê-la aberta e viva.

Neste momento, começa a se delinear, no pensamento de Heidegger, um caminho inevitável para o prosseguimento de sua pergunta fundamental pelo ser. A pergunta e o

²⁰⁸ EM, pp.64-65 / IM, pp.87-88.

²⁰⁹ EM, pp.70-71 / IM, p.94.

caminho são, afinal, uma e a mesma coisa, delimitando-se mutuamente no traçado de seu curso. Este demandará para si uma forma de abordagem adequada: uma topologia do ser.

1.3 – O incessante e auto originado vir à manifestação: o Ser como *physis*

Este ser que se mostra como consistente e claramente delimitado apenas *é*, como tal, quando trazido à manifestação, ou seja, quando desabrocha e abre-se. Assim manifesto, permanece. A força que de si mesma gera esse duplo movimento – de surgir e perdurar – do ser, Heidegger identifica ao termo grego *physis* que, segundo ele, teria tido seu sentido original enfraquecido quando a palavra, traduzida para o latim como “*natura*”, reduzira este conceito mais amplo à pura idéia de *natureza*. Esta última, por sua vez, constituiria uma instância já derivada do princípio mais originário, a *physis*, força que desencadeia todos os fenômenos naturais sem identificar-se – ou limitar-se – a estes. O Ser, neste início do pensamento grego, é então “*concebido como a consistência do que está na luz, isto é, do aparecer*”, como define Heidegger.²¹⁰ O Ser é, simultaneamente, o ato mesmo de aparecer e a aparência que perdura e, dessa forma, se revela e descobre. Nele, seu ser *como aparência* não é menos essencial ou menos poderoso do que como revelação. Mas a aparência (*der Schein*), que traz o ente à luz, é também e dissimulação, engano e ilusão. A interpretação do Ser como *physis* abarca também estes dois movimentos, inseparáveis e antagônicos, de sua verdade: o mostrar-se e o encobrir-se. Juntos, ser, revelação e aparência descrevem, como diz Heidegger, os limites do tríplice mundo onde o homem se move. Em *Introdução à Metafísica* a larga extensão desses limites é assim expressa:

²¹⁰ EM, p.116 / IM, p.135.

A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável.

Os gregos não experimentaram, o que seja a *physis*, nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão deste desvelamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa vigor reinante que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Entstehen*), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.²¹¹

Na interpretação heideggeriana, a potência criadora denominada *physis* – que desencadeia o processo de vir a ser, o consoma e sustenta – é uma e a mesma não apenas para aquilo que se restringe à existência no âmbito da natureza, mas igualmente o que impulsiona a existência histórica. A *physis* se mostra ainda como a instância na qual a unidade do humano e do divino – e seu comum operar – é algo tão natural e incontestável quanto a existência da terra e do céu, num vital face a face que os determina, precisamente, como terra e firmamento. É importante registrar esta alusão aos deuses: ela marca a saída do pensamento de Heidegger de uma esfera restrita aos acontecimentos do mundo circundante e aí percebe igualmente a dimensão do divino, ainda que estes mesmos deuses não escapem a um Destino que os submete, tal como aos homens.

Essencial nesta passagem é também a afirmação de que a compreensão da *physis* constituiu, para os gregos, uma experiência concedida pela *poesia* e pelo *pensamento*, ou seja, uma experiência da ordem da linguagem. O aparecer do ente consistente é um fato, simultaneamente, espacial – por ser ele aparente, tangível – e lingüístico, uma vez que este só poderia ser apreendido *na* linguagem. Essas duas dimensões se mostram aqui como constitutivas de um único e mesmo evento, sendo, neste sentido, indissociáveis. A linguagem, como “substância” tanto da poesia quanto do pensamento, é aquela que possibilita a compreensão desta força criadora original desencadeadora do aparecer dos entes, aquela que tudo traz à luz.

Tal vir à luz é marcado, no entanto, por uma tensão entre dois movimentos opostos – de aparecimento e encobrimento – inerentes à própria *physis*. Essa tensão já fora identificada por Heráclito, no fragmento 123, “*physis kryptesthai philei*” (na tradução de

²¹¹ EM, p.17 / IM, p.45.

Heidegger, “o Ser tem, em si, a inclinação para ocultar-se” [“*Sein neigt in sich zum Sichverbergen*”])²¹², fragmento que é evocado em *Introdução à Metafísica*. O comentário de Heidegger sobre o fragmento 53, contudo, expõem aspectos de seu próprio pensamento que irão ecoar não apenas em importantes escritos posteriores, como *A origem da obra de arte*, mas também em suas elaborações sobre espaço e lugar. A passagem que se segue é especialmente significativa neste sentido:

O que Heráclito chama aqui *polemos*, é a disputa que vigora e impera antes de tudo o que é divino e humano. Não é de forma alguma uma guerra nos moldes dos homens. O embate, pensado por Heráclito, é o que faz com que o presente (*das Wesende*) se desdobre originariamente em contrastes. É o que possibilita ocupar na presença posição, condição e hierarquia. Nessa dis-posição (*Auseinandertreten*) se manifestam vácuos, distâncias e junturas (*Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen*). Na dis-posição (*Aus-einandersetzung*: discussão, polêmica, querela, luta) surge mundo. (A dis-posição não separa nem tão pouco destrói a unidade. Antes a institui. É princípio unificante. (*Logos*). *Polemos* e *logos* são o mesmo).

O embate a que se alude aqui é o combate originário. Pois é ele que faz com que nasçam, pela primeira vez, os combatentes. Não se trata de uma simples corrida entre qualidades meramente dadas (*Vorhanden*). O combate projeta e desenvolve o in-audito, o que até então ainda não foi dito nem pensado. Os criadores, i.é os poetas, pensadores e instauradores de Estado (*Staatsmännern*) suportam esse embate. Ob-jetam (*entgegenwerfen*) contra o vigor predominante o bloco da obra e para dentro dessa encaalam (*bannen*) o mundo, que assim se manifesta. Com as obras, o vigor imperante obtém consistência, se consolida no que está presente. Só então o ente vem a ser, como tal, como ente. Esse vir-a-ser do mundo (*Weltwerden*) é o que constitui propriamente a História. O embate, como tal, não apenas deixa surgir, mas também, e só ele, protege e conserva o ente em sua consistência. De certo, onde se extingue o embate, lá o ente não desaparece, mas o mundo se retrai. O ente já não se afirma (i.é não se conserva, como tal). Aí o ente é apenas achado. Torna-se um achado. (O perfeito (*das Vollendete*) já não é o que se estabelece dentro de limites (i.é que alcança a plenitude de sua forma) mas só o que está pronto e, como tal, à disposição de todo mundo. É objetivamente dado, onde não se instaura nenhum mundo. Ao invés, o homem põe e dispõe do disponível. O ente se converte em objeto, seja para a contemplação (aspecto e imagem) seja para a ação produtiva, como produto e cálculo. O que instaura mundo originariamente, a *physis*, decai e degrada-se em modelo de imitação e cópia. A natureza se transforma numa esfera especial, distinta da arte e de tudo que se pode produzir e planificar. ²¹³

Heidegger alude aqui a um *combate original*. Tendo precedência sobre tudo o que há, é anterior aos próprios combatentes, que a partir dele se instituem; é anterior à separação entre a terra e o céu, o humano e o divino. Aqui, o autor procura recuar àquilo que de mais originário se pode conceber: uma unidade primeira – ou o *logos* – que se

²¹² EM, p.122 / IM, p.140.

²¹³ EM, pp.66-67 / IM, pp.89-90.

desdobra, por si mesma, em contrastes e essencializações diversas *que se definem por seus limites*, e que se distinguem umas das outras e da própria unidade original. Esta unidade, porém, não se desfaz nos embates a partir dela gerados, mas estes são, antes, a própria condição de sua existência. Uma força intrínseca a este “*princípio unificante*” garante a permanência dessa unidade (*logos*), daí poder Heidegger afirmar que “ *polemos e logos são o mesmo*”. É interessante observar como, neste contexto, o autor alude ao surgimento de lugares – abismos, extensões, amplitudes – e lança mão de conceitos espaciais, tais como as idéias de distância e de juntura, por exemplo, deixando evidente que todo vir a ser necessita, simultaneamente, do vir a ser *de (e em) seu próprio lugar*. No que se manifesta o mundo, configuram-se já os seus locais. Reciprocamente, apenas nesta configuração de lugares é possível *dar-se mundo*.

O embate original permite que venha à luz o nunca dito, o nunca ouvido ou sequer pensado. Desdobra-se em combates entre forças contrárias que, nas mãos daqueles que são capazes de *criar*, de lhes dar *consistência*, aparecem então no dizer, no pensar e em outras tantas formas de instauração. A inclusão, dentre os criadores, dos instauradores de Estado é uma clara alusão a Hitler e à esperança de uma restauração da terra pátria. Poetas, pensadores e estadistas remetem também às autoridades do mundo grego antigo, para o qual Heidegger se voltava. Aqueles, dotados do poder de trazer à manifestação o ainda não manifesto, penetram o desconhecido, o silencioso e obscuro coração do embate e dali abrem caminho, através de suas obras, para a instauração de mundos, ou seja, para a instituição de novas referências e novos sentidos quando isto se faz necessário na História humana, ou melhor, *como* História humana. Mas nem mesmo a força gerada pelo combate original escapa à idéia de finitude que atravessa o pensamento de Heidegger: essa força pode enfraquecer e cessar, levando ao retraimento e à objetificação do que antes se afirmava em sua plenitude.

Antes de finalizar este tópico – *o Ser como physis* – recapitularei aqui seus pontos essenciais. Primeiramente, a meditação sobre esse tema em *Introdução à Metafísica* prepara terreno para uma nova abordagem da natureza no pensamento de Heidegger, que se consumará mais tarde em seus escritos em torno da poesia de Hölderlin, influenciando profundamente suas concepções de espaço, lugar e habitação. Em segundo lugar, o conceito de *physis*, conforme a leitura de Heidegger, envolve a unidade entre linguagem e aparecer

fenomênico – vinculado, portanto, ao seu *local* de manifestação –, unidade esta que, como buscarei demonstrar, guarda a chave para a compreensão da natureza do espaço em Heidegger. Em terceiro lugar, em seu discorrer sobre a *physis*, o autor reafirma e enriquece o fundamental conceito de *limite*, que articula a espacialidade efetiva, ou física, à idéia de uma topologia do ser. O pensar sobre a *physis* menciona também a presença dos deuses, que já começa a ser levada em consideração, e que estará constantemente presente nas meditações de Heidegger acerca do espaço em diversos escritos da década de 50, que serão abordados no capítulo 4 desta tese.

Finalmente, a compreensão plena do que vem a ser a *physis* acontece, segundo Heidegger, na unidade entre poesia e pensamento. Em *Introdução à Metafísica* já se encontram expressões como “...*neste pensar poetante*” (“...*in diesem dichtenden Denken*”), ou “...*um poeatar pensante dos gregos*” (“...*ein denkerisches Dichten der Griechen*”), que em 1947, em *Da Experiência do Pensar*, serão expressamente identificados à expressão “*topologia do ser*”, cunhada por Heidegger. E é este “*poeatar pensante dos gregos*”, evocado aqui pela leitura heideggeriana do primeiro coro da *Antígona*, de Sófocles,²¹⁴ que fornecerá material poético para algumas das mais instigantes e contraditórias páginas de *Introdução à Metafísica*: a interpretação da *polis* como o *lócus* da História do ser.

1.4 – O “*ponto de convergência de todos os caminhos*”: a polis como o lugar do acontecimento da História do Ser

²¹⁴ Ver Anexo 2 desta tese.

Dentre os termos gregos que neste retorno às origens inspiraram e direcionaram o pensamento de Heidegger, nenhum parece envolver mais diretamente o ser do homem que a palavra *polis*. Ao contrário da *physis* – que brota incessantemente de si e por si mesma, da qual não se pode apontar o início, posto que é essencialmente uma força auto desencadeada e independente de qualquer intervenção exterior –, a *polis* é obra humana: é fundada e vem à existência *com* o homem, e suas histórias se confundem. Falar da *polis* é falar de seus habitantes, construtores, artistas e governantes. O comentário sobre a *polis* no interior de *Introdução à Metafísica* encontra-se inserido numa reflexão sobre a existência humana que toma por base, como já foi dito, o primeiro coro da *Antígona*, de Sófocles. Uma importante “advertência” resume o âmago do interesse de Heidegger ao meditar sobre seus versos: “(...) não se trata, no poema, de uma descrição e caracterização dos diversos domínios da conduta do homem, qual ente dado entre outros entes. Trata-se do projeto poético de seu ser, edificado segundo suas possibilidades e limites supremos.”²¹⁵

Às idéias de “projeto” e de “possibilidades”, que marcam seu pensamento desde os tratados da década de 20, vêm somar-se agora outras, expressivas do novo momento: o projeto é *poético*, e as possibilidades caminham juntas com seus *limites*, como convém ao ser mortal e finito que é o homem.²¹⁶ Possuir limites significa: ter bordas, ter contorno, distinguir-se dos outros, estar situado, possuir início e fim, e, portanto história. No conceito de limite a textura formada pelas dimensões temporal e espacial da existência, que já vinha sendo urdida, começa a ganhar especificidade e consistência, uma vez que determinado acontecimento temporal demanda um lugar próprio para seu acontecer. O *estar situado* – condição essencial do *Dasein* em *Ser e Tempo* – é também, afinal, uma condição da própria História. E no que tange a temporalidade, à importância crucial atribuída à finitude em *Ser e Tempo* agrega-se agora o reconhecimento *da força do início*, força criadora e projetante que, na visão de Heidegger, ao propagar-se, vai progressivamente enfraquecendo sua superabundância original. E como ele mesmo diz, “o princípio é o que há de mais estranho

²¹⁵ EM, p.164 / IM, p.177.

²¹⁶ Uma frase de *Introdução à Metafísica* resume bem este fato: “Com a evocação desse vigor estranho que se impõe, a morte, o projeto poético do ser e da essencialização do homem estabelece seus próprios limites.” (EM, p.167 / IM, p.181).

e poderoso. O que lhe sucede não é progresso e evolução, mas aplainamento no sentido de simples propagação e alargamento.”²¹⁷

É fundamental que se observe aqui o fato de que, dentro deste movimento de retorno às origens do pensamento, a idéia de princípio – e não tanto a de finitude – guarda em si o que há de mais essencial em cada evento ou ser. Nele reside a força instauradora que irrompe através daqueles que são capazes de criar, de inaugurar o novo. Mas tanto essa força criadora quanto aqueles que dela fazem uso, para manifestar o ainda não manifesto, carregam consigo um nítido traço de estranheza – pelo necessário afastamento do que é usual e familiar – e até mesmo de violência. O homem é o que há de mais estranho sobre a terra e, criador que é, faz uso de uma violência aqui justificada por Heidegger, e de uma forma desconcertante quando se tem em mente o momento político em que a *Introdução à Metafísica* foi escrita. Mais uma vez, suas palavras nos remetem, inevitavelmente, ao poder do *Führer*:

A violência predominante é o caráter essencial do próprio vigor que impera (*Walten*). Onde esse irrompe, pode reter em si o seu poder subjugador. Todavia não se torna, por isso, mais inofensivo e sim *ainda* mais terrível e distante.

Outra vez, *deinon* significa o vigoroso no sentido daquele que usa o vigor da violência. Que não apenas dispõe de violência, mas instaura o vigor da violência.²¹⁸

Se a violência é um expressivo traço da existência que neste momento precisa ser registrado, a estranheza, porém, já está presente nas considerações de Heidegger desde *Ontologie*. Este importante tema reaparece em *Introdução à Metafísica* em diversos contextos, e aqui nos interessa especialmente aquele que o vincula ao comentário sobre a *polis*, calcado na leitura de Sófocles. “*Pondo-se a caminho por toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega ele [o homem] ao Nada*”: este verso, contido na segunda estrofe do primeiro coro da *Antígona*, dá início a esta reflexão, da qual a passagem que se segue é altamente representativa:

²¹⁷ EM, p.164 / IM, p.177.

²¹⁸ EM, p.159 / IM, pp.172-73.

Por toda parte o homem se abre caminhos. Atreve-se em todos os setores do ente, do vigor imperante que se impõe. E por isso se vê lançado fora de todo caminho. Somente deste modo se abre toda a estranheza daquele que é o que há de mais estranho. Não apenas por experimentar em toda a sua estranheza o ente na totalidade. Não só porque nela rompe, como aquele que instaura o vigor, o que lhe é familiar. Ele se torna em tudo isso o que há de mais estranho porque, estado em todos os caminhos em aporia²¹⁹, sem saída alguma, se acha expulso de qualquer referência. Se lhe corta toda a ligação com o familiar.²²⁰

O homem é aquele que *faz* seus caminhos. O ato de abrir seus próprios caminhos, contudo, já implica num permanente caminhar no desconhecido, penetrando o coração da estranheza. Aquele que constantemente se lança no não familiar, ainda que nele abrindo passagens e travessias, permanece, ele mesmo, sem caminhos: à sua frente está sempre um solo ainda não trilhado, a terra estrangeira, onde novas vias serão instauradas às custas de seu eterno permanecer “*fora de todo caminho*”. O homem que abre caminhos instaura, no mesmo gesto, novas referências, referências das quais nem mesmo poderia dispor. Para isso, por não mais se deixar guiar por referenciais familiares estabelecidos, ele acaba por permanecer “*expulso de qualquer referência*”. E assim ocorre pelo fato do homem “*afastar-se e sair dos limites que constituem (...) sua paisagem caseira e habitual*”.²²¹ No que se lança no desconhecido, “*ele abandona o lugar, ele se vai e se aventura na prepotência da maré de um mar sem lugares.*”²²² Abertos estes caminhos, eles não se perdem num traçado aleatório, mas se cruzam e convergem para aquela que reúne em si todos os caminhos: a *polis*, “*fundamento e lugar da existência humana*” (*der Grund und Ort des Daseins des Menschen selbst*). Na passagem que se segue, a interpretação heideggeriana do sentido da *polis* deixa clara sua amplitude e, de forma não menos evidente, com ela ganham força os sentidos de *espaço* e *lugar*. Diz Heidegger:

²¹⁹ Como esclarece Heidegger, “*a palavra poros significa travessia por... passagem para... caminho*” (EM, pp.160-61 / IM, p.174). *Aporos* (e daí “*em aporia*”) vem então a ser: *privado de caminhos ou passagens*.

²²⁰ EM, p.161 / IM, pp. 174-75.

²²¹ EM, p.160 / IM, p.174.

²²² EM, p.163 / IM, p.176.

A interpretação se completa na terceira palavra proeminente do verso 370: *hipsipolis apolis*. Essa palavra é formada do mesmo modo da anterior *pantoporos aporos* e se insere como ela no meio da antístrofe. Não obstante, se refere a uma outra dimensão do ente. Não evoca o *poros* mas a *polis*. Não se indicam todos os caminhos do domínio do ente, mas o fundamento e lugar da existência humana (*der Grund und Ort des Daseins des Menschen selbst*). O ponto de convergência e cruzamento de todos os caminhos, a *polis*. Traduz-se *polis* por Estado e Cidade-Estado. Essa tradução não atinge o sentido pleno da palavra. *Polis* quer dizer a localidade (*die Stätte*), a dimensão (*das Da*), em que, como tal, a existência (*Dasein*) expande seu acontecer histórico. A *polis* é o lugar histórico, o espaço *no qual, a partir do qual e para o qual* acontece a história (*Die polis ist die Geschichtesstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht.*). A essa dimensão histórica (*Zu dieser Geschichts-stätte*) pertencem os deuses, os templos, os sacerdotes, as festas, os jogos, os poetas, os pensadores, os governantes, o conselho dos anciãos, a assembléia do povo, o exército dos guerreiros, os navios. Tudo isso não pertence à *polis*, não é “político” por assumir uma relação com um homem de Estado, com um general, ou com os negócios do governo. Ao contrário, tudo aquilo é “político”, isto é, está na dimensão do acontecer histórico enquanto, por exemplo, os poetas são *somente* mas então realmente poetas. Quando os pensadores são *somente* mas então realmente pensadores. Quando os sacerdotes são *somente* mas então realmente sacerdotes, sendo os governantes *somente* mas então realmente governantes. *São*, porém, significa aqui: como os que instauram vigor e se tornam, assim, eminentes no ser Histórico como criadores e instauradores.²²³

Esta concepção da *polis* é, a meu ver, uma das mais vigorosas elaborações de Heidegger da complexa junção de tempo e espaço onde a fundamental participação da dimensão espacial recebe um justo reconhecimento. *Polis* é a “localidade”, o *aí*, onde a existência acontece *como* História. Os fatos não se dispersam em eventos avulsos e desconexos, mas ganham feição de História porque acontecem *onde* isso se torna possível, se efetivam num espaço próprio, o “lugar histórico” (*die Geschichtesstätte*) ao qual *pertence* aquilo que se pode resumir na palavra *mundo*. Mundo significa: inteligibilidade, ordem do sentido. Retirando aqui a ênfase da figura do estadista e identificando o “político” ao “histórico”, Heidegger concebe a *polis* como o lugar – específico e delimitado – onde a existência humana conquista para si tal plenitude de sentido. Diversas passagens de *A origem da obra de arte*, de 1936,²²⁴ tornam-se mais claras se lidas à luz do que havia sido colocado anteriormente em *Introdução à Metafísica*. Sobre este fato, J.M. Bernstein faz uma importante observação:

(...) em *Introdução à Metafísica* Heidegger concebe a *polis* como um lugar estruturalmente homólogo à obra da grande arte; ou melhor, se torna claro nessa obra que o que Heidegger estava considerando em sua explicação da grande arte em *A origem da obra de arte* era a *polis* grega: a

²²³ EM, pp.160-162 / IM, pp.174-175.

²²⁴ Esta obra será o tema do tópico 2 deste capítulo.

polis é a obra grega da grande arte. (...) A polis é o lugar da história, isto é, o lugar em virtude do qual uma comunidade tem uma identidade histórica específica, e então um destino. Aqui, pois, o templo que estava historicizando (*historicizing*) em *A origem da obra de arte* torna-se ele próprio um momento da obra maior que é a *polis* mesma. E o que torna políticos os elementos da *polis* é seu firme permanecer “no lugar da história”. O “político”, portanto, não denota questões de governo (legislação, execução e julgamento de leis, ditos), mas a criação, formação e manutenção da identidade histórica de um povo como o povo que é, a criação ou re-criação de seu ser no mundo categorial, sua maneira de aceitar e suportar o fardo da significância humana.²²⁵

Compreender a *polis* como obra da grande arte grega – no contexto do pensamento heideggeriano – é, a meu ver, uma interpretação forte e pertinente. A *polis* não é aqui transformada em fenômeno estético, mas, inversamente, as obras de arte que lhe dão um rosto e conferem identidade a seu povo têm dilatado seu sentido, entrando em unidade com algo maior; como *projeto* e *construção* do lugar da existência, do *locus* de seu acontecer histórico.²²⁶ Isso justifica, em grande parte, a rejeição por Heidegger de uma abordagem da arte pelo viés da estética ou de uma “história da arte”: essas seriam formas redutoras de aproximação de um fenômeno que, por sua própria natureza, jamais se traduz num conjunto de “objetos” separados de outros fenômenos, ficando esses últimos muitas vezes excluídos do estrito âmbito de interesses tanto da estética quanto da história da arte. Um claro exemplo disso é a valorização por Heidegger, do – para ele – indissolúvel vínculo de pertencimento entre as obras de arte e seu lugar de origem. Indo ao âmago da questão, seu pensamento caminha sempre em direção às idéias de pertencimento mútuo, reunião, retorno e permanência junto à origem. Daí a insistência nos temas do abandono do lugar, da

²²⁵ BERNSTEIN, J.M. – *The Fate of Art – Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge: Polity Press, 1997, pp.124-25.

²²⁶ É interessante observar que, em *Introdução à Metafísica*, Heidegger faz freqüentes alusões às edificações. No curto segmento que vai de EM, p.165 à p.166 / IM, p.178 à p.179, por exemplo, essa palavra aparece quatro vezes, acompanhando certos conceitos essenciais de seu pensamento, como podemos constatar: 1) “Antes, pelo contrário, o que será evocado agora, a linguagem, a compreensão, a disposição afetiva, a paixão e a edificação (das Bauen), não pertencem menos à força do vigor imperante que o mar, a terra, o animal.” 2) “Quão distante o homem se acha de sua própria essencialização, mostra a opinião que faz de si mesmo, como quem inventou e pôde inventar a linguagem e a compreensão, as edificações e a poesia” (Bauen und Dichten erfunden habe). 3) “Pensando que o poeta atribui aqui ao homem a invenção de coisas tais como edificações e linguagem (wie Bauen und Sprache), esquecemos totalmente de que nesse poema se trata do vigor que subjuga, do estranho.” 4) “O uso da força e vigor na linguagem, na compreensão, na formação e edificação (im Bauen) cria também a instauração vigorosa que abre caminhos no ente circunstante.” Essa atenção ao significado das edificações se manifestará ainda no papel do templo grego em *A origem da obra de arte* e em escritos da década de 1950, como *Construir Habitar pensar* (1951) e *Sobre a Madona Sistina* (1955), por exemplo.

estranheza, da errância, bem como, por outro lado, a crescente importância em sua obra de se pensar o *lugar*, o *onde* da existência, seja ela a do *Dasein* individual ou coletivo.

Já o papel fundamental dos criadores de novos caminhos, os instauradores – e aqui não se incluem exclusivamente os artistas e poetas, mas também os pensadores, estadistas e sacerdotes – é analisado por Heidegger numa argumentação marcada pela ambigüidade. Esta constitui um dentre outros fatores que, segundo Edward Casey, levam *Introdução à metafísica* a investir contra si mesma. Antes de entrar neste problema, porém, é necessário registrar o que diz Heidegger a esse respeito. Numa importante passagem do texto, ele afirma:

Quem *instaura* o vigor, o criador que alcança o não-dito, que irrompe no não-pensado, que conquista o não-acontecido e faz aparecer o não-visto, um tal instaurador de vigor está sempre em risco. Aventurando-se a sujeitar o Ser, tem que arriscar os impactos do não ente, *me kalon*, os descabros, as inconsistências, as des-conjunturas e des-estruturas. Quanto mais elevados forem os cimos da existência Histórica, tanto mais profundo e largo o abismo para uma precipitação repentina no não-Histórico, que só se arrasta num burburinho sem saídas e, ao mesmo tempo, destituído de lugares (*stätte-losen*).²²⁷

E na seqüência em que discorre sobre a *polis*,²²⁸ Heidegger completa sua exposição com as seguintes palavras a propósito dos criadores:

Eminentes na dimensão da História são, ao mesmo tempo, *apolis*, sem cidade e lugar (*ohne Stadt und Stätte*), solitários, estranhos (*Unheimliche*), aporéticos (sem saída) no meio do ente em sua totalidade, sem constituição e limites (*ohne Satzung und Grenze*), sem estrutura e dispositivos (Fug), de vez que, *como* criadores, são eles que devem então fundar e instaurar tudo isso.²²⁹

²²⁷ EM, p.170 / IM, p.183.

²²⁸ Correspondente à nota 48 desta tese.

²²⁹ EM, p.162 / IM, p.175.

O “*estar sempre em risco*”, aventurando-se no desconhecido, *Unheimliche*, é uma condição bastante coerente com uma natureza criadora e instauradora. Mas se aquele que avança pelo não-dito, não-pensado, não-acontecido, se este que instaura o novo com vigor – ou mesmo com violência – arrisca-se a uma *queda no não-Histórico*, a uma *perda de limites* e, conseqüentemente, *à quebra com o lugar*, a *polis*, ele abandona, como analisa Casey, o próprio “*lugar histórico*” (*die Geschistesstätte*), permanecendo excluído desse lugar – o *onde* do acontecer da História do Ser – do qual ele mesmo seria um dos construtores, quer como artista, poeta, pensador ou estadista. A respeito do trecho citado acima, comenta Casey:

Essa é, de fato, uma passagem auto desconstrutiva, uma vez que assevera tanto que os violentos e criativos são “pro-eminentes” no lugar histórico – isto é, na *polis* – e que, como “*sem constituição e limites*”, os mesmos são *apolis*, sem localização efetiva na história. A ação criadora desfaz sua própria base: o limite. Ao tornar-se não delimitado, ele deixa de ter um lugar onde pode *ser* criador. Isso revela que, neste mesmo contexto, Heidegger invoca novamente a dispersão, agora num *terceiro* sentido: não mais uma questão de uma lamentável distração ou da multiplicidade disseminativa do Dasein, *Zerstreuung* (dispersão) é agora uma predicável e aceitável conseqüência de ser um criador violento.²³⁰

No que diz respeito ao que já vinha sendo construído, em termos teóricos, sobre as questões do espaço e lugar desde *Ontologie, Introdução à Metafísica* traz consigo, como obra de transição que é, tanto inspiradoras possibilidades de novas elaborações quanto os riscos de adentrá-las. Pensador que é, Heidegger conheceu as duas faces de seu trabalho criador. Abriu horizontes com o retorno às origens, com a retomada de conceitos do pensamento grego e, simultaneamente, sucumbiu ao que de pior havia em seu próprio tempo: ainda nesta obra, a transposição da reflexão sobre o lugar e a *polis* para a situação da Alemanha de Hitler dá motivos suficientes para que se levante a questão dos perigos suscitados por um pensamento que se volta para a noção de lugar, principalmente quando este vem mesclado às de “terra pátria”, “povo histórico” e ao destino – ou à *missão* – que lhes cabe.²³¹

²³⁰ Cf. CASEY, E. – *The fate of place: a philosophical history*, p. 264.

²³¹ Num explícito exemplo disso, Heidegger afirma: “*Estamos entre tenazes* [Rússia e Estados Unidos]. *A Alemanha, estando no meio, suporta a maior pressão das tenazes. É o povo que tem mais vizinhos e, desse*

2. A verdade em seu acontecer como arte

2.1 – O evento da arte

O olhar retrospectivo em direção à *origem* do pensamento, que marcou o início dos anos 30, reconsiderou sob uma nova perspectiva inúmeras questões, que foram tratadas em *Introdução à Metafísica* de forma por vezes problemática. Estas iriam receber, no ano seguinte, importantes desenvolvimentos numa obra que é muitas vezes apontada como aquela onde a chamada *Kehre* da década de 30 se apresentou em sua mais plena nitidez: *A origem da obra de arte*. Este ensaio, cuja versão final foi publicada em 1950 na coletânea intitulada *Holzwege*, reunindo as três versões anteriores apresentadas em conferências entre novembro de 1935 e dezembro de 1936, não se apresenta como um texto isolado, focalizando um assunto até então secundário no pensamento de Heidegger. Ao contrário,

modo, o mais ameaçado, mas, em tudo isso, é o povo metafísico. Entretanto, só poderá retirar para si desse destino, de que estamos certos, uma missão, se conseguir criar, em si mesmo, uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para esse destino, concebendo sua tradição de modo criador. Isso implica e exige que esse povo ex-ponha Historicamente a si mesmo e a História do Ocidente, a partir do cerne de seu acontecimento futuro, ao domínio originário das potências do Ser. Precisamente se a grande decisão sobre a Europa não seguir os caminhos da aniquilação, ela só poderá então seguir o caminho do desenvolvimento de novas forças espirituais-históricas a partir do centro.” (EM, pp.41-42 / IM, p.65).

nele *não* se colocam questões estranhas ao ambiente filosófico criado pelo autor nem surge um novo tema específico – a arte –, como poderia a princípio parecer. Um fundamental esclarecimento do teor deste ensaio encontra-se num *Suplemento*, de 1956, que considero indispensável transcrever aqui antes que qualquer outro comentário sobre esta obra tenha lugar. Nele, afirma Heidegger:

Todo ensaio de *A origem da obra de arte* se move conscientemente e, todavia, sem o dizer, no caminho da pergunta pela essência do ser. A meditação sobre o que a arte *é* está inteira e decisivamente apenas determinada pela questão do ser. A arte não se toma como domínio especial da realização cultural, nem como uma das manifestações do espírito; pertence ao *Acontecimento* (*Ereignis*), a partir do qual se determina somente o “sentido do ser” (cf. *Ser e Tempo*). O que seja a arte *é* das perguntas a que nenhuma resposta se pode dar. E o que parece ser uma resposta *é* apenas um sinal que guia a pergunta (...).²³²

A respeito dessa passagem, três observações devem ser feitas. Primeiramente, ela reafirma o caráter relativo da viravolta no pensamento de Heidegger, uma vez que a questão do ser permanece como determinante – ou como o *caminho* – de toda e qualquer investigação por parte do autor. Em segundo lugar, ela situa a discussão heideggeriana sobre a arte num terreno assumidamente fora do âmbito da estética, inclusive marcando sua posição em relação a Hegel, cuja influência *é* expressamente registrada nesta obra. Não há qualquer intenção, portanto, de esclarecer questões específicas da arte, que aqui permanecerá sendo tratada como um enigma para o pensamento. Finalmente, a citação se refere a um “*Acontecimento*” (*Ereignis*), tema de suma importância neste momento e que se manterá como uma noção-chave até o final de sua obra. O caráter decisivo de *A origem da obra de arte* no que tange à elaboração deste tema por Heidegger *é* apontado por Vattimo quando este afirma que “*só atendendo aos resultados deste ensaio se torna possível chegar ao conceito de evento e, por conseguinte, a uma determinação ‘positiva’ não metafísica do ser.*”²³³ Sobre esta questão, um importante tratado vinha sendo, desde esta época, elaborado à parte: *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)* (*Contribuições à*

²³² HEIDEGGER, Martin – *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1995, pp.90-91, doravante referida como UK. Para as citações nesta tese será utilizada a versão em português *A origem da obra de arte*, tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, p.72, doravante referida como OA.

²³³ VATTIMO, Gianni – *Introdução a Heidegger*, tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.123.

Filosofia (do Acontecimento)), redigido entre 1936 e 1938 e publicado postumamente em 1989. Ainda de 1936 é o escrito *Hölderlin e a essência da poesia*, que guarda uma clara unidade com os demais.

Já em *Introdução à Metafísica* o caráter decisivo desse *Acontecimento* havia sido mencionado, inclusive em sua estreita ligação com o fenômeno da arte, como expressam as palavras do autor:

É pela obra [de arte] que o vigor que predomina, o Ser, se afirma e confirma como *acontecer histórico*.

Como brecha para a abertura e manifestação do Ser, posto em obra no ente, a existência do homem Histórico é um *in-cidente*: a incidência em que surgem, de repente, as forças da supremacia desencadeada do Ser e se põem à obra, como acontecer Histórico. Esse caráter repentino e único da existência, os gregos pressentiram profundamente.²³⁴

Quando a pergunta pelo *sentido* do ser, formulada em *Ser e Tempo*, toma a forma de uma investigação sobre sua *verdade*, a existência histórica – e aqui me refiro à historicidade do ser – deixa vir à tona seu caráter incidental, de um acontecer súbito e incontrolável, de um evento. Essa importante concepção da verdade do ser é um dos temas centrais em *A origem da obra de arte*, como será visto mais adiante, e, sob esse aspecto, uma mudança significativa na natureza da investigação iniciada no tratado de 1927 pode ser observada.²³⁵ Uma exposição bastante clara dessa transição nos é dada por Otto Pöggeler nos seguintes termos:

Além disso, *Ser e Tempo* ainda toma o ser como o fundamento sobre o qual tudo deve ser colocado. Certamente, a “Destrução da História da Ontologia” traria à luz a historicidade do pensamento. Essa destruição não permite ao pensamento adaptar-se à incontrolável história da verdade, mas apenas procura chegar às suas bases últimas, que haviam sido encobertas. Ao buscar preparar as fundações para toda ontologia como a questão do ser, *Ser e Tempo* ainda segue o impulso metafísico em direção a um fundamento final. Mas como poderia a verdade do ser, uma vez que é conhecida como Apropriação, como a história que sempre acontece de repente, ser uma fundação firme produzida como fundamento último? No máximo, ela poderia ser chamada um não-fundamento, mas tomada por si mesma, ela não poderia, de forma alguma, ser chamada “fundamento”.²³⁶

²³⁴ EM, p.172 / IM, p.185.

²³⁵ É importante lembrar que esta concepção da verdade já vinha sendo trabalhada nos anos anteriores, marcadamente em *Sobre a essência da verdade*, de 1929.

²³⁶ PÖGgeler, Otto – *Metaphysics and the Topology of Being in Heidegger*, in *Heidegger – the Man and the Thinker*, Thomas Sheehan, org.. Chicago: Preceden Publishing, 1981, pp.179-180, tradução minha.

O sentido de *fundação* perde, em *A origem da obra de arte*, qualquer traço de perenidade e ganha movimento: não mais designa algo que esteve sempre aí, mas o ato mesmo de trazer à manifestação o que antes não havia. Uma das formas desse manifestar-se ou acontecer do ser, é justamente o que é operado – ou o que acontece – *na* obra de arte. Significativamente, a reflexão desenvolvida por Heidegger neste ensaio envolve, nesta nova abordagem da questão do ser, exemplos retirados apenas das artes da palavra e das artes espaciais. Acaso ou não, o fato é que, em função disso, novas luzes vêm incidir sobre a questão do espaço, revelando dimensões inexploradas até então, e conexões que atestam sua complexidade no contexto do pensamento de Heidegger.

A densidade e concisão de *A origem da obra de arte*, bem como a estreita interdependência entre cada um de seus desenvolvimentos temáticos, tornam extremamente difícil qualquer recorte no painel traçado. A tentativa de uma referência pontual a algum dos inúmeros aspectos da questão mais geral que os articula – a questão do ser – envolve o risco de um fatal isolamento, pelo corte das artérias que constituem a trama única do texto. E nisso se afirma também a vital importância das partes, pela impossibilidade de supressão de qualquer uma delas. O problema do espaço é, nesta obra, talvez ainda mais difícil de ser recortado do que em quaisquer das obras anteriores. Contudo, é possível optar por uma “entrada” no texto por um viés que nos direcione mais diretamente para o tema em questão. Neste sentido, é importante lembrar os modos como este tema foi elaborado anteriormente por Heidegger. Na década de 20, marcada por uma abordagem pragmática que teve sua mais plena expressão em *Ser e Tempo*, o autor partiu, em sua reflexão sobre a *espacialidade fática*, do lidar mais elementar do *Dasein* com seus instrumentos de uso cotidiano, os chamados *entes intramundanos*. Dessa primeira aproximação, Heidegger chegou à espacialidade do próprio *Dasein*, com características bem específicas, como foi visto no Capítulo 2 desta tese. Mas não havia lugar para algo como a arte em *Ser e Tempo*. Este fato e a necessidade de uma re colocação do problema são apontados por Paulo Cesar Duque-Estrada em *Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade*:

A arte vem, a esta altura, evidenciar uma limitação no alcance da crítica de Heidegger à metafísica. É que a arte escapa inteiramente aos conceitos formulados por Heidegger até então. De fato, uma obra de arte não se deixa apreender nem pelo modo de ser dos objetos da investigação e do

cálculo científicos, nem pelo modo de ser dos utensílios do manuseio diário, e nem pelo modo das possibilidades de ser do *Dasein*. Uma obra de arte é algo diferente de tudo isso.

Mas cabe perguntar se é com o intuito de englobar a obra de arte ao edifício conceitual de sua ontologia do *Dasein* que Heidegger passa a interrogar a obra de arte. Na verdade, não se trata disso. É que o horizonte da existência humana, tal como recolocada na analítica do *Dasein*, não pode se configurar, sob pena de contradição, como meta última do pensamento de Heidegger. A tematização da existência só tem sentido como preparação para se pensar a questão do ser na dimensão primordial que lhe é própria. Estacionar no plano da existência significa abrir mão do salto decisivo nesta direção; salto este, repetimos, que a analítica do *Dasein* apenas prepara. (...)

A arte aparece como uma questão para Heidegger exatamente nesse momento de transição. Em coerência com seu projeto, Heidegger não vai fazer com que a analítica do *Dasein* englobe a arte, reservando para esta um novo espaço em seu edifício conceitual. Ao contrário, é a arte que vai englobar a analítica do *Dasein*.²³⁷

Um intervalo de quase uma década separa as investigações fenomenológicas desta fase do momento em que o questionamento acerca do o espaço ganha novamente expressividade em *Introdução à Metafísica*, que, como já foi visto, inscreve-se num momento crítico da trajetória filosófica de Heidegger. A condição do *Dasein* individual, no interior de seu ambiente de trabalho e de posse de seus apetrechos, bem como aquela do *Dasein* coletivo no ambiente da *polis*, serão novamente pensadas em *A origem da obra de arte* num registro novo, o da obra de arte, fato este que trará profundas conseqüências para a elaboração mais ampla do problema do espaço em Heidegger. Minha intenção agora é precisamente a de tornar mais clara a passagem para essa nova perspectiva, que apresentará possibilidades extremamente ricas para a questão do espaço como um todo: possibilidades poéticas, vislumbradas a partir de um templo grego e de um par de sapatos de camponesa.

2.2 – *Cosa, instrumento, obra*

²³⁷ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade*, in *O que nos az pensar*, nº13, abril de 1999. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da PUC-Rio, p.70.

Origem, *Ursprung*: salto originário, lugar de proveniência da essência de algo, elemento, região, âmbito a partir do qual alguma coisa jorra. Origem, palavra que inicia e encerra o ensaio *A origem da obra de arte*, resume o objetivo último por trás das inúmeras indagações que conduzem a reflexão heideggeriana e a levam a perfazer o seu círculo; um círculo aberto capaz de articular numa unidade coerente momentos tão distintos no caminho de seu autor. A idéia de origem, ou do estar junto a ela, está implícita na questão do ser, como força que se opõe ao esquecimento. “*Mas pode alguma vez a arte ser origem?*”²³⁸, se pergunta Heidegger, definindo assim o ponto de partida de sua reflexão. Para ele, essa pergunta inevitavelmente “*converte-se em pergunta pela essência da arte*”. E completa: “*A arte encontra-se na obra de arte.*”²³⁹ Heidegger conduzirá todas as suas indagações para a obra mesma, num movimento coerente com sua fenomenologia hermenêutica inicial. “*Para encontrar a essência da arte, que reina realmente na obra, procuramos a obra real e perguntamos à obra o que é e como é*”,²⁴⁰ afirma o autor, que rejeita uma via de abordagem das obras calcada na experiência estética ou em qualquer forma de “vivência” subjetiva do fenômeno da arte. Antes, interpela a obra em seu *ser como coisa*, como *a coisa obra*, com a qual convivemos cotidianamente em meio a tantas outras coisas “não artísticas” que nos cercam.²⁴¹ A disponibilidade natural das obras de arte em nosso cotidiano é atestada pelo simples fato de nos depararmos usualmente com esculturas em praças públicas, catedrais, grandes obras da música e da literatura se encontram facilmente acessíveis, e são objetos adquiridos como quaisquer outros. Originais ou reproduções de pinturas estão frequentemente diante de nossos olhos, em museus ou em nossos lares. Enfim, “*os quartetos de Beethoven estão nos armazéns das casas editoriais tais como as batatas na cave.*”²⁴²

Este caráter de coisa das obras se manifesta não apenas na naturalidade de seu estar entre nós, mas igualmente em sua inescapável e relevante materialidade, e é precisamente aí que Heidegger encontrará seu ponto de partida. É importante observar que desde

²³⁸ UK, p.7 / OA, p.11.

²³⁹ UK, p.8 / OA, p.12.

²⁴⁰ UK, p.9 / OA, p.12.

²⁴¹ É importante deixar claro aqui que Heidegger não vai se perguntar pela obra a partir das coisas mas, através de uma consideração do caráter de coisa da obra, ele poderá chegar às coisas a partir da obra de arte, ou através dela.

²⁴² UK, p.9 / OA, p.13.

Ontologie o pensar sobre as coisas – ou instrumentos – se colocava também como uma etapa inicial incontornável para a compreensão de uma existência que em muito as ultrapassava. O mesmo ocorrerá em 1950, quando a conferência *A Coisa (Das Ding)*, em que Heidegger discorre longamente sobre um cântaro, abrirá caminho para uma renovada meditação sobre o habitar, desenvolvida em escritos ao longo desta década. Neste momento, porém, diante da obra de arte, será insuficiente o olhar pragmático e utilitário do *Dasein* de *Ser e Tempo*, obra em cujo contexto Heidegger discute apenas o modo de ser das coisas, passando ao largo do fato de sua concretude, de sua materialidade. O desvio deste olhar da *utilidade* para a *materialidade* das coisas de um modo geral, não apenas embasará qualquer possibilidade de inclusão da arte no panorama do pensamento heideggeriano como preparará o caminho que o levará a uma profunda reformulação em sua abordagem do problema do espaço. Antes que se torne possível, porém, alcançar o cerne desta questão em *A origem da obra de arte*, é fundamental acompanhar, ainda que em linhas gerais, o trajeto do autor, numa meditação que, mais uma vez, se inicia nos apetrechos mais simples.

Mas no convívio cotidiano com os mais diversos objetos, o que, afinal, distingue o apetrecho da obra de arte? Esta pergunta perde sua simplicidade e obviedade quando se leva em conta a total rejeição por Heidegger de qualquer caráter simbólico ou transcendente que possa ser “acoplado” ao *objeto* artístico, dotando-o de um misterioso e impreciso “significado”, capaz de projetar-se para além da obra mesma. Sendo assim, o termo “coisa” ganha uma incômoda abrangência, que levará Heidegger a uma primeira distinção entre o que ele denomina de *mera coisa (das bloss Ding)* – ou seja, as coisas inanimadas, encontradas em estado bruto na natureza – e aquelas nas quais o trabalho humano já dotou de uma forma específica a matéria natural, visando sua utilização futura. As meras coisas, destituídas do caráter utilitário, “*repousam em si mesmas*”, como diz Heidegger, ao passo que os apetrechos já se destinam, desde sua fabricação, a um “*para quê*” que condiciona não apenas sua forma, mas sua razão de ser. À forma livre e à auto-suficiência que caracterizam a mera coisa opõe-se o caráter fabricado e a serventia do apetrecho. Mas estas determinações originais da mera coisa e do instrumento ainda não dão conta da natureza da obra de arte, que compartilha com o apetrecho o caráter de produto fabricado, e como a mera coisa o puro repousar em si mesma. Numa passagem do ensaio em questão, a posição da obra neste contexto é então investigada:

O apetrecho (*das Zeug*), por exemplo, o apetrecho sapatos, enquanto acabado, repousa também em si mesmo, como mera coisa, mas não tem a forma espontânea do bloco de granito. Por outro lado, o apetrecho revela também uma afinidade com a obra de arte, na medida em que é algo fabricado pela mão do homem. Porém, a obra de arte, pela sua presença auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, dando-se em si própria e a nada forçada. Todavia, não incluímos as obras entre as simples coisas. São sempre as coisas de uso à nossa volta, as coisas mais próximas e as coisas propriamente ditas. Neste sentido, o apetrecho é meio coisa, porquanto determinado pela coisidade e, todavia, mais; ao mesmo tempo é meio obra de arte e, todavia, menos porque não tem a auto-suficiência da obra de arte. O apetrecho tem uma peculiar posição intermédia, a meio caminho entre a coisa e a obra, supondo que é legítimo uma tal disposição.²⁴³

O apetrecho, como fica evidente, permanece como a referência central nesta elaboração, impondo-se como uma questão ainda em aberto, decisiva para a reflexão acerca da obra de arte. Mas neste caso, como coloca Vattimo, Heidegger será levado a rever seu conceito de instrumento, numa revisão que tomará um rumo bastante diverso do universo pragmático de *Ser e Tempo* e se estenderá, obrigatoriamente, à própria noção de mundo.²⁴⁴ Mas esta mesma revisão dos conceitos de instrumento e mundo já se fará, como veremos, em bases colocadas pela própria arte.

2.3 – “*De repente num outro lugar*”: rupturas no espaço habitual

A pintura da vida dos camponeses é coisa séria e, no que me diz respeito, eu me censuraria se não tentasse fazer quadros de tal forma que provoquem sérias reflexões nas pessoas que pensam seriamente na arte e na vida.²⁴⁵

Vincent Van Gogh

²⁴³ UK, pp.21-22 / OA, p.21.

²⁴⁴ Cf. VATTIMO, G. – *Introdução a Heidegger*, p.123.

²⁴⁵ VAN GOGH, Vincent – *Cartas a Theo*, coleção *Rebeldes e Malditos*, tradução de Pierre Ruprecht. São Paulo: L&PM Editores S.A., 1986, p.101.

Embora intimamente envolvido com a vida dos camponeses, mineiros e tecelões, na qual se sentia em seu próprio ambiente, Van Gogh não se encontrava *imerso* na vida cotidiana dos camponeses quando, com o olhar inteiramente livre de qualquer motivação pragmática, foi capaz de *ver* que:

A touca branca de uma mulher que se abaixa para alcançar um ramo seco contrasta de repente com o vermelho-castanho profundo do solo. Uma saia apanha luz – uma sombra projetada desaparece –, uma silhueta escura de um homem ergue-se sobre a mata. Uma touca branca, um capuz, um ombro, um busto de mulher se perfilam contra o céu. Estas figuras são grandes e cheias de poesia, aparecem no crepúsculo de uma sombra profunda, como “enormes terracotas” em formação num ateliê.²⁴⁶

Fenomenologia ou poesia, as palavras de Van Gogh não deixam dúvida de que algo mais está presente em sua descrição do ambiente em que trabalham os camponeses. Ao seu olhar nada escapa: o vestuário, o labor, o solo, o céu, a mulher, a luz incidente, a sombra profunda. Imagens e formas humanas “*cheias de poesia*”, como que “*em formação*”, encontram-se mergulhadas ali, em seu cotidiano onde, em seus movimentos usuais – abaixar-se em direção ao solo e erguer-se novamente contra o céu –, estão longe de perceber a poesia que os envolve, e que salta aos olhos do artista. Heidegger dispensou, para sua descrição do “*apetrecho conhecido, um par de sapatos de camponês*”, a presença diante de si de um destes, escolhendo, antes, “*uma conhecida pintura de Van Gogh*”, onde tal par de sapatos é apresentado. A mera observação superficial do quadro – um par de sapatos contra um fundo neutro –, a princípio apenas mostraria o que já se sabe sobre este apetrecho. E se, por um lado, *a experiência de sua serventia*, seu “*caráter instrumental*”, de fato, não “*vem ao nosso encontro*” quando estamos diante da pintura de Van Gogh, um evento de outra ordem tem lugar na obra. O que não se deixa ver no mero lidar desatento com os sapatos em seu uso cotidiano, que não demanda qualquer atenção especial, *se mostra*, porém, na obra de arte. Na pequena superfície da tela, a complexa poesia da existência da camponesa se deixa revelar:

²⁴⁶ *Ibid.*, p.57.

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar, impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no inverno. Por esse apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o temor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir dessa abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo.²⁴⁷

Terra e mundo, dois dos mais significativos conceitos heideggerianos deste período e centrais em *A origem da obra de arte*, têm seu profundo envolvimento mencionado pela primeira vez nessa passagem. Antes que qualquer comentário seja feito acerca destes, porém, quero registrar os sinais significativos da gradual importância que vai adquirindo o sentido – ou a dimensão – espacial da existência no pensamento de Heidegger, sinais presentes de forma bastante evidente neste ensaio. Na passagem acima, tal como na descrição da parede de Rilke²⁴⁸, o *lugar* da existência assume um papel altamente determinante. O caminho, o campo, a terra e o mundo: a estes pertencem o pão, o abrigo, a vida e a morte. Terra e mundo possuem traços fortemente espaciais, embora este aspecto não esgote seus significados. Mas a mudança na abordagem deste tema, que tem lugar no ensaio de 1936, pode ser claramente constatada quando Heidegger esclarece o que ocorre na tela de Van Gogh:

Descobrimos o ser-apetrecho do apetrecho. Mas como? Não através de uma descrição e explicação de um apetrecho de calçado realmente presente; não mediante um relatório sobre o processo de fabricação de sapatos; também não mediante a observação e utilização real dada aqui ou ali a apetrechos de calçado, mas apenas graças ao fato de nos pormos perante o quadro de Van Gogh. Foi este que falou. Com a proximidade da obra estivemos de repente num outro lugar que não aquele em que habitualmente costumamos estar.

A obra de arte fez saber o que o apetrecho de calçado na verdade é.²⁴⁹

²⁴⁷ UK, pp.27-8 / OA, pp.25-6.

²⁴⁸ Ver Anexo 1 desta tese.

²⁴⁹ UK, pp.29-30 / OA, p27.

O acesso ao “*ser-apetrecho do apetrecho*”, a descoberta do que este “*na verdade é*”, não mais se restringe àqueles que eram tidos como os únicos modos de aproximação dos entes possíveis no ambiente de *Ser e Tempo*: tomar-se o par de sapatos como algo *simplesmente dado*, ou compreendê-lo como produto representativo do mundo do trabalho – marcado por seu *ser-para-quê* e *para-quem* – ou mesmo como um objeto *à mão*, destinado ao uso. O que é proposto a seguir, um novo modo de aproximação dos entes, nos é oferecido “*apenas graças ao fato de nos pormos perante o quadro de Van Gogh*”: a própria obra nos descortinou a verdade desse apetrecho. O ensaio de 1936, como afirma J.M. Bernstein, afasta-se de *Ser e Tempo* ao abrir a possibilidade, pela consideração da obra de arte, de uma exposição alternativa para o modo como o mundo “se anuncia” e se revela.²⁵⁰ É fundamental que se compreenda, a partir das palavras do próprio Heidegger, as condições em que este novo modo de anunciar-se do mundo pode ocorrer. O autor esclarece que “*com a proximidade da obra, estivemos de repente num outro lugar que não aquele em que habitualmente costumamos estar*”. A *proximidade* da obra demarca um âmbito no qual seu poder, como obra de arte, transforma *de repente* – num evento súbito – o *lugar habitual e costumeiro* num *outro lugar*, diferente do primeiro. Esta transformação na qualidade do espaço que circunscreve a obra pela *realidade* que é então revelada pelo par de sapatos é registrada com precisão por Benedito Nunes quando diz:

Realidade, aqui, possui um sentido ontológico. O quadro é uma porção de espaço recortada. Entretanto, nessa porção de espaço opera-se o deslocamento dessa realidade imediata, que seria o par de sapatos, para uma apreensão do que o instrumento *é*, e não a sua *mimesis*. Pode-se dizer, então, que o quadro é uma *abertura* [*Eröffnen*], cujo sentido é o mesmo de *Erschlossenheit* de *Ser e Tempo* daquilo que aprofunda verdadeiramente o instrumento, o ente que é o par de sapatos nos é revelado, desvelado em seu ser.²⁵¹

²⁵⁰ Cf. BERNSTEIN, J.M. – *The Fate of Art*, p.76.

²⁵¹ Cf. NUNES, B. – *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.101.

A natureza do evento aqui descrito, e que envolve um acesso à verdade de determinado ente, inscreve-se num evento ainda não mencionado, mas essencial: *o desvelamento simultâneo do próprio espaço em seu ser, através da configuração, por obra da obra de arte, de um lugar propício ao acontecimento da verdade*. O acontecimento da verdade, que, como qualquer “acontecimento”, é de natureza essencialmente temporal, depende de forma igualmente essencial de um lugar para seu acontecer.²⁵² Ainda sobre a frase de Heidegger, a saída do lugar familiar – ou a perturbação de suas referências, condicionadas pela obviedade que caracteriza seu âmbito específico – está, desde *Ontologie*, associada não apenas à experiência do estranho, mas, da mesma forma, à possibilidade de renovadas aberturas de sentido no coração do estar-aí mundano; em outras palavras, a possibilidade de iluminação dos entes. É importante lembrar que esta possibilidade de estranhamento no lugar habitual não possui um caráter ocasional, mas se insere na própria temporalidade que estrutura todo e qualquer encontro no interior do mundo. Aquilo que, segundo Heidegger, é operado pela obra, afeta não apenas essa temporalidade marcada pela cotidianidade, aí introduzindo um “estranho ocasional”, mas abala essa temporalidade através de um *acontecimento repentino* e transformador, que é capaz de transfigurar também o espaço físico onde este acontecimento *tem lugar*. Afinal, *acontecer* nada mais é do que *ter lugar*.

Mas antes que qualquer avaliação da força transformadora da obra de arte em seu âmbito espacial possa ser antecipada, é essencial ouvir o que é proposto por Heidegger em sua análise do templo grego, tomado em sua inserção na paisagem local e acolhendo em seu interior a imagem do deus. O que importa é compreender este duplo abrigo que se estabelece a partir da presença da obra arquitetônica que é o templo: sua íntima ligação com a imagem do deus no recinto sagrado²⁵³, assim como o erguer-se do próprio edifício em

²⁵² Tema que, como foi visto, já vinha sendo elaborado desde *Introdução à Metafísica*.

²⁵³ Não há, no texto de Heidegger, na passagem sobre o templo, um termo como “escultura”, ou “estátua”, que indique precisamente a existência de uma tal obra em seu interior. O filósofo, como se verá numa citação mais adiante, alude apenas à presença do deus no templo. Como Heidegger não indica precisamente a que templo se refere (presume-se que seja o templo de Hera, em Pesto), foi tomado aqui por base o modelo clássico de templo adotado na Grécia antiga. Não obstante as variações de um templo para outro, as esculturas ou relevos em seus frontões e balaustradas, que tinham sempre como tema o deus ao qual o templo fora dedicado, era uma constante. A importância da imagem do deus foi registrada por Heidegger neste mesmo ensaio quando a respeito desta ele afirma: “*Não se trata de uma representação para que, através dela, mais facilmente se conheça que aspecto tem o deus, mas é uma obra que faz advir o próprio deus e que, portanto, é o próprio deus.*” (UK, p.39 / OA, pp.33-34). Para efeito deste trabalho, portanto, será aqui assumido o fato de que esta imagem do deus era uma “obra”, parte integrante do templo em questão, embora Heidegger não

meio à ambiência que o envolve. É necessário pensar no sentido que os três – a escultura, o templo e o seu entorno – reciprocamente se concedem. Nesta mútua doação de sentido reside uma compreensão mais profunda da idéia de *pertencimento* que ressoa em diversos momentos da obra de Heidegger, tão vitalmente associada ao tema do espaço e a outros a ele correlatos.

2.4— *O templo grego e a demarcação do espaço sagrado*

A famosa passagem de *A origem da obra de arte* em que Heidegger discorre sobre o templo grego é precedida por uma discussão da maior relevância no que diz respeito não apenas ao próprio templo, mas também no que tange a questão espacial aqui proposta como um todo. Ao se perguntar sobre a possibilidade de um acesso à obra de arte em si mesma, coloca-se imediatamente a questão, ainda que de forma não explícita, sobre as condições necessárias a este acesso. Heidegger encaminha, então, seu argumento para uma consideração acerca das conseqüências da remoção de determinada obra de sua *condição original* – e aí o autor funde num único e mesmo problema o que ele define como “*o puro estar-em-si-mesma (das reine Insichstehen) da obra*” e sua permanência em seu *lugar de origem*. Este fato já é, por si, significativo. Heidegger sublinha o fato de que haveria uma radical diferença entre o que ele define como este “*puro estar-em-si-mesma*” da obra – traço que esta tem em comum com a mera coisa – e sua transformação em “*objeto do funcionamento do mundo da arte*”. Uma obra, uma vez retirada de seu estar-em-si original e transformada em objeto de exibição ou da investigação por críticos e teóricos, perderia, de forma irrecuperável, sua condição anterior de obra de arte *viva*, por maiores que fossem os cuidados com sua conservação e o reconhecimento de seu valor artístico. Heidegger coloca essa premissa nos seguintes termos:

especifique se era uma escultura em seu interior (o que parece mais provável) ou um relevo em alguma de suas paredes ou no frontão. Esclarecer este detalhe faz sentido quando se tem em vista o tema aqui tratado.

As esculturas de Égira, no museu de Munique, a *Antígona* de Sófocles, na melhor edição crítica, enquanto obras que são, estão arrancadas ao seu próprio espaço essencial (*aus ihrem eigenen Wesenraum*). Por maior que seja o nível e o seu poder de impressionar, por boa que seja sua conservação, por mais seguramente que estejam interpretadas, a transferência para uma coleção retirou-as do seu mundo. Mas mesmo que nos esforcemos por suprimir tais transferências das obras, indo, por exemplo, procurar no seu local o templo de Pasteum, ou a catedral de Bamberg, o mundo destas obras que aí estão ruiu.

A subtração e a ruína do mundo são irreversíveis. As obras não são mais do que foram. São elas mesmas, é certo, que se nos deparam, mas são aquelas que já foram (*die Gewesenen*). Como aquelas que foram, estão perante nós, no âmbito da tradição e da conservação. A partir daqui, permanecem apenas enquanto tais objetos. O seu estar aí em frente constitui ainda, sem dúvida, uma conseqüência do primigênio estar-em-si, mas já não é esse mesmo estar-em-si. Este esvaneceu-se. Todo o funcionamento das coisas do mundo da arte, por mais extremo que seja seu desenvolvimento, e por mais que empreenda tudo em prol das próprias obras, atinge sempre somente o ser-objeto das obras. Mas isto não constitui o seu ser-obra.

Mas, então, a obra permanece ainda obra, se está para além de qualquer relação? Não é próprio da obra estar em relações? Sem dúvida, só que resta saber em que relações ela se encontra.

Aonde é que uma obra pertence? A obra pertence enquanto obra ao campo que é aberto por ela própria. Porque o ser-obra da obra advém, e só advém, em tal abertura.²⁵⁴

Nesta passagem já se pode perceber a nítida mudança de tom, por parte do autor, no referir-se ao *espaço*, termo que aqui aparece, em relação às obras, com um sentido altamente positivo e pleno de efetividade, como “*seu próprio espaço essencial*” (*ihrem eigenen Wesenraum*). Heidegger fala de um “*primigênio estar-em-si*” (*jenes vormaligen Insichstehens*), que garantiria o permanecer de uma obra como obra, condição originária que só pode se preservar enquanto a obra não for arrancada deste seu “*espaço essencial*”, ou seja, *do mundo por ela instaurado*. A obra e seu mundo formam uma unidade inalienável de seu espaço essencial. Para Heidegger, mesmo as obras arquitetônicas, que permanecem em seus locais originais, estão sujeitas à dissolução de seu mundo e de seu estar-em-si-mesmas como obras. Quando tal ocorre, elas decaem à condição de objetos de visitaçãoturística ou mesmo de investigação. Templos e catedrais têm suas funções alteradas e seu espaço sagrado exposto e explorado comercialmente. A perda do mundo de uma obra significa, precisamente, a perda de suas *relações*: por “*suas relações*”, entende-se *aquelas relações estabelecidas por ela e a partir dela desde sua criação*, relações que só se sustentam enquanto permanecer aberto o âmbito gerado, ou irradiado, a partir da própria obra. Aqui fica clara a importância decisiva que Heidegger atribui à questão da localização

²⁵⁴ UK, pp.36-37 / OA, pp. 31-32.

física das obras, compreendida como uma relação vital destas com seu “*espaço essencial*”, indissociável de seu “*primigênio estar-em-si*”. Somente o permanecer em seu lugar original teria pleno poder de garantir seu perdurar *como* obra de arte.

A *vida* de uma obra como obra de arte só pode manter-se no contexto das *relações* que ela estabelece com seu entorno, e que toma, então, as feições de um mundo. Obras autênticas não se instalam em qualquer local, mas, a partir de *seus* locais, *instalam e determinam seus próprios espaços essenciais*. O *espaço* de seu entorno só se torna “visível”, “objetivo” e perceptível como uma totalidade por obra das conformações espaciais geradas a partir das obras. Como fica evidente em seus escritos posteriores, pode-se afirmar, no que se refere à obra arquitetônica, que esta não está *no* espaço, mas que o próprio espaço aparece *através* dela. Daí a possibilidade que detém a arquitetura de *criar* lugares sagrados, tornando assim tangível a ligação entre o humano e o divino.

A vital importância das relações estabelecidas entre as obras de arte e seu mundo já vinha sendo, de certa forma, considerada desde *Ser e Tempo*, onde, como sabemos, o tema da arte não tem ainda expressividade alguma. Contudo, já neste tratado, um aspecto fundamental desta questão fora colocado, ainda que em função apenas dos utensílios domésticos e de sua relação principalmente com a temporalidade. Esta elaboração pode colocar-se como um interessante contraponto à análise que Heidegger agora realiza das relações das obras de arte com seu mundo, envolvendo o estabelecimento de seu espaço essencial e a possibilidade de ruína de ambos. Essa possibilidade de ruína se apresenta, como foi visto, quando a natureza das relações originais estabelecidas pela própria obra se altera com seu deslocamento para um âmbito novo e estranho a ela, como o contexto de um museu, por exemplo. A passagem de *Ser e Tempo* transcrita a seguir, atesta a presença desta preocupação de Heidegger desde então:

As “antiguidades” conservadas no museu, os utensílios domésticos, por exemplo, pertencem a um “tempo passado” e se encontram também simplesmente dadas no “presente”. Se esse instrumento *ainda não* passou, em que medida ele é histórico? Será apenas porque ele se tornou um *objeto* de interesse historiográfico no cultivo das coisas antigas e regionais? Este instrumento, no entanto, só pode ser um *objeto historiográfico* porque, em si mesmo, já *é*, de algum modo, *histórico*. A questão se repete: com que direito chamamos esse ente de histórico se ele ainda não passou? Ou será que estas “coisas” possuem “em si” “algo passado”, não obstante serem ainda hoje simplesmente dadas? Será que estas coisas simplesmente dadas *são* ainda o que foram?

Manifestamente, as “coisas” se modificaram. “Com o correr do tempo”, o utensílio tornou-se frágil e deteriorado. Mas o caráter especificamente passado, que faz dele algo histórico, não reside nesta contingência que continua se dando no museu. O que então passou no instrumento? O que foram as “coisas” que hoje não são mais? Elas ainda são o instrumento de uso determinado – embora fora de uso. Mas se hoje elas ainda estivessem em uso – como muitos móveis herdados são – elas já não seriam históricas? Em uso ou fora de uso, elas não são mais o que foram. O que então passou? Nada mais do que o *mundo*, no seio do qual, pertencendo a um nexos instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizadas por um *Dasein* no mundo de suas ocupações. O *mundo* não é mais.²⁵⁵

Em *Ontologie*, o caráter de “coisa do passado” que impregnava o brinquedo velho e quase irreconhecível reencontrado num sótão, mas que trazia em si ecos da infância do autor, em nada se identifica à sua consideração como “*antiguidade*”, decaída à condição de algo “*simplesmente dado*”, e isso precisamente em função de sua alienação de seu mundo original. A natureza dessa nova forma de encontro dos objetos – como objetos de museu – transformou essencialmente sua significatividade no conjunto da rede referencial mundana. Há, porém, um dado decisivo a ser observado: seu *caráter histórico*. O mundo é sempre, essencialmente, histórico. Mas em *A origem da obra de arte* a historicidade do mundo e das coisas, que marcava o contexto de *Ser e Tempo*, começa a sofrer uma profunda transformação em função da concepção da *história como história do ser, da verdade como evento e da possibilidade de fundação e morte de mundos históricos*. O caráter de inicialidade atribuído por Heidegger às obras da grande arte, bem como a extensão de seu poder de demarcar um âmbito e de congregar numa unidade tudo o que nele se encontra, estão de tal forma condicionados ao co-pertencimento entre a obra e seu lugar que se poderia afirmar que *a questão da verdade da arte é sempre também uma questão de natureza espacial*. Em outras palavras, não seria arriscado dizer que a *ontologia da obra de arte* em Heidegger é também uma *topologia do ser da obra*. O importante trecho transcrito abaixo, que descreve o advento do deus no templo, remete, em cada uma de suas linhas, à questão do espaço, e constitui um dos melhores exemplos de que Heidegger, quando fala de seus temas mais caros e fundamentais já está, simultânea embora veladamente, elaborando sua complexa “*topologia do ser*”. O trecho diz:

²⁵⁵ SZ, p.380 / ST, vol.2, p.185.

Um edifício, um templo grego, não imita nada. Está ali, simplesmente erguido nos vales entre os rochedos. O edifício encerra a forma do deus e nesta ocultação (*Verbergung*) deixa-a assomar através do pórtico para o recinto sagrado. Graças ao templo, o deus advém no templo. Este advento de deus é em si mesmo o estender-se e demarcar-se (*die Ausbreitung und Ausgrenzung*) do recinto como sagrado. O templo e o seu recinto não se perdem, todavia, no indefinido. É a obra templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma do seu destino. A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele [*mundo*] e nele é que ele [*povo histórico*] é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação a que se desdobra.²⁵⁶

E o autor afirma ainda:

A obra que é o templo, ali de pé, abre um mundo e ao mesmo tempo repõe-no sobre a terra que, só então, vem à luz como o solo pátrio (*der heimatliche Grund*). (...)

O templo, no seu estar-aí (*Dastehen*) concede primeiro às coisas o seu rosto e aos homens a vista de si mesmos. Esta vista permanece aberta enquanto a obra for obra, enquanto o deus dela não tiver fugido.²⁵⁷

O templo “*não imita nada*”, isto é, não remete a nada fora dele, mas se apresenta como um início em si mesmo, como um elemento autônomo na paisagem e entre os homens. É aquele que preserva e guarda a forma do deus, e é *apenas* nesta circunstância que este se manifesta: graças ao templo, como um espaço arquitetônico definido por seus limites, um lugar sagrado é demarcado. O templo e a imagem do deus *dão corpo ao lugar* e ao *acontecer* do sagrado. Como expressão mesma do acontecer da verdade, o templo simultaneamente oculta e revela a forma do deus. Seu recinto não constitui, contudo, uma unidade fechada e perdida no indefinido, como diz Heidegger. Relações igualmente essenciais se estabelecem entre o templo e as vidas daqueles que transitam por seus espaços, que ali se congregam para, na incerteza de seu destino, aproximarem-se do deus *no local onde ele se manifesta*. A própria obra templo se impõe como referência para eles. Condiciona tanto o traçado de vias de sua cidade como os caminhos de seu auto-reconhecimento como povo. Numa única palavra, é o seu *mundo* o que se abre a partir daí. E isso não é pouco: é apenas a partir deste mundo, no aberto de suas múltiplas relações, que

²⁵⁶ UK, p.37 / OA, p.32.

²⁵⁷ UK, p.39 / OA, p.33.

este povo cumpre sua vocação, ou melhor, é devolvido a si próprio para a consumação de seu destino.

O templo dá às coisas o “*seu rosto*”, traz à luz aquilo que nelas é mais próprio, da mesma forma como concede ao povo seu compreender-se como povo histórico, como um determinado povo, em seu determinado tempo e lugar. Reciprocamente, é esse *aberto*, esse *espaço* que se deixa operar pelo poder conformador do templo que, entrando em relação com ele, possibilita que ele, templo, exista *como* obra de arte arquitetônica. Esta condição de obra de arte lhe é *concedida* a partir das relações que ele mesmo firma. O mesmo se dá com a escultura do deus em seu recinto sagrado. Para Heidegger, ambos, enquanto obras, dependem de seu pertencimento a um solo e de suas relações com o todo.

Mas por que razão, caberia aqui perguntar, uma obra de arte não poderia criar novos laços, uma outra rede de relações num outro solo; por que o fato de ser transferida de seu local original afetaria tanto sua *condição* de obra de arte? Heidegger, nas últimas linhas da passagem acima, faz alusão a um aspecto da questão que, a meu ver, fornece uma indicação valiosa a respeito dessa importância por ele concedida à ligação de uma obra ao seu mundo originário, ou melhor, de sua permanência nele. Este ponto vem a ser a idéia de “*solo pátrio*” que, por influência da poesia de Hölderlin, ganha grande expressão em seu pensamento. O sentido de *Unheimlichkeit*, de não estar em casa, marca o pensamento de Heidegger desde suas primeiras obras, como foi visto, com diferentes conotações. Já em *Ser e Tempo*, a familiaridade do viver cotidiano e impessoal é abalada pela angústia, que leva o homem a assumir a estranheza de sua existência como um não-estar-em-casa. Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger volta a este tema, identificando este algo de estrangeiro, que nos impede de nos sentirmos em casa, como inerente ao próprio homem:

“Estranho” entendemos como o que sai e se retira do “familiar” (*das Heimliche*) i.é daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa estar em casa. Nisso reside o vigor que se impõe e subjuga (*das Überwältigende*). O homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vezes, a sua paisagem caseira e habitual, por transpor como o que instaura vigor, as raízes do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que se impõe.²⁵⁸

²⁵⁸ EM, p.160 / IM, p.174.

Esse estranhamento ganha uma dimensão histórica, mais tarde em *Nietzsche*:

A estranheza dos entes enquanto tais traz à luz a falta de morada do homem histórico em meio aos entes como um todo.²⁵⁹

O homem “*conduz o seu ser no meio do estranho*”, está sempre diante dele a possibilidade de sentir-se estrangeiro mesmo em meio ao que é aparentemente familiar. O estranho, inerente a ele, o impele a buscar o não ameaçado, o lugar estável, uma *morada* que se configure como sua “*paisagem caseira e habitual*”. Uma ligação possível entre o homem e seu solo pátrio passaria por sua auto-compreensão como parte de um povo histórico, um povo a quem foi concedida “*a vista de si mesmo*”. A obra de arte, pela qual irrompe a unidade entre auto-reconhecimento e “*pátria*”, é uma força contrária à idéia de exílio. A permanência junto ao lugar de origem, por parte destas mesmas obras, torna-se um aspecto significativo deste processo. A importância da *obra templo como obra de arte* – e o fato de sua inserção e permanência em suas condições originais – funda-se em circunstâncias que nada tem em comum com avaliações de natureza artística. Também no que tange a imagem do deus, esta encontra no templo sua *morada*. Enquanto lá permanecer o deus, enquanto ele “*não tiver fugido*” do templo, ambos, igualmente, permanecerão enquanto obras, em seus espaços essenciais.

O que torna instigante este poder da obra de trazer à luz o solo pátrio, poder de reunir e devolver um povo a si próprio e de conceder às coisas sua imagem perante um mundo é o fato de que estas obras possuem, elas mesmas, o *estranho* como traço essencial. São avessas ao habitual, ao familiar: segundo Heidegger, o *choque* da obra em seu ambiente é, em si, *o próprio permanecer da obra como obra*. O caráter de *Unheimlich* está presente nela, assim como no homem, como um traço inescapável de sua própria existência.²⁶⁰

²⁵⁹ HEIDEGGER, M. - *Nietzsche*, vol. IV: *Nihilism*, p.248.

²⁶⁰ Sobre esse choque da obra, diz Heidegger: “*Quanto mais solitariamente a obra, fixada na forma, está em si, quanto mais parece dissolver todas as relações com os homens, tanto mais simplesmente irrompe no aberto o choque de tal obra ser, tanto mais essencialmente embate o abismo intranqüilizante e se subverte o que anteriormente parecia tranqüilizante.*” (UK, p.67 / OA, p.53).

É importante atentar ainda para um outro aspecto da obra de arte, colocado por Heidegger neste ensaio. Para que uma obra tenha força suficiente para “*conceder às coisas o seu rosto e aos homens a vista de si mesmos*”, para que tenha um poder de expressão tal que dê conta de uma tarefa desta magnitude, ela precisa alcançar esse reconhecimento por parte de seu povo. Isso só ocorreria, como diz Heidegger, no caso da *grande arte*, e só esta está em questão para ele. Não bastaria para uma obra estar meramente incluída entre as chamadas “artes maiores” ou mesmo alcançar a consagração em seu tempo. Apenas a obra *que configura esse tempo*, que traça a história de seu povo e que permanece em seu solo de origem, é nesta, exclusivamente, que Heidegger pensa. A obra detém, nesse sentido, o poder de reunir espaço e tempo numa dinâmica intrínseca a ela mesma, e apenas a ela. Esta posição de Heidegger, contudo – por seu radicalismo e pelas dificuldades que cria no que diz respeito a todas as obras que não se incluem neste perfil –, se mostrará, em grande medida, como um desafio para seu pensamento no que diz respeito à arte.

Mas no ensaio de 1936 a dimensão histórica da existência não mais dá conta da totalidade de seus aspectos. Seguindo a via aberta pela meditação sobre a *physis*, desenvolvida em *Introdução à Metafísica*, uma contraparte do mundo histórico, a *terra*, ganha aqui contornos definidos. A *terra*, que constituiu uma das elaborações mais marcantes e fundamentais deste período do pensamento de Heidegger, é um conceito multifacetado que tem sido objeto de inúmeras investigações por parte de seus comentadores. A importância deste novo elemento para a elaboração da questão espacial em Heidegger, bem como a extensão de sua influência neste sentido, será tema do tópico que se segue.

2.5 – *Terra e mundo*

A concepção da verdade como *evento* envolve em si o duplo movimento da verdade: como desvelamento e velamento, dissimulação, ou ainda retraimento. É importante que se tenha em mente que o cerne do que é tratado em *A origem da obra de arte*, como foi colocado logo de início, não é outro senão a questão do ser, e mais especificamente a forma como sua verdade *acontece*. O fato de este tema ter sido trazido para o interior de uma reflexão que já se apresenta sob um título que parece nos remeter a uma questão tão aparentemente diversa – o enigma da arte –, tem razões muito claras: para que o pensar sobre a verdade do ser pudesse realmente dar conta do que está em jogo neste evento, Heidegger precisaria, forçosamente, considerar aspectos da existência *indizíveis* na linguagem de *Ser e Tempo*. Uma outra linguagem se fazia necessária para exprimir o que escapava por completo ao “*mundo circundante*” e às formas de acesso à verdade então possíveis em sua rede referencial específica, que não previu um lugar para entes tais como as obras de arte, por exemplo. A onipresença do mundo englobava, ao seu modo, uma natureza que existia unicamente como matéria prima para o trabalho. Por outro lado, excluía de si o não mundano, como o sagrado, ou o não utilitário, como a arte mesma. Contudo, o evento da verdade do ser não é algo exclusivamente “mundano”, no sentido estrito que esta palavra recebe em *Ser e Tempo*, uma vez que o próprio ser não *se limita* segundo tais parâmetros.

Neste sentido, não se pode minimizar a profunda e decisiva entrada da poesia de Hölderlin no pensamento de Heidegger. Uma “entrada” é algo mais que uma simples influência. E ainda que se considere a influência de outros poetas em sua obra – Trakl, George, Rilke – é certo que nenhum destes rivaliza com Hölderlin no que diz respeito ao seu poder transformador na linguagem de Heidegger, solo este de todas as novas possibilidades então abertas ao seu pensar.²⁶¹ A poesia de Hölderlin trouxe consigo não apenas o sagrado, os deuses, o céu: trouxe também a terra. O conceito de terra, grande novidade introduzida em *A origem da obra de arte*, não se restringe, de forma alguma, à idéia de natureza, embora não se afaste de todo dela. Tanto que, nesta obra, a terra é introduzida numa passagem que remete vivamente às forças naturais. Por esse motivo, penso que será interessante relembrar aqui alguns aspectos da forma de inserção da

²⁶¹ Este tema será novamente tratado, mais detidamente, no início do capítulo 4.

natureza no contexto de *Ser e Tempo*, quando Heidegger a ela se referiu nos seguintes termos:

Primariamente histórico, dizíamos, é o *Dasein*. *Secundariamente* histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo, mas também a natureza do mundo circundante como “solo histórico”.²⁶²

E mais adiante:

Com a existência do ser-no-mundo histórico, tanto o manual quanto o ser simplesmente dado sempre já estão inseridos na história do mundo. Instrumento e obra, os livros, por exemplo, têm seu “destino”, construções e instituições têm sua história. Mas também a natureza é histórica. Sem dúvida ela não o é enquanto falamos de “história da natureza” e sim como paisagem, região de exploração e ocupação, como campo de batalha e lugar de culto. Como tal, esse ente intramundano é histórico e sua história não significa algo “exterior” que simplesmente acompanha a história “interior” da “alma”. Chamamos este ente de *pertencente à história do mundo*.²⁶³

Ente intramundano e histórico, *pertencente à história do mundo*, à natureza é recusada até mesmo uma perspectiva histórica própria, uma *história da natureza*: a expressão “*região de ocupação e exploração*” parece resumir tudo. O rememorar dessas passagens dá a dimensão, através desse único exemplo, da abordagem de todo diferente que é levada a cabo no ensaio de 1936, ainda que Heidegger explicita que não é à natureza que ele se refere, mas sim à *terra*. A profunda transformação na linguagem de Heidegger, que incorporou em si mesma o poético, é então capaz de apresentá-la, valendo-se, para isso, daquilo que nos deixa ver uma obra de arte, o templo grego:

Ali de pé a obra arquitetônica repousa sobre o solo rochoso. Este assentar da obra extrai da rocha a obscuridade do seu suportar rude e, no entanto, a nada impelido. Ali de pé, a obra arquitetônica resiste à tempestade furiosa que sobre ela se abate, e, desta forma, revela pela primeira vez a tempestade em toda a sua violência. Só o brilho e o fulgor da rocha, que aparecem eles mesmos apenas graças ao Sol, fazem no entanto, aparecer brilhando [*zum Vor-schein bringen*] a claridade do dia, a amplitude do céu, a escuridão da noite. O erguer-se seguro torna visível o espaço invisível do ar. O caráter imperturbado da obra destaca-se ante a ondulação da maré e deixa aparecer, a partir do seu repouso, o furor dela. A árvore e a erva, a águia e o touro, a serpente e o grilo conseguem, pela

²⁶² SZ, p.381 / ST, vol.2, p.187.

²⁶³ SZ, p.388-9 / ST, vol.2, p.194-5.

primeira vez, alcançar sua figura mais nítida e, assim, vêm à luz como aquilo que são entram primeiro na nitidez de suas formas, e assim vêm a aparecer como o que são. Desde cedo os gregos chamaram a esse mesmo irromper, no seu todo, a *physis*. Ao mesmo tempo, clareia aquilo sobre o qual o homem funda o seu habitar. Chamamos-lhe a *terra* (*Erde*). Há que manter afastadas daquilo que esta palavra aqui quer dizer tanto a representação de uma massa de matéria sedimentada, como a representação meramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde o erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida.²⁶⁴

Dois aspectos devem ser, logo de início, ressaltados: primeiramente, que toda a alusão à terra nesta passagem acima, bem como à natureza, *parte da visão* da obra arquitetônica. As forças da natureza, em seu brilho e obscuridade, e as vidas que ali se manifestam não eram, antes do templo, invisíveis ou inexistentes. O que a *obra* templo *opera* é precisamente o seu *aparecer como tais, como vida, como brilho, como quietude, como violência*. Já em *Ser e Tempo*, a natureza também era percebida através da obra humana: “*o vento é vento ‘nas velas’*”.²⁶⁵ Mas o que ocorre neste novo contexto é algo de todo diverso, pelo fato de que a “obra humana” que nos traz à visão a natureza é uma obra de arte. A partir da obra, a natureza não mais é percebida como reserva material disponível, mas na plenitude de seu ser em si própria. Em segundo lugar, *a partir* desta obra, uma certa inicialidade parece entrar em ação: “*pela primeira vez*” é uma expressão que se repete na descrição acima. E não apenas isso: à terra está ligada a idéia de inesgotabilidade, imprescindível à repetibilidade do evento da verdade.

O fato de este conceito ter sido elaborado por Heidegger a partir de uma obra de arte e não a partir da própria natureza, que a princípio poderia parecer um caminho mais curto, aponta precisamente para este fato: a terra não se restringe à matéria, não é “natural”, não admite ter uma história – menos ainda *pertencente* àquela do mundo –, não se restringe à espacialidade concreta mundana, mas, graças à terra, a materialidade da existência se mostra em seu brilho, a natureza ganha nitidez, o espaço invisível do ar se deixa ver, recortado pelos contornos do templo. A terra, em seu retraimento, faz com que o invisível se manifeste *no* coração visível e palpável do mundo.

A necessidade da terra surge como uma resposta ao papel inexpressivo da materialidade do mundo de *Ser e Tempo*, onde a referencialidade prevalecia por completo

²⁶⁴ UK, p.38 / OA, p.33. Na transcrição dessa passagem foi também utilizada a tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso, que se encontra na edição portuguesa *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, doravante referida como CF, p.39.

²⁶⁵ SZ, p.70 / ST, vol.1, p.112.

sobre sua materialidade: nesta obra, todo “significado” possível pertence, desde sempre, ao mundo, instância mais originária. Talvez por essa razão, tenha sido muito mais fácil para Heidegger lidar com o conceito de *lugar*, já dotado, por definição, de significatividade – cada lugar já é sempre *o lugar* de alguma coisa que *há tempos* permanece ali –, do que com a noção mais obscura e indefinida de “espaço”, noção que parecia guardar sua independência das especificidades, inclusive temporais, inerentes ao próprio conceito de *lugar*. Heidegger conseguiu, em *Ser e Tempo*, desenvolver uma consistente reflexão sobre o lugar sem precisar, para isso, mergulhar fundo em sua materialidade: a significatividade, conceito-chave, lhe possibilitava tal empreendimento. Embora possa parecer, a princípio, que um lugar é algo mais “concreto” que o espaço em geral, é importante lembrar que o que distingue basicamente estes dois conceitos é, *neste momento*, a significatividade individualizadora, calcada, inevitavelmente, na concepção pragmática de “espacialidade”.

Quando o pensamento de Heidegger se aproximou da poesia, tornando-se um “*poetar pensante*”, o questionamento pela verdade do ser foi tomado pelo até então distante fenômeno da arte e, com este, por sua inescapável *materialidade*. A materialidade da arte não encontra na “manualidade” própria aos instrumentos de uso um caminho adequado à sua compreensão: as palavras de Hölderlin e as cores de Van Gogh, por exemplo, não se deixam “manusear”. Não obstante, elas estão diante de nós, sensíveis e tangíveis em sua beleza material. Mas há nessa concretude sonora e visual algo que escapa, que se furta tanto ao manuseio quanto ao desgaste imposto pelo uso dos objetos. Nas obras há a *terra*: sem igualar-se à matéria, a terra, e somente ela, resguarda nas obras o mistério de uma materialidade que se remete sempre a si mesma, sendo inclusive capaz de contrapor ao mundo o choque do que lhe é estranho, do que se fecha à sua rede de significatividade habitual. À inteligibilidade do mundo, a terra contrapõe sua obscuridade, impondo-se como uma “resistência” à abertura daquele.

Não por acaso, como observa Michel Haar, o conceito terra foi elaborado a partir de uma obra de arte. Terra e mundo estão presentes nela, e são os atores de seu evento de verdade. Contudo, o sentido mais amplo que é atribuído a este elemento não se restringe, em absoluto, às obras, e Haar identifica quatro sentidos possíveis para a terra. O primeiro sentido, a associa à essência da *physis*, essência não pensada pelos gregos, a *alétheia*: “*mais precisamente, a Terra pertence à dimensão do retraimento, do ocultamento (lethe*

)”²⁶⁶, mas sua opacidade precisa vitalmente manifestar-se na claridade do mundo. Num segundo sentido, a terra corresponde à compreensão usual de “natureza”, mas de um ponto de vista que a insere no mundo e a relaciona à obra humana, como na alusão aos animais e a outros elementos naturais em seu “aparecer” junto ao templo grego.²⁶⁷

Uma terceira possibilidade de sentido – e que traz a novidade introduzida no ensaio de 1936 –, identifica a terra no interior da própria obra de arte, mas em algo que só aparentemente se limita ao que nela há de material, como as cores, o som, a pedra, a linguagem. Haar evoca o exemplo do martelo, um instrumento concebido para o uso e não para que nele a madeira e o metal possam, enfim, *emergir como o que são*: “*a matéria é tanto melhor quanto menos resistência oferecer ao seu desaparecimento no ser-apetrecho do apetrecho*”, diz Heidegger.²⁶⁸ A matéria de que é feito o martelo se submete à função que lhe designa o mundo. Ao contrário, o caráter “terrestre” das obras de arte manifesta-se numa forma de materialidade que sobrevive à morte de seu mundo: ainda somos capazes de nos comover diante de uma catedral gótica, de um mosaico bizantino ou com a leitura de Sófocles. É o que Haar designa como “*a determinação trans-epocal*” das obras. Heidegger fala de mundos, ou “*um mundo*”, mas jamais “uma terra”: diz apenas “*a terra*”.²⁶⁹ A “produção” da terra nas obras de arte é este ressaír da matéria, não sujeita ao desgaste, que ocorre quando uma obra “*se retira*” na terra, ou seja, quando a arte se abriga em sua terrestrialidade.

Ainda um quarto sentido para a terra é apontado por Haar, sentido este que vem das leituras heideggerianas de Hölderlin: a terra é o solo pátrio (*der heimlicher Grund*), o que não remete ao significado metafísico da palavra *Grund*, mas à idéia de *enraizamento*, de pertencimento a um lugar que oferece abrigo e subsistência. A terra é “*o elemento ou ambiente onde as possibilidades compreendidas na arte criam raízes*”, pertence ao *começo* (*Anfang*), “*onde essas possibilidades ainda não estão explicitamente presentes, mas*

²⁶⁶ HAAR, Michel – *The Song of the Earth*, tr.Reginald Lilly. Indianapolis: Indiana University Press, 1993, p.57, tradução minha.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.59.

²⁶⁸ UK, p.42 / OA, p.36.

²⁶⁹ Cf. HAAR, M., pp.60-61.

ocultas e, contudo, de algum modo perfiguradas.”²⁷⁰ Ela é “*a infatigável e incansável*”, sobre a qual “*o homem histórico funda seu habitar no mundo*”.²⁷¹

A propósito destes quatro sentidos para a terra, identificados por Haar, pode-se observar ainda que a terra, como a que dá guarida, não obstante seu traço de retraimento, é aquela que contrabalança a estranheza do mundo, e isso em pelo menos dois sentidos: primeiramente, por seu incessante abrigar, ela compensa o sentimento inerente ao homem de “não estar em casa”, o “*nicht-zu-Hause*”, tão marcante em *Ser e Tempo*. Por outro lado, como solo pátrio, ela compensa o sentido de *Unheimlichkeit*, a sensação de exílio própria do mundo “*em que nos julgamos em casa*” (“*...worin wir uns heimisch glauben*”).²⁷²

Terra e mundo são inalienáveis um do outro, só se deixam apreender numa compreensão conjunta de ambos. Ao repensar nos instrumentos de uso, como o par de sapatos da camponesa, bem como nas obras de arte, Heidegger foi levado a repensar também o conceito de mundo, o que fica claro na passagem a seguir, quando o autor diz:

Mundo não é a simples reunião das coisas existentes, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mas mundo também não é uma moldura meramente imaginada, representada em acréscimo à soma das coisas existentes. O mundo mundifica (*Welt weltet*) e é mais ente do que o palpável e apreensível, em que nos julgamos em casa. Mundo nunca é um objeto, que está ante nós e que pode ser intuído. O mundo é sempre o inobjetal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser. Onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, por nós são tomadas e deixadas, onde não são reconhecidas e onde de novo são interrogadas, aí o mundo mundifica. (...)

Ao abrir-se um mundo, todas as coisas adquirem a sua demora e pressa, a sua distância e proximidade, a sua amplidão e estreiteza. No mundificar, é oferecida ou recusada a amplidão (*Geräumigkeit*) a partir da qual está congregada a benevolência dos deuses, que nos guarda. Também essa fatalidade da ausência do deus constitui um modo como o mundo mundifica

Na medida em que uma obra é obra, abre o espaço para aquela amplidão. (*Indem ein Werk Werk ist, räumt es jene Geräumigkeit ein..*) Abrir espaço quer dizer aqui ao mesmo tempo: libertar o livre do aberto e instituir este livre no seu conjunto de traços. Este in-stituir (*Ein-richten*) manifesta-se a partir do erigir (*Er-richten*). A obra enquanto obra instala um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo.²⁷³

²⁷⁰ *Ibid.*, p.95.

²⁷¹ UK, p.43 / OA, p.36.

²⁷² UK, p.41 / OA, p.35.

²⁷³ UK, pp.40-41 / OA, p.35.

Não nos encontramos mais, decididamente, no mundo de *Ser e Tempo*: Heidegger não trata mais *do ser-aí no mundo*, mas de *um povo num mundo*. As decisões não mais concernem ao *Dasein* individual, mas são decisões históricas, quando mundo se faz mundo no que este incessantemente *mundifica*. Neste mundificar pelo mundo, possibilidades são aí oferecidas, diante da incerteza do destino, e aquele que agora “especializa” (*einräumen*) não é mais um *Dasein* que “abre espaço” para seu agir individual, mas o *Dasein* compreendido como um povo em seu mundo, que abre a amplidão de seu aberto.²⁷⁴ Este mundificar é também afetado pela dimensão do sagrado, pela possibilidade da presença dos deuses ou de seu abandono do mundo.

Ainda acerca da passagem acima, nela mais uma vez é evocado o poder da obra de arte para interagir com o espaço, num movimento de configuração e liberação. Expressões como *erigir, instalar, manifestar, liberar* ou *manter aberto o aberto do mundo* são usadas por Heidegger para definir o campo de atuação da obra, não deixando dúvidas quanto ao fato de que uma compreensão plena da questão do espaço em seu pensamento encontra uma via privilegiada no terreno da arte e vice-versa: pensar na arte nos leva, inescapavelmente, a pensar em seu espaço original. Para Benedito Nunes, “*o mundo aberto não está no espaço, mas circunscreve o espaço*”, sendo o espaço da tela de Van Gogh e do templo grego “*produzido através da matéria de ambos*”.²⁷⁵ Tanto para desenvolver a noção de terra quanto para rever seu conceito de mundo, Heidegger precisou repensar o espaço, não tanto associado à idéia de *lugar*, mas, antes, às de *amplidão* e *aberto*.

Mas nossa atenção agora deve voltar-se para o evento mesmo da verdade que acontece na obra, ou para o combate entre mundo e terra, onde esse acontecer *tem lugar* na obra de arte, e buscar as conseqüências que essa concepção de verdade tem no que concerne ao problema espacial aqui em questão.

²⁷⁴ O aberto (*das Offene*) é um conceito fundamental que será aprofundado a seguir.

²⁷⁵ Cf. Nunes, B. – *Hermenêutica e poesia – o pensamento poético*, p.103.

2.6 – *A verdade como acontecimento: o combate entre mundo e terra*

A tensão entre terra e mundo é assim exposta por Heidegger:

O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas do destino de um povo histórico. A terra é o resair forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não têm que ver um com o outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo.

O confronto de mundo e terra é um combate (*Streit*). Certamente, falsificamos com facilidade a essência do combate, na medida em que confundimos a sua essência com a discórdia e a disputa e, portanto, só o conhecemos como perturbação ou destruição. Todavia, no combate essencial, os combatentes elevam-se um ao outro à auto-afirmação das suas essências.²⁷⁶

O íntimo co-pertencimento de elementos antagônicos leva-os a uma tensão extrema no interior de sua unidade. A terra, em sua retração, é levada a um irromper no aberto do mundo que, por sua vez, não pode desprender-se da terra pelo fato de fundar-se nela. O combate que se instala na obra é precisamente o modo como, no âmago da forma, a obra de arte é levada, através destes seus dois aspectos, a *participar* do combate originário entre clareira e ocultação; combate atemporal, anterior aos próprios combatentes. Clareira e ocultação resumem aquilo a que Heidegger se refere como “*esta estranha oposição da presença*” (*dieses seltsame Gegnerschaft des Anwesens*), e completa: “*a clareira em que o ente assoma é em si simultaneamente ocultação.*”²⁷⁷ Este clareado não é uma instância separada do ente: *no* e *a partir do* ente acontece um “*lugar aberto*”, “*há uma clareira*” (“*eine offene Stelle*”, “*eine Lichtung ist*”)²⁷⁸, na qual os entes se mostram e a partir da qual se retraem. A clareira, este lugar aberto no próprio ente, é o acontecer mesmo de sua desocultação, e é conquistada *no* combate originário, ao qual a obra de arte *dá lugar* no

²⁷⁶ UK, pp.45-46 / OA, p.38.

²⁷⁷ UK, p.51 / OA, p.42.

²⁷⁸ UK, p.51 / OA, p.42. Este tema – a *clareira*, ou o *aberto* – será retomado e desenvolvido no Capítulo 4.

combate entre seus aspectos terra e mundo. O *estar aí* de uma obra desencadeia, por si, o evento da verdade, como explicita Heidegger:

A verdade acontece (*geschieht*) no estar-aí-de-pé do templo (*im Dastehen des Tempels*). Isto não quer dizer que qualquer coisa seja aqui representada e restituída com justeza, mas antes o ente na sua totalidade é trazido e mantido na desocultação. Manter significa originalmente proteger (*hüten*). No quadro de Van Gogh, acontece a verdade. Isso não quer dizer que algo que está aí diante seja representado com justeza, mas sim que no tornar-se manifesto o ser-apetrecho do apetrecho sapato, o ente na totalidade, mundo e terra, no seu conflito recíproco, conseguem alcançar a desocultação.²⁷⁹

É importante ter em mente que este conflito recíproco é instigado e perpetuado pela obra de arte *enquanto* esta puder se manter como obra, repousando em si mesma. No caso das artes plásticas, esta condição, como já foi visto, depende por completo da permanência da obra em seu lugar original e este fato é duplamente importante no que concerne à noção de lugar: a obra de arte é *o lugar do repousar em si do combate* através do qual a verdade acontece e ela, como obra, precisa estar *situada no lugar inicialmente aberto* por ela mesma. O conflito entre terra e mundo ganha em *A origem da obra de arte* uma consistência que ainda não possuía quando, em *Introdução à Metafísica*, o combate original (*Urstreit*), o *polemos* heraclítico, é ali tematizado. A questão do caráter essencialmente espacial do evento de verdade da arte recebe um fundamental desenvolvimento quando Heidegger pergunta-se pelo que é a verdade, de tal forma que esta não apenas *possa*, mas *tenha* que acontecer como arte, ou “*em que medida a verdade tem (...) um tender para a obra*”? O fato é que a linguagem de Heidegger não é alegórica, e expressões como “o aberto” ou “a clareira” não são figuras de linguagem, mas têm necessidade de tomar corpo no meio dos entes. Da mesma forma, “a verdade” não é algo supremo a ser “captado” pelo artista e representado na obra: antes, *dá-se* verdade por obra da obra mesma, *em* seu espaço essencial. Assim sendo, a verdade, para Heidegger, não é atemporal ou atópica, mas histórica e localizada. No trecho que se segue, a presença decisiva deste localizar-se da verdade fica evidente:

²⁷⁹ UK, p.54 / OA, p.44.

A verdade é o combate original no qual, de cada vez a seu modo, é conquistado o aberto, no qual tudo assoma e a partir do qual se retrai tudo o que se mostra e se erige como ente. Quando e como quer que desponte e rebente este combate, por ele se separam os combatentes, a clareira e a ocultação. É assim que é conquistado o aberto do espaço conflitual (*das Offene des Streitraumes*). A abertura desse aberto, a saber, a verdade, só pode ser o que é, a saber, *esta* abertura, quando e enquanto ela própria institui-se no seu aberto. Eis porque é preciso haver de cada vez um ente neste aberto, onde a abertura obtenha sua fixação e consistência. (*Darum muss in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihrem Stand und ihre Ständigkeit nimmt.*) Na medida em que a própria abertura ocupa o aberto, mantém-no aberto e sustenta-o. (...)

A verdade só acontece (*geschieht*) de modo que ela se institui por si própria no combate e no espaço de jogo que se abrem. (...) Mas a verdade não existe de antemão algures, nas estrelas, para ulteriormente alojar-se em qualquer ente. Isso é já impossível porque, de fato, só a abertura do ente produz a possibilidade de um algures, de um lugar preenchido por algo de presente. (*...weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte ergibt.*) Clareira da abertura e instituição no aberto co-pertencem-se. São uma e a mesma essência do acontecimento da verdade. Este é, de diversas formas, histórico. (...)²⁸⁰

Porque pertence à essência da verdade instituir-se no ente, para só então se tornar verdade, por isso há na essência da verdade o *tender para a obra*, como uma possibilidade eminente de a verdade ser ela própria no seio dos entes.²⁸¹

Ao *dar-se* na materialidade da obra como combate entre terra e mundo, a verdade configura esse combate, ou seja, traz os combatentes ao máximo de sua necessidade e atração recíprocas. O combate é então *fixado e estabelecido como forma* (*Gestalt*) na obra. Heidegger lança mão de expressões como *rasgão* (*Riss*), *risco fundamental* (*Grundriss*), *traçado* (*Auf-riss*) *limite a um único contorno* (*Umriss*) para designar o emergir, em meio aos entes, da própria clareira a partir da obra, *ocupando* o aberto da verdade. Heidegger chama atenção para o fato de que esta forma deve ser compreendida tanto a partir do *estatuir* (*Stellen*) quanto como *o conjunto do que a obra estatui* (*Ge-stell*). Tal *estatuir* jamais deve ser tomado como o contrapor de um objeto perante um sujeito, como o próprio autor esclarece. Neste sentido, a forma da obra abarca, em si, o entorno por ela demarcado. A forma de uma obra nada mais é do que o resultado do acolhimento pela terra daquilo que advém na intensidade máxima do conflito: o rasgão que unifica os combatentes. No *Suplemento* ao ensaio, escrito em 1956, o caráter dinâmico intrínseco às idéias de unificação e fixação é sublinhado pelo autor quando afirma:

²⁸⁰ UK, pp.60-61 / OA, p.49.

²⁸¹ UK, p.62 / OA, p.50.

(...) o “Fest-” do verbo *Feststellen* (fixar) nunca pode ter o sentido de fixo, imóvel e seguro. “Fest-” quer dizer: contornar, deixar dentro do limite (*peras*), trazer para dentro do contorno (*Umriss*). O limite, no sentido grego, não restringe, antes traz somente ao aparecer, o próprio presente enquanto produzido.

O limite libera para o desvelamento, é pelo seu contorno, na luz grega, que a montanha persiste no seu erguer-se e repousar. (...)

O “fixar” (*Feststellen*) da verdade, assim rigorosamente pensado, não pode de modo algum contradizer o “deixar acontecer” (*Geschenlassen*).²⁸²

Aqui, o tema do *limite*, tão presente em *Introdução à Metafísica*, volta na crucial circunstância da delimitação da forma da obra de arte, associado à demarcação do lugar da verdade quando esta acontece como *beleza*.²⁸³ Não é apenas esta concepção da verdade, mas igualmente os termos necessários para descrevê-la – e aqui insisto mais uma vez neste fundamental aspecto do vocabulário: o texto é repleto de palavras como *risco*, *abismo*, *traços*, *traçado*, *medida*, *limite*, *contorno*, *forma*, *juntura*, *diâmetro*, *aspecto*, dentre outras – não deixa dúvidas de que o pensamento de Heidegger cada vez mais necessita deste tipo de referência para vir à palavra: referências espaciais ou topológicas, jamais escolhidas ao acaso, e dificilmente metafóricas.

A fixação da verdade na forma é o acontecimento da verdade na arte, tendo como seu *locus* a própria obra. O *acontecer* deste ser-criado, a obra, não se restringe ao próprio “objeto-obra”, mas expande-se, ou *projeta-se*, para além dela, no espaço à sua volta. Em sua inicialidade – ou seu poder de ruptura com o *habitual* – a obra faz com que seu irromper no aberto do mundo ganhe feições de um choque em seu ambiente como um todo. A obra não detém apenas o poder de demarcar seu espaço próprio, mas, temporalmente, marca um novo início a partir de si mesma. Isso se dá na forma da dissolução das relações habituais com o mundo e com a terra, dissolução de valores e referências anteriores a ela, o que a torna, como diz Heidegger, “*estranha e solitária*”: os homens não se encontram diante de uma simples perturbação de referência, mas são expostos ao choque de um novo começo.

²⁸² UK, p.88 / OA, p.70.

²⁸³ A beleza não acontece “paralelamente” à verdade, mas, como esclarece o autor no Posfácio: “*É este aparecer [da verdade], enquanto ser da verdade na obra e como obra, que constitui a beleza. O belo aparece assim como auto-conhecimento da verdade.*” (UK, p.85 / OA, p.67).

Mas este poder fundador das obras não garante a permanência de seu choque. Não só a possibilidade de ser arrancada ao seu espaço essencial, como também o risco de queda no âmbito dos negócios da arte, podem precipitar o fim da vida de uma obra como obra. Para que esta possa permanecer como tal, necessita, tanto quanto de seus criadores, daqueles que a *salvaguardem*, isto é, aqueles que respondam à sua verdade. Essencialmente diversa do gozo estético, a salvaguarda, diz Heidegger, é “*a sóbria persistência no abismo de intranqüilidade da verdade que acontece na obra.*”²⁸⁴

2.7 – O “*dizer projetante*” da Poesia e a *instauração da verdade na forma*

Nas últimas páginas de seu ensaio, Heidegger direciona a conclusão de suas considerações para aquela que é anterior a tudo o que foi até então pensado, para a origem da própria arte, a *Poesia*. A verdade, em seu acontecer como clareira e ocultação, o faz “*na medida em que se poetiza*”, sendo a Poesia (*Dichtung*) aqui compreendida em sua dimensão mais ampla, não apenas como arte da palavra, mas como o acontecer mesmo da verdade: “*a essência da arte é poesia, mas a essência da poesia é a instauração da verdade*”, afirma o autor.²⁸⁵ E embora Heidegger deixe claro que não pretende reconduzir toda e qualquer forma de arte à poesia, em seu sentido estrito, esta tem para o autor uma prioridade entre todas as demais artes, pois *a linguagem é poesia em seu sentido mais essencial*, ou seja, é aquela que “*guarda a essência original da poesia.*” O dizer da Poesia é um dizer *projetante*, isto é, o que primeiro traz os entes ao aparecer, ao aberto, nomeando-os *pela primeira vez*. Trata-se de uma linguagem não mais compreendida da maneira usual, como aquela que *serve para* a comunicação, a conversação, enfim, como mero suporte de sentido. O que distingue a palavra como instrumento para a comunicação da palavra poética é, antes de tudo, o caráter originário e auto referido desta última. Enquanto a linguagem instrumental serve para o dizer que assegura a inteligibilidade do mundo, como rede de

²⁸⁴ UK, p.69 / OA, p.54.

²⁸⁵ UK, p.77 / OA, p.60.

referências que se remetem umas as outras, a linguagem poética detém seu próprio início, remete-se a si mesma e cria, a partir de si, suas referências.

A natureza da meditação sobre a linguagem que é realizada em *A origem da obra de arte* em muito se afasta do que havia sido pensado a este respeito em *Ser e Tempo*. Embora neste tratado a linguagem já estivesse diretamente implicada no processo de descobrimento dos entes no interior do mundo, estes mesmos entes – e aqui me refiro aos entes que não têm a forma de ser do *Dasein* – só se mostravam como simplesmente dados ou como entes à mão, ou seja, reduzidos a objetos para investigação teórica ou descobertos em sua usabilidade. Não havia lugar para obras de arte. A própria linguagem se inseria nestas determinações então possíveis, como fica claro na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

A linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal o discurso possui seu próprio ser “mundano”, pode ser encontrada à maneira de um manual. Nesse caso, a linguagem pode ser estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-lançado-no-mundo, depende de um “mundo”.²⁸⁶

Dependente de um mundo, isto é, tendo sua razão de ser restrita à função referencial articuladora da inteligibilidade própria do mundo, a linguagem em *Ser e Tempo* ainda encontrava-se privada de seu elemento terra, capaz de conferir à “materialidade” de seu dizer a condição de obra de arte auto referida. A significatividade do mundo, mais uma vez, se sobrepunha à “terrestrialidade” da linguagem, restringindo-a a sua função articuladora de sentidos em detrimento de seu caráter poético e projetante, reconhecido em *A origem da obra de arte*. Igualmente no que concerne ao espaço, estas duas possibilidades disponibilizadas pelo “mundo” de *Ser e Tempo* reduziam toda a sua problemática ao seu ser à mão, como “*instrumento de habitação*”, ou ao espaço abstrato, simplesmente dado, da geometria. A primeira possibilidade remete às noções de lugar e região, que se mostraram como conceitos fundamentais. A segunda, por ser nela o espaço alienado da existência

²⁸⁶ SZ, p.161 / ST, vol.1, pp.219-20.

fática do *Dasein*, foi apenas mencionado, não tendo maior expressividade no conjunto de sua elaboração: era o “*espaço puro*”, ou o “*espaço em si mesmo*”, que, como foi dito, permaneceu como uma questão não resolvida e de caráter secundário.

Retomando aqui a proposta de tentar identificar, no pensamento de Heidegger, uma “genealogia do espaço” – ou mesmo compreender sua ontologia própria – é imprescindível, neste momento, registrar o uso de expressões como “*espaço essencial*” (*Wesenraum*), por exemplo, que mencionam explicitamente o termo *Raum* sem qualquer conotação pragmática ou teorizadora. Pode o *espaço* ser essencial? Em que este *espaço essencial* se difere das outras formas de compreensão do espaço ou da noção de lugar? Minha resposta provisória é: o espaço essencial é de natureza poética – ou poeticamente projetado –, não é condicionado pela necessidade mundana e detém uma forma específica de temporalidade que em muito se distingue daquela que, em *Ser e Tempo*, era ingrediente à configuração de lugares e regiões. É o espaço que se disponibiliza para a necessidade da própria Poesia, para que seu evento de verdade tenha *lugar*; para que a *forma* (*Gestalt*), as formas particulares da arte, estejam aptas a receber a força do rasgão (*Riss*), que reinstaura, na obra de arte, o combate original (*Urstreit*) como o conflito entre mundo e terra.

A essência original da poesia, guardada na linguagem, precisa, para sua manifestação, não de *lugares* já previamente configurados, mas de um *espaço* próprio para “*o advir do indizível ao mundo*”, algo que escapa à ordem da inteligibilidade mundana, o não habitual, instaurando então uma outra origem. A obra de arte, com seu traço *terra*, não apenas pôs em aberto uma outra dimensão do ser – e aí incluo o próprio ser do espaço – mas trouxe à luz a profunda afinidade ontológica entre espaço e linguagem, traduzida na forma de sua dependência mútua no acontecimento da verdade que se dá ao modo da arte. “*Dizer projetante*” é um dizer que toma para si um espaço, ou um espaço que incorpora essencialmente um dizer, de tal forma que, enquanto a Poesia ali mantiver o seu domínio, estes não podem ser separados. Esta dependência recíproca que começa a se configurar entre o dizer da linguagem poética e o espaço fica clara nas palavras de Heidegger:

O dizer projetante é poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda proximidade e afastamento dos deuses.²⁸⁷

Espaço, lugar, linguagem e poesia encontram, em *A origem da obra de arte*, um longo e riquíssimo caminho para a investigação de suas naturezas próprias, bem como daquilo que os vincula tão intimamente. Este vínculo se deixará perceber, no decorrer do pensamento de Heidegger, de forma não explícita, mas nem por isso menos verdadeira. Sua natureza poética é apenas um dos sinais da profunda e crescente influência de Hölderlin, sem, contudo, restringir-se a esta, como nos mostram os escritos da década de 50, envolvendo a poesia de Trakl, por exemplo.

Antes de passar ao terceiro dos três passos que marcaram o caminho do pensamento de Heidegger – da “*pergunta pela verdade do ser*” para aquela “*pelo lugar ou localidade do ser*”, como especificou o próprio autor – será interessante, neste momento, abordar um pequeno escrito de 1955, *Sobre a Sistina* (*Über die Sixtina*), de enorme importância no que diz respeito ao tema desta tese. Embora redigido quase uma década após a elaboração de *A origem da obra de arte*, este texto retoma precisamente a questão da localização das obras de arte, envolvendo a relação destas com seu lugar original e o fundamental acontecimento da verdade na arte. A clara afinidade com o ensaio de 1936 torna interessante considerar *Sobre a Sistina* – ou *Sobre a Madona Sistina* – ainda no contexto do primeiro, ainda que isto signifique um salto na forma basicamente “cronológica” de aproximação da questão do espaço em Heidegger que tem sido adotada até aqui. Penso que, neste caso, a proximidade temática entre os dois escritos fala mais alto, como poderá ser constatado no tópico que se segue.

²⁸⁷ UK, pp.75-76 / OA, p.59.

3. Imagem e lugar: metamorfoses

O breve escrito *Über die Sixtina*²⁸⁸, com pouco mais de duas páginas, representa, a meu ver, um momento de especial importância no pensamento de Heidegger, não apenas no que tange suas considerações sobre a arte em geral, mas principalmente para a compreensão de sua *topologia*. Este texto foi, segundo Lacoue-Labarthe, escrito por Heidegger como posfácio à monografia de sua aluna Marielen Putscher, historiadora da arte, que tinha como tema a famosa pintura de Rafael, a *Madona Sistina*, ou *Madona de São Sisto*, que hoje se encontra na *Gemäldegalerie*, de Dresden. Tal monografia veio se somar à já extensa pesquisa em torno da tela de Rafael que, ainda nas palavras de Lacoue-Labarthe, permanece profundamente enigmática, “*como uma espécie de objeto mítico, ou de culto*”, alimentando “*uma extraordinária lenda*”. E isto não apenas por obra de Rafael ou de contemporâneos seus, mas “*talvez acima de tudo, porque nada se sabe ao certo sobre seu destino, nem mesmo sobre sua localização iniciais*”.²⁸⁹ A investigação de Putscher apresentava mais uma hipótese para o esclarecimento da questão desta localização original

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin – *Über die Sixtina*, in *Aus der Erfahrung des Denkens – 1910-1976*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983, páginas 119 a 121, doravante referido como ED. A tradução que será usada aqui foi feita por Nina de Melo Franco a partir daquela realizada para o francês por Philippe Lacoue-Labarthe, transcrita na íntegra em seu artigo *A Vera Semelhança*, que integra o volume *Mimesis e Expressão*, organizado por Rodrigo Duarte e Virgínia Figueiredo. Belo Horizonte: Editora UEMG, 2001, páginas 15 a 48, doravante referido como ME.

²⁸⁹ ME, p.20.

da tela: a *Madona Sistina* teria sido concebida como uma “janela pintada”, disposta entre duas janelas reais, na abside da Igreja de São Sisto, em Piacenza.²⁹⁰

O posfácio escrito por Heidegger, ainda que sucinto, recoloca, em 1955, as linhas mestras de seu pensamento sobre a arte, trazendo um importante desenvolvimento da natureza do *acontecimento* único que *se dá* nas obras. Aqui, a questão levantada por sua aluna abre caminho para uma meditação onde a dimensão espacial desse acontecimento é decisiva para as conclusões do autor. Antes que qualquer comentário sobre este texto possa ser realizado, faz-se necessário transcrever aqui algumas de suas passagens. O texto se inicia com as seguintes palavras:

Em torno dessa imagem (*Bild*) se reúnem todas as questões ainda insolúveis acerca da arte e da obra de arte.

A palavra “imagem” só está aqui para dizer: “rosto” (*Antlitz*), no sentido de um olhar lançado de frente enquanto advém (*Entgegenblick als Ankunft*). Entendida dessa maneira, a “imagem” ainda é anterior à distinção entre “janela pintada” e “quadro”. A distinção, no caso único da *Madona Sistina*, não é simplesmente categórica, ela é historial. “Janela pintada” e “quadro” são aqui imagem de modos distintos. Que a *Madona Sistina* tenha se tornado um quadro, e digno de museu, se deve ao próprio percurso da História da arte ocidental desde o Renascimento. Mas talvez a *Madona Sistina* não tenha sido inicialmente uma janela pintada. Ela era, e isso quer dizer: ela permanece uma imagem em uma essência (*ein Bildwesen*) de um gênero único.

Theodor Hertzler, que foi meu colega no curso secundário em Freiburg e por quem minha estima ainda se mantém, nos esclareceu tanto sobre a *Madona Sistina* que só nos resta agradecer-lhe por tudo aquilo que sua maneira de ver nos deu a pensar. Todavia, sua observação segundo a qual a *Madona Sistina* “não tem laços com uma igreja em particular, não requer uma localização (*Aufstellung*) determinada” me desconcertou um pouco. Essa afirmação é justa, pensada do ponto de vista estético, contudo, falta-lhe a verdade propriamente dita. Onde quer que essa imagem possa ainda “encontrar lugar” (*aufgestellt sein*) futuramente, terá perdido seu sítio (*Ort*). Ser-lhe-á proibido desdobrar de maneira inicial sua própria essência, isto é, determinar por si mesma este sítio. Metamorfoseada quanto à sua essência em “obra de arte”, a imagem erra no estrangeiro. No modo de representação (*Vorstellen*) de museu, que detém sua própria necessidade historial e seu direito, esse estrangeiro permanece desconhecido. O modo de representação de museu nivela tudo na uniformidade da “exposição” (*Ausstellung*). Aqui, só existem locais (*Stellen*), não sítios.

A *Madona Sistina* pertence (*gehört*) a uma certa igreja de Piacenza, não no sentido da história de antiquário, mas segundo aquilo que é a imagem em sua essência (*ihrem Bildwesen nach*). De acordo com esta, a imagem nunca vai parar de desejar ardentemente este lugar.²⁹¹

²⁹⁰ As cortinas pintadas por Rafael nos dois lados da tela, tendo no centro a *Madona* com o Menino Jesus ao colo, talvez tenham levado Putschler a concluir que esta obra não se tratava, originalmente, de um “quadro”, no sentido usual do termo, mas de uma tela feita para ser encaixada num nicho entre duas janelas, sugerindo uma visão do exterior, uma terceira “janela”, tal como as outras duas janelas reais.

²⁹¹ ED, pp.119-120 / ME, pp.21-22.

Inicialmente, o que fica evidente aqui é o fato da transformação de uma imagem, enquanto rosto – compreendido como manifestação e expressão *vivas* –, em objeto que se dispõe aqui e ali. A permanência como uma “*imagem em sua essência*” (*ein Bildwesen*) a preservaria como um gênero único, auto-determinado. Esta passagem da condição de *Bildwesen* para a de objeto é provocada basicamente, como indica o texto, pela retirada da obra de seu lugar de origem. No caso da *Madona Sistina*, sua ida para um museu em Dresden e a negação, por Hetzer, *dos laços desta com uma igreja específica* e de uma *localização determinada* para ela dão bem a idéia de que esta metamorfose – de imagem / rosto em objeto – já se consumou. Essas considerações apontam para o fato de que, cada vez mais, a reflexão de Heidegger sobre a arte se enraíza na relação entre obra e lugar, sendo a criação e o estabelecimento do lugar próprio da obra um momento crucial do evento da verdade na arte: é neste momento que o evento da verdade desvela o “onde” da existência, tanto em sua dimensão histórica quanto em sua beleza própria. A retirada de uma obra de seu lugar original minaria seu poder de desdobrar e de determinar a partir de si seu próprio âmbito, afetando – ou metamorfoseando – sua essência mesma, isto é, seu *permanecer como obra de arte “viva”*. Assim, seria igualmente afetada a natureza do próprio lugar por ela determinado, que teria dissolvida sua qualidade original, enquanto *lugar daquela obra*. A exposição da obra como objeto estético, no “*modo de representação de museu*”, implicaria uma violência no que tange à destinação da obra, desde sua concepção, a um lugar específico, que, enquanto tal, seria estabelecido a partir do choque provocado pela instalação da obra. A “morte”, tanto da obra quanto de seu espaço essencial, estaria já anunciada no deslocamento da primeira para a “*uniformidade da ‘exposição’*”, onde “*só existem locais (ou posições, Stellen), não sítios (keine Orte)*”. Aqui, Heidegger recorre mais uma vez à idéia de uniformidade, ou de não diferenciação, para designar uma modalidade de “espaço” marcada pela ausência de lugares e regiões, pelo rompimento com o sentido – ou com a significatividade – mais original deste espaço. Pois a “situação” de uma obra, no sentido propriamente topológico do termo, faz parte dela mesma: seu lugar pertence a ela, e ela ao lugar. Lacoue-Labarthe enfatiza a nostalgia da obra “*de seu próprio lugar, ou de seu próprio ser-lugar*” ²⁹². A obra de arte é, em si

²⁹² ME, p.28.

mesma, um lugar de uma qualidade única, capaz de projetar sua força desdobrando, a partir de si, um âmbito que estabelece, desde o início, uma relação vital com seu centro irradiador.

É não apenas este fato, como também o poder de obras como *A Madona Sistina* de demarcarem lugares sagrados, que é tratado por Heidegger neste pequeno escrito. O que *ocorre* na própria obra, enquanto imagem única, é descrito por Heidegger nos parágrafos que se seguem:

Na imagem, enquanto essa imagem, acontece (*geschieht*) o aparecer do tornar-se homem de Deus, acontece essa metamorfose que chega propriamente (*sich ereignet*) no altar como “transubstanciação”, como o que há de mais próprio no sacrifício da missa (*als das Eigenste des Messopfers*).

Só que a imagem não é uma cópia (*Abbild*), nem simplesmente um símbolo (*Sinnbild*) da santa transubstanciação. A imagem é o aparecer do jogo espaço-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*), que é o próprio sítio onde o sacrifício da missa é celebrado.

O sítio é sempre um altar numa igreja. Essa última pertence (*gehört*) à imagem, e inversamente. Ao acontecimento (*Geschehnis*) único da imagem responde necessariamente seu isolamento (*Vereinzelung*) no sítio inaparente de uma certa igreja entre tantas outras. Essa igreja, por sua vez, e isso quer dizer: cada uma, isolada (*einzelne*) como ela, apela para a janela única dessa imagem única: é ela que funda e completa a construção da igreja.

Assim, a imagem forma a imagem do ocultar desocultando (da *Alétheia*), desocultação como a qual a imagem tem sua essência. O modo de sua desocultação (de sua duração-na-verdade < *Wahr-heit* >) é o aparecer velador da pro-veniência (*Her-kunft*) do Homem-Deus. A verdade da imagem é sua beleza.²⁹³

O sagrado, que desde a década de 30, sob a influência de Hölderlin, vinha ganhando importância no pensamento de Heidegger, alcança sua unidade com o terreno numa certa metamorfose (*Verwandlung*), que se manifesta *no altar* como “transubstanciação” (*als “die Wandlung”*)²⁹⁴ dessa dimensão terrena. Esta *trans-forma*, então, sua qualidade anterior, *trans-substancia-se*, tornando-se também sagrada. E isso acontece (*geschieht*) na própria imagem, na obra de arte mesma, que, por ser um objeto sensível, por ser ela mesma *um lugar*, deixa transparecer em sua plenitude os elementos envolvidos na gênese de todo e qualquer lugar, quando pensado em seu sentido mais concreto: o agir humano, o espaço, o

²⁹³ ED, p. 121 / ME, p.23.

²⁹⁴ É importante observar que o termo original *Wandlung* não possui apenas o significado de transformação e mudança, mas também o de *consagração*, que faz muito sentido neste contexto, envolvendo inclusive a idéia de pertencimento (no sentido de uma “entrega” incondicional), fundamental no processo descrito por Heidegger.

tempo e seu jogo recíproco, aquele que junta os dois últimos num “tecido”, numa “trama” chamada *lugar*. A imagem é o *aparecer* mesmo do lugar. Daí o real pertencimento mútuo entre ambos, um pertencimento que condiciona seu permanecer como tais. A este respeito comenta Lacoue-Labarthe:

Esse “jogo de espaço-e-tempo”, como traduz Matthieu Mavridis, essa coexistência do sítio e do acontecimento (o que ocorre no *espaçamento* de que fala *A arte e o espaço*) segundo o repentino ou a fulgurância do aparecer que é o *Bild*, ou essa coincidência da *localidade* com a *historialidade* no modo da *unicidade* (...), cuja análise deve-se retomar minuciosamente: sabe-se que aí se define a geo-filosofia e a geo-“política” obstinadas de Heidegger (...). Mas é verdade que a proposição é surpreendente: o *Bild* nada mais é do que a abertura do próprio lugar de sacrifício, é a possibilidade do sacrifício.²⁹⁵

A obra é única, seu evento de verdade é único, e talvez por isso Heidegger faça alusão a um certo isolamento, que “responde” a essa exclusividade. Ou mesmo a fundamental noção de limite esteja aqui envolvida: a demarcação de um lugar sagrado exige que seus contornos sejam claros e firmes, tal como acontece no caso da obra de arte que o desdobra originalmente. Afinal, *a configuração e a conseqüente possibilidade de reconhecimento de um lugar ou região depende vitalmente do vigor de seu aparecer específico*. E aqui recorro mais uma vez às palavras de Lacoue-Labarthe, que pôs em termos muito precisos esse isolamento e essa natureza reservada, quase “pictórica”, de um lugar plenamente determinado. Diz ele:

Portanto, tratar-se-ia, finalmente, de uma “janela pintada”? Absolutamente. Mas assim como é o traço (*trait*) que de-senha (*disegno*) o contorno – ou melhor, já que estamos aqui antes de qualquer eidética: o recorte – da *Gestalt*, assim como é preciso a separação (o isolamento e a discrição) dessa igreja, desse altar, desse *Bild*, sempre único (...). É preciso a delimitação, o recorte. Em latim, mas a palavra vem do grego, isso se chama um templo: o espaço ou o sítio, o lugar reservado e separado do sagrado.²⁹⁶

²⁹⁵ ME, p.36.

²⁹⁶ ME, p.43.

O caráter “*inaparente*” do lugar (*den unscheinbaren Ort*) demarcado da igreja faz uma clara alusão à negação inerente a todo evento da verdade, à ocultação que sempre se preserva em qualquer desvelamento. E aqui tratamos do desvelamento do “aí” da existência, do *Da*, do “onde” de todas as possibilidades: o desvelamento do lugar. A remoção da obra de Rafael da Igreja de São Sisto e sua exibição pública num espaço de uma natureza de todo diversa, como o da *Gemäldegalerie* de Dresden, dissolve essa unidade original – e mesmo ontológica – entre obra de arte e lugar. Com isso, ambos têm sua essência afetada e seu ser enfraquecido. O mistério que envolve o aparecer do sagrado e a transubstanciação que este oferece não *acontecem* no interior de um museu. Poderíamos até dizer que algo de especial sempre ocorrerá quando estamos diante de uma autêntica obra de arte num espaço de exposição, mas, para Heidegger, o evento da verdade, em todo o seu poder desvelador, estará para sempre minado.

Para um olhar retrospectivo que busque perceber o que conecta esta meditação sobre a *Madona Sistina* com a que se desenrola a partir do templo grego, da tela de Van Gogh e que se remete às preocupações, ainda iniciais, com a arte em *Introdução à Metafísica*, ficará evidente não apenas a *crecente presença da dimensão espacial da existência no pensamento de Heidegger* como também sua profunda ligação com o fenômeno artístico. É visando tornar claro o fio que perpassa os escritos dessa fase que, antes de encerrar este capítulo, gostaria de voltar ao seu início, aos três passos que, segundo o próprio Heidegger, marcaram o caminho do seu pensar sobre o ser: *sentido, verdade e lugar (topos)*. São três passos que não se “superam”, mas que permanecem como marcos, como momentos desse caminho. No capítulo que se segue, buscarei mostrar que é no terceiro passo, *quando a noção de topos se torna um conceito fundamental, que sentido e verdade alcançam, igualmente, sua máxima plenitude*. Sendo assim, é possível depreender que a topologia de Heidegger “abre espaço” para as questões que, desde o início, se impuseram ao seu pensamento. O papel da arte foi, para isso, decisivo. A poesia, arte que mais profundamente marcou o autor, se mostrará, mais do que qualquer obra das artes plásticas, como o lugar por excelência onde a questão espacial alcançará sua elaboração mais rica e completa, justificando a premissa colocada desde o início desta tese: *a da íntima conexão entre as compreensões do espaço e da linguagem em Heidegger*. Em vista disso, será preciso, antes,

ouvir as vozes dos poetas, especialmente a de Hölderlin, mas também as de Rilke, Trakl e George.

C A P Í T U L O 4

A casa do Ser

A chamada *Kehre* no pensamento de Heidegger, comentada no capítulo anterior, apresentará uma significativa inflexão em meados da década de 40, mais especificamente com *Sobre o “humanismo”*, carta a Jean Beaufret publicada em 1946.²⁹⁷ No que concerne à questão do espaço, essa inflexão já se fazia sentir em importantes elaborações que vinham sendo apresentadas desde 1942 em seus cursos na Universidade de Freiburg: *Parmênides* (*Parmenides*), no semestre de inverno de 1942-43, e nos dois cursos reunidos na obra *Heráclito* (*Heraklit*), que vêm a ser *A origem do pensamento ocidental* (*Der Anfang des abendländischen Denkens*) e *Lógica. A doutrina heraclítica do logos* (*Logik. Heraklits Lehre vom Logos*), nos semestres de verão de 1943 e 1944 respectivamente.

Encontramo-nos aqui no limiar da terceira das três etapas do caminho do pensamento de Heidegger, como ele mesmo as resumiu nas palavras *sentido, verdade e*

²⁹⁷ Sobre esta inflexão, Julian Young, em seu *Heidegger's Philosophy of Art* (p.3), propõe “o reconhecimento de ainda outra ‘viravolta’ ocorrida em torno de 1946”.

lugar.²⁹⁸ Em *Heráclito*, a concepção do homem como “*a localidade da verdade do ser*” expressa de forma clara a passagem da tematização da questão do ser, que tem seu foco no problema da verdade, para o momento desta indagação em que a necessidade de se pensar o lugar do ser – ou o ser *como* lugar – torna-se premente. Do mesmo modo, o diálogo já iniciado na década de 30 entre filosofia e poesia no pensamento de Heidegger, cujo “*poetar pensante*” encontra em Hölderlin sua grande inspiração, torna-se cada vez mais estreito e essencial. O que buscarei mostrar neste capítulo é que, não por acaso, *esta marcante interação entre filosofia e poesia atinge seu auge num momento em que a importância de determinados temas envolvendo as noções de espaço e lugar, como o do habitar, por exemplo, atingem também sua expressividade máxima na obra do autor.*

Este quarto capítulo – que tratará das elaborações de Heidegger acerca do espaço nas décadas de 40 e 50, já sob a marca da poesia – focalizará três aspectos significativos da questão mais geral desta tese. Primeiramente, será abordado o tema do *aberto* (*das Offene*), pensado a partir da retomada, num registro novo e ampliado, do conceito de *região*, e também a partir da oposição de Heidegger à compreensão do aberto em Rilke. Esta nova concepção de região, especialmente em sua ligação ontológica com o aberto, se deu simultaneamente a uma longa meditação sobre a filosofia de Nietzsche e da relação deste com Schopenhauer. Certamente por este motivo, os escritos de Heidegger deste período encontram-se fortemente marcados por uma tematização crítica mais diretamente voltada para as idéias de vontade e representação. Veremos que o pensamento sobre a região e o aberto desempenham um papel decisivo nesta crítica de Heidegger.

Na primeira parte deste capítulo, serão abordados textos que tratam da questão espacial – envolvendo temas como horizonte, região e o aberto, dentre outros – sob a marca desta crítica aos conceitos metafísicos de vontade e representação. Serão consideradas aqui as seguintes obras: o curso *Lógica. A doutrina heraclítica do logos*, o diálogo *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken.* (*Sobre a localização da serenidade. Uma conversa no caminho do campo sobre o pensar.*), de 1944-45, e o ensaio *Vozu Dichter?* (*Para quê poetas?*), de 1946. Nas duas primeiras obras, o aberto é pensado, como disse, a partir de uma nova concepção de *região* em sua

²⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. – *Vier Seminare*, p.82.

relação com o *horizonte*, noções fundamentais em *Ser e Tempo* e praticamente esquecidas nos escritos dos anos 30. Em *Para quê poetas?* um passo decisivo é dado em direção às elaborações mais importantes da década seguinte, especialmente no que diz respeito à linguagem.

A segunda parte terá como eixo a idéia de *habitação* (*die Wohnung*), especialmente enquanto *habitação poética*, sob a fundamental influência de Hölderlin, cuja poesia marcou profundamente o pensamento de Heidegger. Alguns escritos da década de 50 – principalmente *A coisa* (*Das Ding*), *A Linguagem* (*Die Sprache*), *Construir Habitar Pensar* (*Bauen Wohnen Denken*) e “...poeticamente o homem habita...” (“...*dichterisch wohnt der Mensch...*”), de 1951 – darão corpo a este segundo tópico do capítulo. Aqui, a crítica à representação dá lugar à exposição de uma outra forma de inserção das coisas no mundo, livres tanto do caráter de objetos representados para uma consciência como de seu registro estritamente pragmático da década de 20. Nestes escritos, a essencial relação entre as coisas e o mundo é pensada já no contexto poético que se desenha neste momento. Neste tópico serão também consideradas algumas passagens de *Wie wenn am Feiertage...* (*Como quando em dia de festa...*), de 1941, e de *Hebel – Der Hausfreund* (*Hebel – o amigo da casa*), de 1957.

Finalmente, buscarei expor a *relação entre espaço e linguagem* no pensamento de Heidegger, cuja clarificação se colocou, desde o início desta investigação, como um de seus principais objetivos. Este terceiro e último tópico se voltará principalmente para dois dos escritos reunidos em *No caminho da linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*): *A linguagem na Poesia* (*Die Sprache im Gedicht*), de 1953, que trata da poesia de Georg Trakl, e *A essência da linguagem* (*Das Wesen der Sprache*), de 1957, a partir de um poema de Stefan George.

No âmbito destas temáticas, a noção de *proximidade* (*die Nähe*), certamente o mais essencial dos conceitos “espaciais” de Heidegger, ganha um peso ainda mais decisivo, envolvendo desde a simples aproximação às coisas que nos cercam e problema mais complexo imposto pelo impacto da tecnologia, como está presente, de forma decisiva, na vinculação espaço-linguagem. Este conceito de *proximidade*, já de suma importância desde *Ser e Tempo*, alcança aqui seu momento de maior expressividade.

Para que as considerações de Heidegger trazidas na esteira dessa outra “viravolta”, possam ser contextualizadas e compreendidas em sua origem, é importante que se tenha sempre em mente, como foi posto acima, o fato de que ao longo de uma década – de 1936 a 1946 – Heidegger esteve debruçado sobre a obra de Nietzsche²⁹⁹, por ele considerado como o último pensador metafísico. Isto porque, como resume expõe com muita propriedade Vattimo, “a metafísica manifesta-se, na sua essência, apenas quando chega ao seu fim, e alcança o seu fim precisamente enquanto se revela na sua essência.”³⁰⁰ Em sua *Introdução a Heidegger*, Vattimo a interpretação heideggeriana da figura de Nietzsche nos seguintes termos:

A metafísica chega ao seu termo com Nietzsche na medida em que este se apresenta como o primeiro niilista verdadeiro; e a essência mais profunda da metafísica é precisamente o niilismo. (...) Nietzsche concebe o ser do ente, isto é, o que constitui o ente como tal, como “vontade de poder”; para Heidegger, esta expressão equivale a outra que ele prefere: “vontade de vontade”. Com efeito, poder não é outra coisa que a possibilidade de dispor de algo, isto é, a possibilidade de querer. Querer o poder significa querer querer. Há-de preferir-se a fórmula “vontade de vontade”, porque faz ressaltar um aspecto decisivo da concepção nietzscheana do ser: que a vontade queira só querer significa que ela é puro querer, sem algo “querido”; a vontade está só, não tem nenhum termo para que tender, além de si própria. “Vontade de vontade” indica a total “falta de fundação” que caracteriza o ser no termo da metafísica.³⁰¹

Ao finalizar sua exposição, Vattimo introduz o problema da *técnica*, tido por Heidegger como estreitamente ligado à consumação da metafísica, e que irá se refletir diretamente na compreensão do espaço pelo homem contemporâneo. Diz ele:

Precisamente a *técnica* é o que expressa, no plano do modo de ser do homem no mundo, o desabrochar e o cumprimento da metafísica. Ao dar-se do ser só como vontade, teorizado por Nietzsche – que é o modo extremo de ocultar-se do ser e que deixa aparecer só o ente – corresponde a técnica moderna que dá ao mundo esta forma que hoje se chama “organização total”. (...) A organização total realizada pela técnica já não está apenas na teoria, mas concretiza-se efetivamente como ordem do mundo. Abolida esta última diferença, fica também abolida a última e pálida recordação da diferença ontológica: do ser já não fica mais nada e só ficam os entes. O ser do ente é total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador. (...) E a

²⁹⁹ Os escritos desta década sobre Nietzsche encontram-se reunidos nos volumes *Nietzsche I* (1936 – 1939) e *Nietzsche II* (1939 – 1946), publicados em 1961.

³⁰⁰ Cf. VATTIMO, G. – *Introdução a Heidegger*, p.90.

³⁰¹ *Ibid.*, pp.91-92.

metafísica cumprida é, no seu sentido mais amplo, a técnica e a instrumentalização geral do mundo.
302

É precisamente neste contexto teórico que Heidegger elabora, paralelamente, seus cursos sobre Heráclito, Parmênides e sua complexa reflexão sobre a poesia de Rilke. Aqui, a presença de Nietzsche se fará sentir, ainda que nem sempre mencionada.

Os três tópicos que se seguem tratam de escritos não explicitamente vinculados entre si – as obras *Heráclito*, *Gelassenheit* e *Para quê poetas?* – e sua reunião em torno do tema do aberto, formando um corpo único no interior deste capítulo, poderá parecer, a princípio, aleatória. Mas, guardando suas inegáveis diferenças, os textos contemplam as mesmas questões por ângulos distintos, apresentam-nas em sua riqueza própria e em suas múltiplas conexões. Buscarei, portanto, esclarecer a dimensão mais ampla então assumida pelos conceitos fundamentais de *região* e de *aberto*, sendo o primeiro destes pensado principalmente em sua relação com a noção de *horizonte*, predominante na década de 20. A crescente importância destes conceitos tornará evidente o caráter topológico que perpassa do início ao fim a própria filosofia de Heidegger.

1. Movimentos do aberto: palavra e percurso

1.1 – O logos como região

³⁰² *Ibid.*, pp.97-99.

Em *Introdução à Metafísica*, quando a volta às origens do pensamento ocidental levou Heidegger a refletir sobre alguns conceitos espaciais em Platão e Aristóteles – em especial os de *chōra* e *topos*, respectivamente –, ficou claro que os conceitos de *topos* (lugar) e *peras* (limite), este último também pensado por Aristóteles, iam mais diretamente ao encontro das concepções topológicas de Heidegger do que a *chōra* platônica, o “receptáculo” originário de toda a criação. Este obscuro conceito, encontrado no *Timeu*, não se identifica às noções de espaço ou de lugar, estando associado principalmente às idéias de permanência, receptividade e acolhimento: a *chōra* pode também ser compreendida como aquela que abriga lugares e regiões.³⁰³ Enquanto o *topos* aristotélico serviu como uma referência essencial nas elaborações heideggerianas sobre espaço e lugar, a *chōra* se manteve à margem até meados da década de 40, como um conceito de difícil assimilação em tal contexto. Contudo, em 1944, no curso *Lógica. A doutrina heraclítica do logos* e em *Gelassenheit*, há um expressivo ressurgimento da idéia de *região*, onde este conceito se aproxima, de maneira explícita, daquele de *chōra*. Como observa Maria Villela-Petit, “(...) no período entre a conferência de 1935 (‘Die Ursprung der Kunstwerk’) e aquela de 1951 (‘Bauen Wohnen Denken’), o pensamento de Heidegger acerca do espaço é nutrido por considerações originadas da noção de *chōra*”.³⁰⁴

Esta re-elaboração do conceito de *região* tem início na crítica de Heidegger às traduções usuais do fragmento 108 de Heráclito. Em *Lógica. A doutrina heraclítica do logos*, segundo o autor, as palavras de Heráclito significariam:

“De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar o a-se-saber, em sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa.”

³⁰³ Transcrevo aqui, novamente, uma passagem de *Introdução à Metafísica* especialmente importante neste sentido: “Aquilo em que uma coisa devém é o que chamamos “espaço” (“Raum”). Os gregos não possuem nenhuma palavra para dizer “espaço”. Isso não é um acaso. Fizeram a experiência do que é espacial não a partir da extensão, mas do lugar (aus dem Ort) (*topos*), como *chora*. *Chora* não significa nem lugar nem espaço e sim o que é tomado e ocupado pelo que está em si mesmo. (...) *Chora* não pode significar: o que se aparta de todo particular, o que se desvia para uma parte, a fim de precisamente desse modo admitir outra coisa e lhe “dar lugar”?” (und ihm “Platz macht”?) (EM, pp.70-71 / IM, p.94).

³⁰⁴ Cf. VILLELA-PETIT, M. – *Heidegger’s conception of space*, p.148.

(“Sovieler λόγος ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, Von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich Zuwissende im Betzug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west. ”)³⁰⁵

Neste fragmento de conteúdo obscuro, Heráclito afirma que o *logos é panton kechorismenon*, expressão que, segundo Heidegger, costuma ser traduzida como “*isolado de tudo*” ou “*separado de tudo*”. Na tradução por ele proposta, com o objetivo de liberar a palavra de Heráclito do sentido que lhe atribuiu a tradição metafísica, volta a ressoar um traço que, ainda de acordo com a interpretação de Heidegger, seria um constitutivo essencial dessa expressão: o elemento *chōra*. E afirma:

No verbo χωρίζειν (*chorizein*) encontra-se ἡ χώρα, ὁ χώρος (*chōra*). Traduzimos por: o arredor (*die Umgebung*), a cercania que rodeia (*die umgebende Umgegend*), que envolve e resguarda uma morada. (...) Enquanto o arredor que rodeia, ἡ χώρα (*a chōra*) é “a contréa” (“*die Gegend*”). Por contréa entendemos a região aberta (*den offenen Bereich*), o amplo em que alguma coisa pode encontrar morada (*demorar-se*), de onde pode ir, vir, dar-se ao encontro. Enquanto contréa, ἡ χώρα (*a chōra*) também pode significar, numa forma imprecisa, “o lugar”. Mas “lugar” e “contréa” não são mesmo. Os gregos dizem *topos* para significar “o lugar” (“*der Ort*”). Este é o local (*der Platz*) em que alguma coisa acontece, se apresenta, subsiste. O lugar (*der Ort*) está sempre numa contréa, tendo ao seu redor o arredor que provém da cercania. (...) Quando dizemos “na contréa do campo”, não queremos dizer “na direção de” e nem o lugar ocupado pelo campo, mas o amplo que arroteia, resguarda, entreabre e deixa vir ao encontro lugares e direções. Esse amplo aberto (*diese offene Weite*) não é, contudo, o vazio de um continente de coisas, mas o aberto que se atém e detém em muitas coisas, delimitando-se curiosamente em si mesmo, e cujos limites tornam-se novas contréas, sendo também amplos e indicadores. Porque a contréa, assim entendida, sempre arroteia o lugar, e nessa roda é que permite a posse e possessão de lugares, ela constitui o essencial do lugar, a sua localidade (*seine Ortschaft*). Por isso, e somente por isso, χώρα (*chōra*) pode significar também o lugar na acepção de uma contréa tomada como um local ocupado, um sítio determinado segundo uma medição e delimitação específicas. Nos lugares e no modo como eles contêm o arredor é que aparece a articulação e cunhagem veladas da contréa, sem que ela, contudo, se transforme em contra-posição objetiva (*Gegenstand*). O caráter de não contraposição (não objetivo) da contréa não é sinal de um ser rebaixado, mas de seu ser mais elevado.³⁰⁶

³⁰⁵ HER, p.330 / HER, p.338.

³⁰⁶ HER, p.335 / HER, pp.342-43. Esta passagem encontra-se inserida no tópico intitulado *A aparente contradição entre o λόγος entendido como recolhimento e “separação”*. Fragmento 108. *Ο πάντων κεχωρισμένον enquanto determinação distintiva, a-se-pensar, do λόγος enquanto ἐν πάντα e a contréa não objetiva do λόγος*. As palavras entre parênteses em alemão, bem como aquelas que acompanham os termos gregos, foram por mim acrescentadas ao texto em português.

A região, ou *contréa*³⁰⁷, apresentada aqui difere de forma marcante daquilo que fora desenvolvido em *Ser e Tempo*: dilatou-se e incorporou novos sentidos, embora ainda permaneça um conceito essencialmente topológico. Se, no tratado de 1927, “região” designava basicamente um conjunto de localidades encontradas no entorno do mundo, o que se pode perceber agora é que ela passa *também* a designar a dimensão do pensamento, como *um modo de relação não objetificador* entre a espacialidade do mundo e a dimensão do *logos* enquanto articulação verbal da compreensão.

A região detém, como suas qualidades mais próprias, traços que remetem primeiramente à *chōra* enquanto “receptáculo”, isto é, como a amplidão envolvente que resguarda e como a própria possibilidade de qualquer habitar, instância na qual as coisas podem dar-se e vir ao encontro. Em segundo lugar, a região remete a *peras*, como “*o arredor que rodeia*”, isto é, a cercania que delimita tanto os lugares quanto a si mesma. E remete finalmente ao *topos*, não no sentido de uma identificação pura e simples a este, mas como *a essência e a localidade do próprio lugar*. Desta forma, o conceito de *região* possui uma natureza tal que abarca em si diferentes qualidades espaciais que convergem, não obstante, para um sentido de “estar rodeado”, o qual também se refere explicitamente à natureza do pensamento, como buscarei esclarecer no decorrer deste tópico.

A concepção de região tal como se apresenta aqui, implica a negação de qualquer possibilidade de contraposição compreendida como objetificação dos entes que se mostram na rede referencial mundana. Pois na medida em que os diversos lugares contêm *em si* seus arredores que se mesclam e articulam, na medida em que as regiões já trazem *em si* o poder de reunir e resguardar, qualquer “*contra-posição objetiva*” (*Gegenstand*) – de um sujeito que se põe *diante* do mundo, ou *diante* de seu objeto – entraria em contradição com a natureza mesma da “topologia” aqui proposta por Heidegger.³⁰⁸ Para ele, o equivocado sentido de isolamento atribuído ao *logos*, presente nas traduções habituais do fragmento de Heráclito, decorreriam de um esquecimento do fato de que numa região “*a coisa assim*

³⁰⁷ Márcia Sá Cavalcante Schuback, esclarece em outro momento – em sua tradução de *A arte e o espaço*, de Heidegger – porque optou por traduzir a palavra alemã *Gegend* (região) por “*contréa*”. Diz a tradutora: “*A palavra Gegend possui o sentido comum de região. Optamos por um neologismo (contréa) derivado do francês contrée e do italiano contrata para deixar aparecer a dimensão do confronto (contra) implícito a todo encontro*”, evocando assim “*não apenas a vigência de cada coisa em sua diferença como também a força de diferenciação que implica uma tensão de contraposição.*”

³⁰⁸ Esta negação por Heidegger da contraposição objetiva de sujeito e objeto já fora explicitada desde o início de seu pensamento, como é amplamente sabido. A novidade aqui consiste numa reelaboração dessa premissa em termos topológicos, algo impensável na década de 1920.

apartada sempre remete, a partir de sua contréa, a outras coisas e suas contréas”³⁰⁹, resguardando assim as noções básicas de totalidade, pertencimento mútuo, proximidade, relação e remetimento, constitutivos essenciais do *mundo*.

As considerações de Heidegger sobre o provável sentido de *panton kechorismenon* no fragmento 108 se referem, em última instância, ao próprio *logos*. E ele avança aqui, em sua interpretação, numa direção que, como buscarei mostrar, o levará a aproximar cada vez mais as dimensões verbal e espacial do ser. Um esboço desta aproximação, que se tornará cada vez mais nítida nos anos seguintes, já encontra-se no “*nexo essencial entre λόγος (logos) e χώρα (chōra) no sentido de ‘contréa’*”, ou seja, o *nexo essencial entre logos e região*, abordado por Heidegger neste mesmo contexto, quando diz:

Para a compreensão do fragmento 108, é preciso dar um outro passo ainda mais essencial. É que não se diz κεχωρισμένον (*kechorismenon*) de uma coisa qualquer, nem de uma coisa, nem de um ente, nem dos entes na totalidade, mas sim do próprio λόγος (*logos*). Este é o originário, a coletividade que guarda a verdade da totalidade dos entes, o ser. O λόγος (*logos*) é λέγων (*légon*), o que coletiviza, o que reúne, o que contém e garante morada aos entes em sua totalidade. Ele não é tudo isso “também”. Ele é só isso, e o é como λόγος (*logos*). Para reconhecer que com esta visão essencial do λόγος (*logos*) se consegue alcançar o nexo essencial entre λόγος (*logos*) e χώρα (*chōra*) no sentido de “contréa”, basta somente seguir o sentido de λόγος (*logos*), deixando de lado os preconceitos gerados por interpretações e traduções. Todavia, se a tarefa é pensar o ser, não devemos ter em mente meramente as relações espaciais. A χώρα (*chōra*) é o amplo que se abre, que vem ao encontro (*Die χώρα ist die sich öffnende, entgegenkommende Weite*). Falou-se agora que λόγος (*logos*) é κεχωρισμένον (*kechorismenon*). (...) Enquanto λόγος πάντων κεχωρισμένον (*logos panton kechorismenon*), o λόγος (*logos*) é: em relação à totalidade dos entes, a contréa que tudo rodeia, que para tudo se abre e vem ao encontro de tudo. O presente que tudo e todos coletiviza e resguarda, a partir do qual – enquanto pura e simples contréa – tudo surge e experimenta sua geração e corrupção, seu aparecimento e desaparecimento. Ao se dizer que λόγος (*logos*) é πάντων κεχωρισμένον (*panton kechorismenon*) não se quer indicar o que está separado e colocado à parte de tudo, mas o que se coloca para tudo enquanto a contréa de seu presente, no modo de uma coletividade que resguarda o verdadeiro. Enquanto coletividade que guarda originariamente o verdadeiro, o logos é a contréa do presente (*die gegendhaft entgegennende Gegenwart*) que se dá ao encontro, na qual vigoram e desvigoram o que vem e o que vai.³¹⁰

A unidade essencial entre ser e *logos* é, ela mesma, a clareira, *a região aberta que tudo abarca e resguarda*, que ultrapassa uma definição “*meramente*” espacial, ainda que

³⁰⁹ HER, p.336 / HER, p.343.

³¹⁰ HER, pp. 337-38 / HER, pp.344-45. Esta passagem encontra-se inserida no tópico intitulado *O λόγος enquanto contréa do presente (Gegenwart), na qual e a partir da qual tudo vigora e desvigoram. A diferença originária entre ser e ente*. As palavras entre parênteses que acompanham os termos gregos foram acrescentadas por mim.

esta dimensão seja um de seus traços inalienáveis, como indica o próprio nome: região. O *logos*, enquanto “*simples contréa*”, garante morada ao ser: é a “*região do presente*”, lugar onde o ser – compreendido principalmente no sentido verbal do termo – experimenta geração e morte. O *logos* é a luz que revela o *lócus* da essência do homem, e a recíproca se confirma a partir de seu mútuo pertencimento: este *lócus* é também a região, ou a contréa, do *logos*. A passagem que se segue já antecipa, em outros termos, o que será posteriormente elaborado em *Sobre o “humanismo”*, quando Heidegger diz:

Somente quando o próprio *λόγος* (*logos*) se torna perceptível é que se aclara o lugar da essência do homem como o que ainda deve ser encontrado. Um pertence ao outro. O lugar de essência do homem é a contréa do “*λόγος*” (“*logos*”). Com a palavra “*contréa*” (“*Gegend*”) queremos significar, de início, o âmbito da clareira na qual e a partir da qual alguma coisa vem ao encontro, e de encontro, ao homem. O âmbito da clareira, a contréa, contém, resguarda e recolhe em si o lugar da essência do homem.³¹¹

A relação entre *região* e *horizonte* – conceito fundamental para Heidegger no início de seu trajeto filosófico – não foi, porém, tematizada no contexto de *Ser e Tempo*, só vindo a ser plenamente desenvolvida entre 1944 e 1945, em *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (*Sobre a localização da serenidade. Uma conversa no caminho do campo sobre o pensar*), escrito imediatamente após os cursos sobre Heráclito. Esta obra marca um momento dos mais decisivos no pensamento de Heidegger acerca da questão do espaço, envolvendo, além das idéias de *horizonte* e *região*, o conceito de *aberto*. A busca de uma clarificação destes conceitos, bem como de sua relação essencial com a natureza do próprio pensamento, constituirão o tema do tópico que se segue, voltado exclusivamente para *Gelassenheit*. Jean-Philippe Milet resume em poucas palavras a complexidade e riqueza destas relações, tais como trazidas à luz nesta pequena obra, quando diz:

³¹¹ HER, p.325 / HER, p.332.

O horizonte, o do tempo, por exemplo, constitui a possibilidade ontológica para o aparecer de todos³¹² os entes como mundo. Região designa as dimensões espacial e temporal da proximidade, isto é, do “deixar ser” que dá início ao jogo do mundo. A estrutura do horizonte está sujeita ao primado metafísico da representação e da vontade; região é uma abertura para aquilo que não pode ser antecipado.³¹³

E conclui:

Do horizonte à região há, talvez, o “caminho do pensamento” de Heidegger.

1.2 – *Do horizonte à região*

A relação entre horizonte e região vai aos poucos se revelando em *Gelassenheit*³¹⁴, estruturado na forma de um diálogo que se dá ao longo de uma caminhada, envolvendo um professor, um cientista e um erudito. O pensamento, em sua natureza própria, é o fio condutor da discussão. O cenário onde tal diálogo tem lugar não poderia ser mais indicativo de seu conteúdo: pensar o caminho do pensamento significa *já estar percorrendo* este mesmo caminho.

A relação metafísica entre *pensamento* e *vontade* – tema recorrente neste período de intensa meditação sobre a obra de Nietzsche – é evocada logo nas primeiras linhas do texto: considerado segundo a tradição, o pensamento representacional já seria, em si, uma das formas da vontade. Heidegger busca, nas vozes de seus três personagens, conceber um pensamento capaz de liberar-se essencialmente de uma natureza voluntarista. Coloca-se diante deles – o cientista, o professor e o erudito – a tarefa de clarificar o *como* desta

³¹² MILET, Jean-Philippe – *Horizont et contrée chez Heidegger*, in *Archives de Philosophie* 59, 577- 606. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996, p.577.

³¹³ *Ibid.*, p.577.

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin – *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959, doravante referido como GL. Para a tradução para o português dos trechos desta obra citados nesta tese, baseei-me também na tradução para o inglês, realizada por John M. Anderson e E.Hans Freund, *Discourse on Thinking*. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1966.

liberação do pensamento, que possibilitaria uma forma outra de aproximação das coisas, uma aproximação não objetificadora, não apropriadora, marcada, antes, por um “*estar desperto para a serenidade*” (*Wachbleiben für die Gelassenheit*).³¹⁵ Serenidade, é importante frisar, não remete a qualquer idéia de passividade, ou a uma permissividade nascida da fraqueza: o *agir* que se oculta no âmago da serenidade é de uma ordem mais elevada do que a das usuais maquinações humanas e não implica obrigatoriamente *atividade*, tal como correntemente a compreendemos. Isto se explica pelo fato de que a serenidade, aqui, escapa por completo ao domínio da vontade, servindo assim de solo para uma forma de pensamento não representacional que nos remete não mais à ordem dos objetos e instrumentos em geral, mas àquilo que sempre e já permite o aparecer dos mesmos enquanto tais, e ao qual nos encontramos abertos. Tal pensamento, por sua vez, não resulta de um *ato de vontade* de algum “sujeito”, mas de uma *espera*. A partir da perplexidade gerada por esta desconcertante constatação irá se desenrolar a parte mais significativa do diálogo, onde Heidegger dará continuidade à elaboração mais densa e abrangente do conceito de *região*, tarefa que já havia sido iniciada em seus cursos sobre Heráclito.

Uma consideração do pensar como representação horizontal-transcendental – onde a noção de horizonte diz respeito ao campo de visibilidade, o “pano de fundo” que permite ao sujeito localizar, pôr e dispor dos objetos diante de si – levará os três interlocutores não apenas a considerar insatisfatória esta forma de abordagem dos fenômenos, como a se indagar sobre a possibilidade de uma instância mais originária, *anterior ao próprio horizonte*. O horizonte se refere exclusivamente aos objetos e às nossas representações destes. É precisamente no contexto deste questionamento que o conceito de *região* passa a ser compreendido num outro nível, sendo introduzido na seguinte passagem de *Gelassenheit*:

Professor – Dissemos que nós olhamos para dentro do horizonte. Contudo, o campo de visão (*der*

³¹⁵ GL, p.32.

Gesichtskreis)³¹⁶ é um aberto, mas sua abertura não se deve ao nosso olhar para dentro deste.

Erudito – Da mesma forma, nós não colocamos a aparência dos objetos, que a vista dentro de um campo de visão nos oferece, dentro deste aberto...

Cientista – ... antes, ela sai deste e vem ao nosso encontro.

Professor – O que é evidente, então, do horizonte é o lado voltado para nós de uma abertura que nos rodeia; uma abertura repleta de vistas daqueles que, para nossa representação, aparecem como objetos.

Cientista – O horizonte é, pois, algo mais além de um horizonte. Mas depois do que foi dito, este algo mais é o outro lado de si mesmo, e assim, é ele mesmo. O senhor diz que o horizonte é a abertura que nos rodeia. Mas o que é essa abertura enquanto tal, se desconsiderarmos que ela também pode aparecer como o horizonte de nossas representações?

Professor – Ela se me afigura como uma *região* (*eine Gegend*), um encanto para o qual tudo o que lhe pertence retorna, no qual repousa.

Erudito – Não estou certo de ter compreendido o que o senhor disse agora.

Professor – Eu não o compreendo tampouco, se por “compreender” o senhor quer dizer a capacidade de representar o que se coloca diante de nós, como se estivesse abrigado em meio ao familiar e assim seguro; pois eu também careço do familiar no qual possa colocar o que tentei dizer sobre o aberto como região (*das Offene als Gegend*).

Cientista – Isto é, talvez, impossível aqui porque, presumivelmente, o que o senhor chama de região é aquilo que, em si somente, permite todo abrigo.

Professor – Eu disse algo assim, mas não apenas isto.

Erudito – O senhor falou de “uma” região na qual tudo retorna a si mesmo. Uma região para todas as coisas não é uma região dentre outras, mas a região de todas as regiões.

Professor – O senhor está certo, o que está em questão é a região.

Cientista – E o encanto desta região deve por certo ser o reinar de sua essência, o [seu] regional (*das Gegnende*)³¹⁷, se assim posso dizer.³¹⁸

A abertura do campo de visão a que se faz alusão aqui não é fruto da iniciativa de algum sujeito, que tampouco detém o poder de aí inserir seus objetos. Antes, o *movimento*

³¹⁶ Tanto *Horizont* quanto *Gesichtskreis* poderiam ser traduzidos como “horizonte” mas, para marcar o uso alternado dessas duas palavras por Heidegger, optei por seguir aqui a solução adotada na tradução para o inglês, que usa “Horizon” para *Horizont* e “field of vision” para *Gesichtskreis*.

³¹⁷ Optei aqui por verbalizar a palavra “região”, por não encontrar nenhum termo satisfatório em nossa língua que traduzisse “*das Gegnende*”, sem que com isso se acrescentassem outras conotações estranhas ao sentido que Heidegger atribuiu a esta palavra. A tradução para o inglês adotou a expressão “its regioning”.

³¹⁸ GL, pp.36-39.

que propicia o encontro – ou a compreensão – de qualquer fenômeno a partir de determinado horizonte é inerente à própria abertura. Mas o horizonte, diz Heidegger, é apenas “o lado voltado para nós de uma abertura que nos rodeia”, ou seja, *da região*; não uma região dentre outras, tal como em *Ser e Tempo*, mas “a região de todas as regiões” (*die Gegend aller Gegenden*). Fica evidente, também em *Gelassenheit*, que Heidegger não mais concebe a região em termos de um “para onde” no entorno do mundo: trata-se aqui da região que é capaz de acolher em si não apenas os “objetos” de nosso pensamento, mas também o próprio pensamento. *É a região que abarca a abertura*: o aberto (*das Offene*) é rodeado pela região. Para Edward Casey, a questão primordial que se impõe aqui é *como pensar o aberto em termos regionais*, e afirma:

Se a região deve ser mais abarcante que o Aberto (...) [o que importa não é] o delinear de regiões consideradas como domínios estabelecidos, mas em capturar o ato de regionar, por meio do qual o-que-regiona (*that-which-regions*) é constituído.³¹⁹

Este “ato de regionar” aponta para a natureza não estática da região, ou seu caráter congregador, e implica um movimento que, ainda segundo Casey, seria duplo; e ele diz:

Por um lado, se a região “repousa em si mesma”, ela, apesar disso, não permanece *estática*; mas muda e se move. (...) Em vez de se contraporem a nós ao modo dos objetos representados, regiões trazem a si mesmas e a seus conteúdos em direção a nós como partes envolvidas. (...) Por outro lado, a ação de regiões é aquela de *reunir* ou *abrigar* em sentido mais amplo – tão amplo que inclui os protótipos de espaço (como “vastidão”) e tempo (como “permanência”).³²⁰

É antes de tudo para dar conta deste movimento inerente à própria região, em sua nova concepção, que Heidegger vai recorrer – num gesto característico seu – à forma mais antiga desta palavra, substituindo, então, *Gegend* por *Gegnet*. Esta última, afirma Heidegger, só se deixa compreender por um pensamento não representacional, onde a contraposição sujeito-objeto, aqui identificada ao conceito de horizonte, dá lugar a um movimento de vir ao encontro. Esta formulação, desde sempre presente no pensamento de

³¹⁹ Cf. CASEY, E. – *The fate of place: a philosophical history*, p.270.

³²⁰ *Ibid.*, p.270.

Heidegger, apresenta, porém, uma novidade: *o encontro é abordado a partir do movimento mais originário que o desencadeia*, um movimento que *antecede e envolve* a própria abertura: *Gegnet*, a “*vasidão livre*”. O horizonte está envolvido pela região. Segundo Jean-Philippe Milet³²¹, a região é o ser mesmo do horizonte, sua essência e verdade originária. O horizonte, porém, se apresenta numa estrutura de antecipação, o que não ocorre com a *Gegnet*: recusando qualquer antecipação, a vastidão livre escapa, igualmente, a toda possibilidade de apropriação temática e objetificadora. O que nela se explicita, diz Milet, não é senão seu retraimento: ela se “*implícita*”. Pensá-la é aproximá-la, o que não resulta de um ato de vontade ou de uma iniciativa do pensamento, mas da *proximidade* mesma. Esta, como adverte o autor, não é a condição de possibilidade para qualquer aproximação, mas inclui, de antemão, a própria aproximação como o modo de seu desdobramento.

A compreensão da natureza de *Gegnet* é um passo fundamental aqui. *Gegnet*, “o-que-regiona”, é, em si, um movimento envolvente e pulsante, de expansão, recolhimento, reunião, retorno, repouso e permanência. Em resumo, é uma livre amplidão que repousa na constância de seu movimento congregador, e que abarca não apenas o mundo material – estabelecendo, ela mesma, toda proximidade e distância físicas –, mas também o próprio pensamento. Na importante passagem de *Gelassenheit*, transcrita a seguir, Heidegger apresenta esta re-elaboração do conceito de região, onde *Gegend* assume a denominação de *Gegnet*, aquela que detém em si o aberto, como expressam as palavras dos três personagens:

Cientista – Além disso, o vir ao nosso encontro não é, de forma alguma, uma característica básica da região, e muito menos a característica básica. O que significa, então, esta palavra?

Erudito – Em sua forma mais antiga, esta é “*Gegnet*”, e quer dizer vastidão livre (*freie Weite*). Pode alguma coisa ser aprendida daí a respeito da natureza daquilo que agora chamamos a região?

Professor – A região reúne, como se nada estivesse acontecendo, cada coisa com a outra e com tudo numa permanência enquanto repousa em si mesma. Regionar (*Gegnen*) é um reunir que recolhe de volta, para um repousar expandido numa permanência.

Erudito – Logo, a região (*Gegend*) é, a uma só vez, a vastidão e a permanência. Ela se demora na

³²¹ Cf. MILET, J.P. – *Horizont et contrée chez Heidegger*, pp.592-593.

permanência deste descanso. Ela se expande na permanência daquilo que voltou-se livremente para si mesmo. Em vista deste uso da palavra, podemos ainda dizer “o-que-regiona” (“*Gegnet*”) em lugar da familiar “região” (“*Gegend*”).³²²

Professor – O-que-regiona é a vastidão permanente que, tudo reunindo, se abre de tal forma que, nela, o aberto é detido e mantido, deixando que tudo se abra em seu repouso.

Cientista – Creio que vejo o-que-regiona mais retraindo-se do que vindo ao nosso encontro ...

Erudito – ...e então as coisa que aparecem no-que-regiona não têm mais o caráter de objetos.

Professor – Elas não mais se mantêm em oposição a nós, decididamente não.³²³

O recolher de volta, ou o retorno (*der Rückkehr*), e o repouso (*das Ruhen*) neste retorno, são os dois aspectos essenciais do movimento do que-regiona, que, ainda que possa ser nomeado – *Gegnet* –, não se deixa descrever ou representar por um pensamento que se proponha “capturá-lo”. Isto não significa que *Gegnet* não possa ser pensada, mas que esta escapa por completo ao pensamento representacional. Como se daria, então, um pensamento sem objetos, sem representações e, principalmente, livre de toda *vontade* de apreensão e representação? Na serenidade, diz Heidegger, *onde se é capaz de esperar*. A natureza deste *esperar* em *Gelassenheit* não se identifica a um “esperar por” – que já implicaria, por si, algum interesse subjetivo, um querer ou expectativa –, mas a um “esperar em”³²⁴, ou seja, uma serena espera, pelo pensamento, por aquilo que é dado, o que se abre como dádiva.³²⁵ Esperar aqui tem um sentido positivo de abandonar-se, de permanecer serenamente receptivo ao que vem a nós no “regionar”, isto é, no movimento de *Gegnet*, o-

³²² Ao traduzir *Gegnet* por “o-que-regiona” sigo aqui, mais uma vez, a sugestão da tradução de Anderson e Freund, que traduzem esta antiga palavra alemã por “*that-which-regions*”, justificando esta opção com as seguintes palavras: “*A palavra alemã para região é Gegend. O que está em questão aqui, contudo, não é região em geral mas, como diz Heidegger, ‘a região de todas as regiões’ (‘die Gegend aller Gegenden’), ou a região. Heidegger usa a antiga variante de Gegend como o termo para a região: die Gegnet (...). [que] foi traduzida no texto com a expressão o-que regiona [that-which-regions]. O-que-regiona reflete um movimento atribuído por Heidegger a die Gegnet, mais tarde enfatizado por seu uso do verbo gegnen (regionar) [to region]. (Op.cit., p.66).*

³²³ GL, pp.39-40.

³²⁴ “*Warten, wohlan; aber niemals erwarten (...).*” (GL, p.42).

³²⁵ John M. Anderson, em sua introdução a *Gelassenheit*, explicita claramente a distinção entre estas duas formas do esperar nos seguintes termos: “*Normalmente, quando esperamos, esperamos por algo que nos interessa ou que pode nos dar o que desejamos. Quando esperamos neste modo humano, a espera envolve nossos desejos, objetivos e necessidades. Mas o esperar não precisa ser tão decididamente colorido por nossa natureza. Há um sentido no qual podemos esperar sem sabermos pelo que esperamos. Esperamos, neste sentido, sem esperar por nada; por nada, isto é, o que pode ser apreendido e expresso em termos humanos e subjetivos.*” (Cf. *Discourse on Thinking*, pp.22-23).

que-regiona. E recorro aqui mais uma vez às palavras de Casey, quando aponta para a relação essencial deste movimento com o aberto e com o sentido de proximidade. Diz ele:

Assim como o Aberto não é buscado (menos ainda representado em imagens ou palavras) mas *esperado*, assim o-que-regiona não é descoberto (menos ainda criado): no que vem em nossa direção, não temos escolha senão *deixá-lo vir e recebê-lo* (...) Esperar não é “esperar por”(warten auf); é deixar que ocorra o regionar *no* Aberto ou, mais exatamente, *como* o Aberto.³²⁶

E conclui:

Estar numa região é “instalar-se-na-proximidade” (...). Mas, além disso, não se *entra* numa região como algo determinado ou externo. Já se está dentro dela. Tudo o que resta a fazer é abandonar-se a ela como aquela a qual já se pertence, e pela qual já se é apropriado – em relação a qual *já* se está *próximo*. É uma questão, portanto, de “deixar-se-estar-na-proximidade”.³²⁷

O movimento do que-regiona é precisamente o *abrir-se* do aberto (*das Öffnende des Offenen die Gegnet ist*)³²⁸, o trazer para a proximidade pelo retorno e permanência. A relação possível que se nos oferece para com o-que-regiona é unicamente a espera, o “deixar-nos levar” por seu movimento. Serenidade é, portanto, “*uma atividade mais elevada do pensamento em relação ao aberto*”³²⁹, na qual, como diz Heidegger, ocorre um liberar-se *de* (*losgelassen aus*) uma relação transcendental para com o horizonte. Este primeiro aspecto da serenidade, porém, não esgota sua essência, e sequer exprime o que há nela de mais crucial. A serenidade prescinde, inclusive, deste “estar liberado *de*”, e se mostra num segundo aspecto de sua natureza, traduzido por Heidegger nas seguintes palavras:

Professor – A serenidade vem do que-regiona (*aus der Gegnet*), porque nela [na serenidade] o homem permanece liberado para o-que-regiona e, na verdade, através deste. Ele está liberado para este, na medida em que originariamente a este pertence. Ele a este pertence, uma vez que ele é inicialmente apropriado para o-que-regiona e, na verdade, através do que-regiona mesmo (*Er gehört ihr, insofern er der Gegnet anfänglich ge-*

³²⁶ Cf. CASEY, E. – *The fate of place: a philosophical history*, p.271.

³²⁷ *Ibid.*, p.271.

³²⁸ GL, p.44.

³²⁹ Cf. ANDERSON, J.M. – Introdução a *Discourse on Thinking*, p.25.

eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst.).³³⁰

Heidegger alude a um “estar liberado *para*”, já implícito na expressão “*die Gelassenheit zur Gegnet*”, como condição para a serenidade em seu sentido mais autêntico. No caráter de *decisão* aqui implicado, a natureza da serenidade se deixa perceber em toda a sua complexidade, uma vez que desta decisão ficam excluídos quaisquer traços de voluntarismo e subjetividade. O poder de decisão que se enraíza na serenidade concerne a um abrir-se deliberado do homem para o aberto, este compreendido como inerente a *Gegnet*, o-que-regiona. *Se em Ser e Tempo a região se mostrava em seu caráter específica e exclusivamente mundano, o que fica evidente em Gelassenheit é uma compreensão da região como identificada ao ser mesmo e à sua verdade.* A citação que se segue é fundamental para uma avaliação da pertinência destas colocações. Diz Heidegger:

Cientista – Alguém que nos tenha ouvido dizer isto, poderia facilmente ter a impressão de que a serenidade vagueia no reino da irrealidade, e assim no nada; e, carecendo de todo poder de ação, é um tudo deixar desprovido de vontade (*ein willenloses Zulassen von allem*); basicamente, a negação da vontade de viver!

Erudito – Você considera então necessário evitar este possível mal-entendido mostrando em que sentido algo como o poder de ação e decisão também reina na serenidade?

Cientista – Sim, eu acho, não obstante eu não deixe de reconhecer que todas estas palavras desde já interpretam mal a serenidade como algo referido à vontade.

Erudito – Então, por exemplo, é preciso compreender a “decisão” tal como esta é compreendida em *Ser e Tempo*: como o abrir-se do Dasein, *propriamente* empreendido por ele *para* o aberto... (*als das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene...*)

Professor – ...o qual pensamos como o-que-regiona (*als welches wir die Gegnet denken*).

Erudito – Se, de acordo com o dizer e o pensamento gregos, estamos cientes da essência da verdade como desvelamento e ocultação, então o-que-regiona, lembremos, é presumivelmente a essência oculta da verdade.

Cientista – Então, a essência do pensar, a saber, a serenidade para com o-que-regiona, seria uma decisão pela verdade que é essencial. (*Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit.*)³³¹

³³⁰ GL, pp.49-50.

³³¹ GL, pp.58-59. A propósito desta alusão a *Ser e Tempo*, John M. Anderson comenta em sua introdução a *Gelassenheit*: “O caráter que define a natureza do homem (o pensamento meditativo), então, é concebido em Conversa [num caminho do campo] de um modo radicalmente diferente daquele de *Ser e Tempo*. A estrutura transcendental da experiência, analisada em *Ser e Tempo* em termos tais como ser-no-mundo, ser-para-a-morte e temporalidade, são substituídos em Conversa [num caminho do campo] por uma análise da

O pensamento, em seu sentido mais elevado, identifica-se a um deixar-se levar serenamente pelo movimento congregador do que-regiona, *Gegnet*, essência mesma da verdade em seu duplo movimento de ocultar-se e desvelar-se. Este deixar-se apropriar, levado a cabo pelo pensamento, nada tem de passivo, mas é, antes, a decisão por um pertencimento ao que-regiona, e uma “*insistência*” (“*eine Inständigkeit*”) neste pertencer. A apropriação da essência do homem pelo que-regiona se completa, reciprocamente, no fato de que, sem o homem, o-que-regiona não perfaz seu movimento, não se dando, assim, *como* o aberto. A complexidade do movimento de *Gegnet* é finalmente exposta numa das partes finais do diálogo, quando os três interlocutores se indagam pela natureza própria daquela. *Gegnet* se revela, então, através de noções marcadamente espaciais. Na esteira desta surpreendente dilatação do conceito de região – conceito *originalmente* espacial, ao qual jamais se poderia atribuir um sentido meramente figurado –, a *compreensão do espaço*, em seu *ser* próprio, se amplia e se transforma na mesma proporção, como mostra a passagem que se segue:

Professor – Então talvez nós possamos expressar nossa experiência durante esta conversa dizendo que estamos ficando próximos e, ao mesmo tempo, permanecendo distantes do que-regiona, embora tal permanecer seja, certamente, um retornar.

Erudito – Apenas a essência da espera e da serenidade seriam nomeadas no que você diz.

Cientista – Então, o que são aquela proximidade e distância nas quais o-que-regiona se abre e se vela, se aproxima e se oculta?

Erudito – Esta proximidade e distância não podem ser nada de exterior ao que-regiona.

atividade mais elevada do pensamento meditativo, que envolve diretamente o ser. A intenção desta mudança se revela como um esforço deliberado de Heidegger para garantir a possibilidade de mudança do homem para o ser. Não há dúvida de que Heidegger acredita que isto é possível em termos de pensamento meditativo, pois ele não hesita em falar diretamente sobre o ser e em dar uma explicação neste sentido. Na Conversa [num caminho do campo], contudo, Heidegger não usa a palavra ser, mas a fim de enfatizar uma abertura e uma atividade inerentes ao ser, ele usa, em vez, a palavra região e seus correlatos. Isto é, uma região é aberta; porém, é possível designar uma região como inerentemente dinâmica usando a expressão o-que-regiona, e, mais adiante, o verbo regionar (regioning) para expressar diretamente essa atividade.” (pp.26-27).

Professor – Porque o-que-regiona tudo regiona, tudo reunindo e deixando que tudo retorne a si, para que repouse em si mesmo.

Cientista – Então o-que-regiona seria, em si, o aproximar e o distanciar.

Erudito – O-que-regiona seria, em si, a proximidade da distância e a distância da proximidade...

Cientista – ...uma caracterização que não deveria ser pensada dialeticamente...

Professor – ...mas como?

Cientista – De acordo com a essência do pensamento enquanto apenas determinado pelo que-regiona.

Erudito – Portanto por esperar, por insistir na serenidade.

Professor – Assim, o que então seria a essência do pensamento se o-que-regiona é a proximidade da distância?

(...)

Professor – Você quer dizer a essência do pensamento, aquela insistente serenidade para com o-que-regiona, que é essencialmente a relação humana para com o-que-regiona, algo que pressentimos como a proximidade da distância.

Cientista – Ainda que a palavra não seja mais adequada, você deve divulgá-la para nós ao final de nossa conversa, pois novamente nos aproximamos da habitação humana (*denn wir haben uns der menschlichen Behausung weider genähert*) e, de qualquer modo, temos que interromper nosso diálogo.³³²

Uma única palavra – o fragmento 122 de Heráclito, “*ankhibátein*”, traduzida pela expressão “*entrar na proximidade*” (“*In-die-Nähe-gehen*”) – acaba por nomear o que foi descoberto ao longo do diálogo, como que resumindo o que nele se mostrou como o mais essencial. Aliás, “*entrar na proximidade*” é, sem dúvida, o que há de mais essencial no pensamento de Heidegger como um todo que, neste sentido, como venho tentando realçar no decorrer deste trabalho, sempre se processou independentemente das noções de espaço e lugar.

Antes de encerrar este tópico concernente ao aberto, será de fundamental importância considerar o ensaio *Para quê poetas?*, cuja temática principal, a crítica

³³² GL, pp.65-68.

heideggeriana ao conceito de aberto em Rilke, é altamente esclarecedora deste mesmo conceito em Heidegger. Sem adentrar o texto como um todo, buscarei apenas destacar deste algumas passagens que possam iluminar o que vem sendo discutido até aqui. *Para quê poetas?* marca também um momento extremamente significativo na meditação heideggeriana sobre a relação entre pensamento e poesia, introduzindo assim os grandes temas da década de 50.

1.3 – O poeta do tempo destituído: o aberto em Rilke

No espaço entre mundo e brinquedo,
estávamos num lugar que desde o começo
fora criado para um puro acontecer.

Rilke

Recolocando a pergunta de Hölderlin “...e para quê poetas em tempo indigente?” (“...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?”), Heidegger inicia seu ensaio *Para quê poetas?* (*Wozu Dichter?*)³³³, onde discute o papel do poeta – aquele que, como mortal, é capaz de permanecer nos rastros dos deuses fugitivos – na época da consumação da metafísica. E a

³³³ HEIDEGGER, Martin – *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977, doravante referido como HW. As citações a seguir constam na tradução intitulada *Para quê poetas?*, realizada por Bernhard Sylla e Vitor Moura para a edição portuguesa *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, doravante referido como CF.

indagação se volta especificamente para Rilke: “*Será R.M.Rilke um poeta em tempo indigente? Como é que se comporta o seu poetar em face da indigência do tempo?*” A resposta a esta pergunta constitui o cerne do texto. A importância de uma exposição, ainda que sucinta, do que foi elaborado por Heidegger neste denso ensaio é bem mais decisiva para as questões desta tese, como um todo, do que uma leitura superficial do mesmo possa a princípio levar a crer. O fato de Heidegger não se propor tratar aqui de tais problemas – o espaço e temas correlatos – torna ainda mais significativo o teor de suas considerações, pois o que se pode perceber é uma presença cada vez mais constante do “fator” espacial em seus escritos. E mais do que isso: neste ensaio, a natureza da relação entre espaço e linguagem já começa a se mostrar de forma clara. Será interessante registrar aqui que o espaço é um tema recorrente também na obra de Rilke, tanto em seus poemas quanto nos escritos em prosa, e talvez se possa mesmo afirmar que a intensidade da crítica de Heidegger a ele dirigida é proporcional às afinidades que, em certos aspectos, os aproximam.³³⁴

A admiração de Heidegger por Rilke, que remonta a seus primeiros tratados, passou por um período de franco declínio no início da década de 40, quando Heidegger tornou-se extremamente crítico em relação a Rilke, considerando-o o poeta por excelência do ocaso da metafísica, o “*tempo indigente da noite do mundo*”. Nos cursos *Heráclito e Parmênides*, ministrados entre 1942 e 1944, e, portanto, anteriores a *Para quê poetas?*, Heidegger expôs com veemência sua recusa da concepção rilkeana do “*aberto*”, um dos termos mais caros a Rilke para exprimir o ser. O ensaio foi redigido em 1946 – logo após *Gelassenheit* –, por ocasião do vigésimo aniversário de morte de Rilke e publicado posteriormente em *Holzwege*. Nele, a crítica de Heidegger a Rilke não apenas se ameniza como o autor reconhece a consistência e validade do que há de filosófico, de não metafísico, no pensamento sobre o ser na fala deste poeta do “*apogeu da indigência do tempo*”. Ao longo de sua obra, segundo Heidegger, Rilke referiu-se ao ser através de diferentes expressões, como “*vontade universal*”, “*Natureza*”, “*vida*”, “*risco*”, “*fundamento*”, “*centro*”,

³³⁴ No prefácio à sua tradução da coletânea de poesias de Rilke intitulada *As Rosas*, Janice Caiafa comenta: “*Esta questão sempre interessou a Rilke: as relações entre o dentro e o fora, entre o eu e o mundo. Atravessando esse universo mais reconhecidamente ‘rilkeano’ das visões interiores e o aspecto da atenção às coisas do mundo, talvez se possa divisar antes de tudo a busca do poeta – na obra e na vida – de uma harmonia no encontro, na passagem entre estes dois estados. Nos momentos de maior sofrimento (...), advinha-se a proximidade da decisão: resolver essa clivagem, essa separação experimentada como dolorosa entre o dentro e o fora.*” (RILKE, Rainer-Maria – *As Rosas*, tradução de Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2002, p.14).

também como uma espécie de “força gravitacional”. Uma definição do ser rilkeano é apresentada, resumidamente, por Heidegger nas seguintes palavras:

O ser, que mantém todos os entes em risco sobre a balança, atrai assim o ente constantemente para si e em direção a si, enquanto é o centro. O ser, enquanto risco, mantém todos os entes, enquanto arriscados, nesta conexão. Mas, simultaneamente, o centro desta conexão de atração retira-se de todo e qualquer ente. Deste modo, o centro abandona o ente ao ato de se arriscar, consistindo precisamente neste o fato de o ente ser arriscado. Neste abandono reunificador encobre-se a essência metafísica da vontade, pensada a partir do ser. O risco, enquanto centro do ente que atrai e medeia tudo, dá a capacidade de proporcionar peso, isto é, gravidade, ao arriscado. O risco é a força de gravidade. (...)

A força de gravidade que é aqui mencionada é, diversamente da gravitação física, a que habitualmente nos referimos, o centro do ente na totalidade. Rilke chama-lhe, por isso, “o centro inaudito” (...). Ela é o fundamento enquanto “com”, a ligação que um mantém com o outro e que a todos reúne no jogo do risco. O centro inaudito é “o eterno parceiro” no jogo mundano do ser.³³⁵

A palavra “risco”, como sublinha Heidegger, “nomeia, simultaneamente, o fundamento arriscante e o arriscado na sua totalidade”, isto é, nomeia indistintamente o ser e os entes. A conexão mencionada – a “conexão completa”, como a designa Rilke – é precisamente o aberto rilkeano. Este, sem qualquer afinidade com o aberto tal como concebido por Heidegger, é identificado ao ser como vontade universal.³³⁶ É aquele que, livre de toda restrição, nada impede ou restringe, mas reúne, absorve e redime a totalidade dos entes no âmbito ilimitado e obscuro deste aberto. A relação do homem com o aberto, diferente daquela que se estabelece entre este último e os demais seres vivos, é pensada poeticamente por Rilke na oitava das *Elegias de Duíno*³³⁷. Em seu último ano de vida, numa carta a um leitor russo, transcrita em parte por Heidegger em *Para quê poetas?*, Rilke explicita o sentido da palavra “aberto” nas elegias, e diz:

³³⁵ HW, pp.281-82 / CF, pp.323-24.

³³⁶ Cf. RICHARDSON, W. – *Heidegger: through Phenomenology to Thought*, p.392.

³³⁷ Ver Anexo 3 no final desta tese: *Oitava Elegia*, em *Elegias de Duíno*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, pp.185-89.

Deve compreender o conceito de “aberto”, que procurei propor nesta *Elegia*, de *tal* modo que o grau de consciência do animal o insere no mundo, sem que ele coloque o mundo diante de si, como nós o fazemos a cada momento. O animal está *no* mundo. Nós ficamos *diante* dele através da viragem e do desenvolvimento característicos da nossa consciência. (...) O “aberto” não se refere, portanto, ao céu, ao ar ou ao espaço, também *eles* são, para quem observa e julga, “objetos”, logo “opacos” e fechados. O animal, a flor, admitamo-lo, *é* tudo isso, sem se dar conta, e tem por isso, diante de si e sobre si esta liberdade indescritivelmente aberta, a qual apenas nos primeiros instantes de amor, quando um homem vê no outro, no amado, a sua própria imensidão, ou na ascensão a Deus, terá (muito transitoriamente) um equivalente entre nós.³³⁸

A passagem acima não deixa dúvidas de que Rilke, pensando o homem como aquele que se põe “*diante*” do mundo e o coloca perante si como objeto elaborável, exclui o homem *deste* mundo e, portanto, do aberto. Esta postura em tudo difere daquela de Heidegger, para quem “*o mundano (Weltische) é o próprio aberto, a totalidade do que não se opõe*”, sendo o homem, em unidade com o mundo, o próprio agente desta abertura.³³⁹ Para Rilke, a consciência humana se opõe a seus objetos – a Natureza, o céu, o espaço –, trazendo-os à representação e deles dispondo; nisto, diz Heidegger, o próprio aberto torna-se objeto. Esta objetivação que se impõe a todas as coisas é, segundo ele, o traço mais característico do “*querer*” (*Wollen*), do forçar dominador, do “*caráter de mando da vontade*”, fundamentalmente metafísico, que se traduz na “*essência oculta da técnica*”. E conclui: “*a transformação do homem em sujeito e do mundo em objeto é uma consequência do estabelecimento da essência da técnica, e não o contrário.*”³⁴⁰ A ameaça inerente à técnica – que se projeta como uma sombra sobre o agir humano – já é pensada aqui por Heidegger, antecipando importantes questões sobre este tema, questões estas que seriam freqüentemente retomadas nos anos que se seguiram.

Voltando ao problema do aberto, num poema sem título³⁴¹, esboçado em 1924, Rilke faz vir à palavra a circunstância que inspirou Heidegger na escrita de seu ensaio. Diz o poema:

³³⁸ HW, p.285 / CF, p.328.

³³⁹ HW, p.284 / CF, p.327.

³⁴⁰ HW, p.290 / CF, p.334.

³⁴¹ Segundo Heidegger, este poema se encontra na página 118 do volume *Antologia Poética*, publicado em 1934, e na página 90 da antologia *Poemas Tardios*, editada em 1935.

Tal como a Natureza abandona os seres
ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum
Seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas,
assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser,
uma atenção especial, ele põe-nos em risco. Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos *com* o risco, queremos-lo, e por vezes também
arriscamos mais (e não por interesse próprio)
do que a própria vida, arriscamos
por um sopro mais... Isto concede-nos, fora de proteção,
um estar seguro, aí onde atua a força de gravidade
das forças puras; o que por fim nos abriga,
é o nosso desamparo, e que
ao aberto assim o viramos, vendo-o ameaçar,
para que, algures no círculo mais vasto,
onde a lei nos toca, o aceitemos.³⁴²

Caminhando *com* o risco, o homem permanece, como nenhum outro ente, desprotegido. Sequer “*inserido no aberto e aí assegurado*” como os demais entes, tem obstruído seu acesso ao aberto, mantendo-se afastado dos feixes da conexão pura. Sua relação com o ser e com as coisas está exposta ao perigo constante de seu querer e da objetivação imposta pela técnica. “*O homem da idade da técnica está nesta despedida contra o aberto*”, diz Heidegger, sendo que “*a produção técnica é a organização desta despedida.*” É a organização total, volitiva, imponente, que impede a clara visão de sua essência própria, instaurando assim “*a noite do mundo*”, quando se encobre qualquer vestígio do sagrado. E o homem, “*na despedida contra o aberto, exerce ele mesmo a sua própria desproteção.*”³⁴³ No âmago desta desproteção, a objetivação do mundo se perfaz como representação calculadora, não intuitiva, sem imagens, onde fica obstruída a dimensão do sensível, especialmente a do visível: a invisibilidade dos objetos da consciência demarca a esfera invisível do desamparo.

Contudo, as últimas linhas do poema apontam para a possibilidade de uma inversão deste desamparo – inversão voltada para o aberto – como inversão da despedida. Mas para isso, diz Heidegger em sua interpretação de Rilke, “*o domínio (der Bereich) do estar seguro tem de primeiro nos ser mostrado, tem de nos ser acessível enquanto espaço de*

³⁴² HW, p.277 / CF, pp.317-18.

³⁴³ HW, p.297 / CF, p.342.

jogo (Spielraum) onde a inversão pode se dar.”³⁴⁴ Esta inversão em direção ao aberto, que envolve risco, precisa ocorrer, diz Heidegger, no âmbito mesmo onde se dá o desamparo: onde se determina sua essência, determina-se igualmente sua reversão. Este “*espaço de jogo*” evocado pelo autor é capaz de acolher em si o “outro” do interior da consciência. E Heidegger vislumbra na poesia de Rilke uma clara oposição à *res cogitans* cartesiana: a *lógica do coração*, de Pascal. O reverso do desamparo – como viravolta em direção ao aberto – é então traduzido pela expressão “*o espaço interior do coração*” (*der Innenraum des Herzens*), cunhada por Heidegger a partir do último verso da nona elegia de Rilke: “*Uma existência incomensurável desabrocha-me no coração*” (“*Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen*”).

Se deixarmos de lado a tendência para tomar esta expressão, “*o espaço interior do coração*”, como mera alegoria, poderemos enxergar aí um espaço efetivo. A palavra *Raum*, perdida no domínio da espacialidade fática que se impunha nos primeiros tratados de Heidegger, começa a se mostrar em sua dimensionalidade múltipla, dimensionalidade esta que remete, em última instância, ao próprio ser. *Como o “outro” do interior da consciência, o espaço interior do coração está profunda e efetivamente ligado ao aberto do mundo*, e a passagem transcrita abaixo – numa análise explicitamente *espacializante* da questão – atesta o caráter não metafórico desta expressão. Diz Heidegger:

O interior e o invisível do espaço interior do coração (*das Innen und das Unsichtbare des Herzraumes*) não só é mais interior do que o interior da representação calculadora e, por conseguinte, mais invisível, como também se estende para além do domínio dos objetos apenas elaboráveis. Somente no íntimo invisível do coração, o homem se inclina para aquilo que deve ser amado: os antepassados, os mortos, a infância, os vindouros. Isto pertence ao círculo mais vasto que agora se revela como sendo a esfera da presença da conexão completa, sã e salva. Apesar de também esta presença, tal como a da consciência comum e utilizadora da elaboração calculadora, ser uma presença da imanência, o interior da consciência não-utilizadora mantém-se como sendo o espaço interior, no qual toda e qualquer coisa, para nós, transcende o numérico do cálculo, podendo, liberta de tal limitação, fluir para a totalidade ilimitada do aberto. Este supérfluo abundante nasce, relativamente à sua presença, no interior e no invisível do coração. (...)

O círculo mais vasto do ente torna-se presente (*präsent*) no espaço interior do coração. O todo do mundo atinge aqui, em todas as relações, a presença igualmente essencial. Rilke chama-lhe, na linguagem da metafísica, “*existência*” (“*Dasein*”). A presença absoluta do mundo é, num conceito mais lato, “*existência mundana*” (“*weltische Dasein*”). Este é um outro nome para o aberto – outro, porque nomeia de modo diferente, pensando agora o aberto na medida em que o afastamento representador e produtor contra o aberto se inverteu, da imanência da consciência

³⁴⁴ HW, p.304 / CF, p.350.

calculadora para o espaço interior do coração. O espaço interior do coração para a existência mundana chama-se por isso também “o espaço interior do mundo” (“*Weltinnenraum*”). “Mundano” significa a totalidade do ente.³⁴⁵

Antes de tudo, é importante registrar que, nesta passagem, Heidegger optou por traduzir o problema do aberto e de sua ameaça pela técnica em termos indiscutivelmente espaciais. Pode-se mesmo dizer que esta questão também *pertence* ao todo da elaboração heideggerana do espaço. A insistência na invisibilidade do espaço interior do coração seria algo absolutamente desnecessário se Heidegger estivesse tratando este espaço em termos estritamente metafóricos. A palavra “*invisível*” aponta para a existência de um espaço diverso do espaço visível, mas tão efetivo e essencial quanto este último. Este espaço invisível e interior do coração, tal como a espacialidade fática mundana, emerge da significatividade, mas uma significatividade que se estabelece naquele âmbito da existência que ultrapassa o puro pragmatismo: o âmbito das coisas amadas. Este espaço imanente do interior do coração pertence ao aberto como antagonista da “*consciência comum utilizadora*”; é aquele *onde* a partir do qual todas as coisas se liberam de seu caráter instrumental, podendo, a partir dele, “*fluir para a totalidade ilimitada do aberto*”. A natureza de tal espaço³⁴⁶ dispensa tanto a presença prévia de lugares quanto o “*dar espaço*” que resulta da atividade de um *Dasein* ocupado.

Igualmente fundamental é a afirmação de Heidegger a respeito deste espaço interior do coração em que ele diz: “*O todo do mundo atinge aqui, em todas as relações, a presença igualmente essencial*”. Mas no âmbito da existência mundana, do “*weltische Dasein*”, este espaço interior do coração se revela como “*espaço interior do mundo*”. A unidade originária e indissolúvel de *Dasein* e mundo se traduz espacialmente como uma abertura que garante a ausência de fronteiras rígidas entre o “dentro” e o “fora”, entre

³⁴⁵ HW, p.306 / CF, pp.351-52.

³⁴⁶ Heidegger inicia, em seguida, um comentário neste sentido, mas não conclusivo, dizendo: “*Em contrapartida, a objetualidade do mundo continua a ser processada através dos cálculos do representar, que se serve do tempo e do espaço como de unidades contabilísticas, não podendo saber nem da essência do tempo nem da essência do espaço. Rilke também não considera de modo preciso o gênero do espaço (die Räumlichkeit) que constitui o espaço interior do mundo, nem sequer pergunta se o espaço interior do mundo, uma vez que dá a presença mundana uma estância, não terá, junto com essa presença, o mesmo fundamento de uma temporalidade, cujo tempo essencial forma, com o espaço essencial, a unidade originária daquele tempo-espaço, na qualidade do qual o próprio se essencia.*” (HW, p307 / CF, p.353).

“espaços interiores” e “exteriores”.³⁴⁷ E o que permanece em jogo aqui é o próprio aberto, protegido em face do perigo do obscurecimento calculador e produtor. E isto por um ato de inversão deste obscurecimento, o que apenas se tornou possível num certo espaço, cuja natureza própria pôde acolher em si tal evento.

A palavra poética de Rilke mostra-nos a natureza desse espaço: “*Um espaço alcança todos os entes: o espaço interior do mundo. Os pássaros voam através de nós...*” (“*Durch alle Wesen reicht der eine Raum: Weltinnenraum. Die Vögel fliegen durch uns hindurch...*”).³⁴⁸ Michel Haar, num esclarecedor comentário a este respeito, afirma:

Identidade e unidade no e pelo espaço do mundo – este certamente não é o espaço neutro e universal da ciência. Este espaço do qual falamos como sendo exterior, não está simplesmente “fora”. Ele nos atravessa e nos conecta, nos une. Nós: “*todos os entes do mundo*”, que significa nós que pertencemos a um *cosmos*, temos uma organização e harmonia, temos um lugar terreno e um laço com a terra. O “*mundo*” para Rilke não é a rede de relações instrumentais, mas o domínio vivente do “*espaço puro*”, um nome diferente daquele dado na *Oitava Elegia* para este espaço interior do mundo.³⁴⁹

Haar evoca também as palavras de Roger Munier “*em sua límpida e profunda interpretação da Oitava Elegia*”, num comentário que, ao meu ver, consegue articular com extrema beleza e precisão os conceitos de aberto, espaço e *chōra*, cuja natureza originária e acolhedora de toda a criação é aqui claramente sugerida. Diz Munier:

³⁴⁷ Citando mais uma vez Janice Caiafa, em seu prefácio à tradução de *As Rosas*, de Rilke, diz ela: “*Rilke denominava ‘espaço angélico’ o espaço da troca bem sucedida entre o mundo interior e a exterioridade, onde os anjos estão ‘em casa’, o espaço total, transparente que chamará também o Weltinnenraum (espaço interior do mundo)(...). O espaço interior da rosa parece, a Rilke, realizar precisamente essa troca com o fora da maneira mais perfeita, espaço intacto, espaço ‘angélico’. (...) Daí uma espécie de rosa-lugar onde é possível observar essas relações, onde incide o pensamento do poeta.*” (*Op.cit.*, pp.15-17).

³⁴⁸ RILKE, Rainer-Maria – *Fünf Gesänge*, in *Sämtliche Werke II*, ed. Rilke-Archiv, com Ernst Zinn. Frankfurt: Insel Verlag, 1962, p.93, tradução minha.

³⁴⁹ Cf. HAAR, M. – *The Song of the Earth*, p.126, tradução minha.

O Aberto é espaço: o puro espaço que é apenas um chamado, uma espera nua, o elemento virgem e soberano que recebe tudo o que aparece e se ergue no crescimento do que acontece, *no qual, por exemplo, flores desabrocham sem cessar*.³⁵⁰

No âmbito deste espaço, a inversão do desamparo é assim levada a cabo num movimento de interiorização, mas como uma interiorização ainda mais radical do que aquela da própria consciência: “*a inversão orienta em direção ao interior do interior*” (*in das Innere des Innen*), é uma re-interiorização (*eine Er-innerung*), ou seja, uma “*recordação da imanência dos objetos*” da representação, no espaço interno do coração.³⁵¹ Pela re-cordação (*par coeur*), isto é, pela lógica do coração, é levada a cabo a inversão: “*a recordação é a inversão da despedida, regressando ao círculo mais vasto do aberto.*”³⁵² A recordação aqui é apenas um outro nome para o não esquecimento, o fundamental *movimento de retorno* inerente ao próprio pensamento de Heidegger, e que se mostra de diferentes modos ao longo de sua obra. Este movimento, que já em *Ser e Tempo* traduzia o projetar-se para fora e voltar-se para si do *Dasein*; que assumiu a forma de *Unheimlichkeit*, o sentimento de não estar em casa e a conseqüente valorização do solo pátrio e da noção de habitar; que exprime a nostalgia das obras de arte quando retiradas de seu lugar original, se expressa agora em *Para quê poetas?* como a necessidade de um *retorno como recordação*: afinal, trata-se de um “percurso” num espaço de uma natureza peculiar, um espaço invisível – porém efetivo – que se revela como espaço interno do coração e do mundo.

Mas, indaga Heidegger, quem seria capaz de provocar essa inversão através da recordação? Os que assumem seus riscos, diz ele, os que arriscam algo mais do que a própria vida. E qual seria este “algo mais” que estaria aqui em risco? Ora, o arriscado terá que ter, inescapavelmente, uma natureza tal que participe de todo e qualquer ente: o *ser* é o que se arrisca. E Heidegger avança, levando adiante de forma incisiva esta questão, dizendo:

³⁵⁰ *Ibid.*, p.126.

³⁵¹ Heidegger entra aqui numa meditação sobre as coisas já sob a marca da viravolta, isto é, fora de um registro estritamente pragmático. Essas considerações já vinham sendo tecidas desde *Heráclito, Gelassenheit, Sobre o “humanismo”* e terão seu ponto alto quatro anos depois com o conceito de *quadratura*, em *A coisa*. Neste momento, porém, Heidegger ainda trabalha uma dupla condição: a das coisas-objeto e a das que repousam em si mesmas.

³⁵² HW, p.309 / CF, p.355.

O que é que ainda poderá superar o ser se o ser constitui o único singular do ente? Apenas através de si mesmo, através do seu próprio, e isso de tal modo que ele entre, propriamente, no seu próprio. O ser seria então o único singular que, simplesmente, se superaria (o *transcendens* por excelência). Mas esta transcendência nem vai para lá dele nem sobe para um outro, antes retorna a ele mesmo e para a essência da sua verdade. O ser mede e percorre ele próprio esse retorno, e é ele mesmo a dimensão deste.³⁵³

O *medir e o percorrer esse retorno* empreendidos pelo ser, que o levam a defrontar-se com um “*mais’que lhe pertence*” ainda mais arriscado do que ele próprio – a linguagem –, é descrito por Heidegger numa passagem de suma importância aqui por traduzir, talvez mais do que qualquer outra em sua obra, a gênese daquilo que compreendo como uma “*liberação*” do conceito heideggeriano de espaço pela via da linguagem, esta última tomada em seu sentido mais elevado.³⁵⁴ Na medida e percurso do *recinto* de sua essência própria, o ser traz à unidade espaço e linguagem: o espaço, quando não transformado em objeto, quando considerado fora dos registros meramente métricos, apenas é em sua significatividade, é de natureza lingüística, assim como a linguagem, quando não representacional, quando não reduzida ao signo, deixa vir à luz sua natureza topológica, e é, simultaneamente, espaço e lugar: revela-se como a morada do ser. Voltemos agora às palavras de Heidegger que deram margem a esta leitura. Diz ele:

Seguindo este pensamento, experienciamos no próprio ser que há nele um “mais” que lhe pertence, constituindo assim a possibilidade que também lá onde o ser é pensado como sendo o risco, poderá vigorar algo, que arrisca mais do que o próprio ser, na medida em que habitualmente o

³⁵³ HW, p.310 / CF, p.356.

³⁵⁴ Isto é, a linguagem poética, não instrumental. A este respeito, diz Heidegger: “ *quando nós, na nossa relação de caráter representativo e elaborador com o ente, nos comportamos, ao mesmo tempo, de um modo enunciativo, então tal dizer não coincide com aquilo que se pretende alcançar, mantendo-nos, antes, como caminho e como meio. Contrariamente a isso, há um dizer que se entrega expressamente à saga sem, no entanto, refletir sobre a linguagem; se o fizesse, também esta se transformaria em objeto. Entrar na verdadeira saga caracteriza um dizer que segue o caminho daquilo que necessita ser dito, como a única finalidade de o dizer. Aquilo que necessita ser dito seria então aquilo que, segundo a sua natureza, pertence ao recinto da linguagem.*” (HW, pp.315-16 / CF, p.362).

imaginemos a partir do ente. O ser mede e percorre, como ele próprio, seu próprio recinto, o qual é demarcado (τέμνειν, *tempus*) pelo fato de se essencializar na palavra. A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem. Todo e qualquer ente, os objetos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. Por isso, se em algum lado o retorno da região dos objetos e da sua representação para o íntimo do espaço do coração for exequível, *então sê-lo-á apenas neste recinto.*³⁵⁵

Atravessar uma floresta é atravessar também seu nome: *floresta*. No que são nomeados, os entes aparecem, dão-se à compreensão. Lugares e regiões são *espaços lingüísticos*, a abertura do mundo acontece na linguagem mesma. Dessa forma o aberto é mantido ou obstruído na e pela própria linguagem. E a linguagem dos que arriscam mais, diz Heidegger, despoja-se de todo caráter de imposição ou de objetivação; é a linguagem como *o cantar* (*der Gesang*): “*cantar é existir*” (“*Gesang ist Dasein*”), diz Rilke.³⁵⁶ Os que cantam e arriscam mais são os poetas, e ao seu cantar “*instala-se o espaço interior do mundo a si mesmo*” (*Im Gesang räumt sich der Weltinnenraum selbst ein.*).³⁵⁷ A linguagem, como cantar poético, *instala este espaço*, o traz ao seu ser mais próprio. O canto do poeta não busca o que é “necessário”, não atende às demandas da organização total, são como um sopro: “*dizem o não-dito*”. Estes que se arriscam, permanecem na trilha do sagrado, dos deuses que se foram, *re-cordando*, incessantemente, a dimensão do sagrado no mundo.

À indagação posta no início – “*Será R.M.Rilke um poeta em tempo indigente? Como é que se comporta o seu poetar em face da indigência do tempo?*” –, a resposta é positiva, sendo Hölderlin o precursor dos poetas da noite do mundo. Face à indigência do tempo, a poesia de Rilke é uma inversão da despedida do aberto. A passagem que se segue resume a essência do ensaio de Heidegger, e diz:

³⁵⁵ HW, p.310 / CF, p.356. Esta famosa frase de Heidegger – “*a linguagem é a casa do ser*” – foi tema de alguns desenvolvimentos neste mesmo ano, 1946, em *Sobre o “humanismo”*.

³⁵⁶ HW, p.317 / CF, p.363.

³⁵⁷ HW, p.316 / CF, pp.362-63.

Os que arriscam mais são os poetas, mas poetas cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são (*das Heile*) no insão (*im Unheilen*), pois invertem a despedida contra o aberto e recordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria. A inversão re-cordante já de antemão ultrapassou o afastamento contra o aberto. Ela está “diante de toda despedida”, superando, no espaço interior mundano do coração (*im Weltinnenraum des Herzens*), toda e qualquer objetualidade. A re-cordação revirante é o arriscar que se arrisca a partir da essência do homem, na medida em que ele possui a linguagem e é o dizente. (...)

No invisível do espaço interior do mundo (...) torna-se visível a cura (*das Heile*) do ente mundano. É somente no círculo mais vasto da cura que é possível aparecer o sagrado. Apenas os poetas, que pertencem à índole dos que arriscam mais, caminham no rastro do sagrado, pois experienciam a incúria como tal. A sua canção, pairando sobre a terra, sagra. O seu canto festeja o intacto da esfera do ser.³⁵⁸

2. Habitando a proximidade do sagrado: a influência de Hölderlin

Na esteira da vizinhança de filosofia e poesia que marcou o pensamento de Heidegger a partir dos anos 30, suas concepções de lugar e espaço, bem como outros temas a estes relacionados, tais como o aberto, o habitar, as idéias de proximidade, solo pátrio, de permanência junto à origem e a própria “*topologia do ser*”, passaram a ser considerados sob a luz da poesia de Hölderlin. Esta profunda e duradoura influência sobre a filosofia de Heidegger deu margem a uma série de escritos, hoje reunidos na coletânea *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Interpretações da poesia de Hölderlin*), que inclui os estudos realizados entre 1936 e 1968. As conferências e ensaios da década de 50 que lidam diretamente com a questão do espaço, que ainda serão tratados aqui, pertencem ao ambiente hölderlineano que já vinha se configurando desde *Hölderlin e a essência da poesia* (

³⁵⁸ HW, p.318-19 / CF, pp.365-66.

Hölderlin und das Wesen der Dichtung), intimamente ligado a *A origem da obra de arte*, ambos de 1936.

Para que se possa compreender a natureza das preocupações e das motivações de Heidegger por trás de ensaios como *A coisa, Construir Habitar Pensar*, “...poeticamente o homem habita...” e *O céu e a terra de Hölderlin*, por exemplo, é necessário que se tenha em mente que trata-se de um pensamento que se desenrola num solo comum à filosofia e à poesia. A palavra “solo” quer dizer “linguagem”. “*A liberação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar*”³⁵⁹, diz Heidegger, apontando para a dupla tarefa que visava levar a linguagem ao seu elemento e, igualmente, abrir um espaço “*essencial mais originário*”. A linguagem e o espaço essencial, em resumo, se apresentavam como questões fundamentais para o pensamento poético sobre o ser: não apenas no que tange seu sentido ou sua verdade, mas também o lugar dessa verdade. O poeta pensante *fala* ao Ser o *onde* de sua essência, *fala* a partir de seu *recinto*. É à linguagem poética que Heidegger traz, então, seu pensar, dizendo:

O caráter poético do pensar é ainda
oculto.

Onde ele se mostra, assemelha-se por
muito
tempo à utopia de um meio-poético
entendimento.

Mas o poeta pensante é na verdade
a topologia do Ser.

Ela diz a este o lugar de sua essência.³⁶⁰

³⁵⁹ HEIDEGGER, Martin – *Carta sobre o humanismo*, tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimaraes Editores, 1985, p.34.

³⁶⁰ A presente tradução encontra-se em *Da experiência do pensar*, tradução de Maria do Carmo Tavares Miranda. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1969, p.47. É importante registrar aqui que a idéia de uma “*topologia do ser*” já se encontra expressamente formulada em 1947, indicando claramente a direção tomada pelo pensamento de Heidegger sobre o ser a partir de então.

O pensar em termos de uma *topologia do ser*, que ganhará corpo a partir de então, acolherá em si não apenas o *Dasein* humano, mas também o Sagrado, sempre em sua essencial vinculação com a mais simples existência mundana. Sob a influência de Hölderlin, diversas menções ao divino, aos deuses fugitivos no tempo indigente do fim da metafísica, já vinham pontuando os escritos de Heidegger. Um comentário de William Richardson clarifica de forma precisa *o ser com o Sagrado* nas seguintes palavras:

A mais extraordinária designação para o ser, contudo, e que irá permear toda a análise da poesia pelo autor, aparece quando, com Hölderlin, Heidegger o chama o “sagrado”. (...) Heidegger aceita o termo como aquele que foi imposto pelo ser mesmo, e enunciado por Hölderlin por docilidade a esta exigência.

A primeira razão para chamar o ser de sagrado é que ele é “mais antigo” que os deuses, pois é por ele que estes, também, são. (...) O ser não é somente aquele por quem os deuses *são*, mas aquele por quem eles são *sagrados*. É por isso que ele é, em si, o sagrado. Novamente, o ser é o sagrado porque é um contínuo vir [a ser] e uma origem sem fim, portanto em si mesmo imaculado e são (*heil*). De outro ponto de vista, ele é o sagrado na medida em que é inabordável (*unapproachable*) por sua própria imediação [ou proximidade]. (...)

Em resumo, o ser considerado como o sagrado inclui a outra característica do ser que mencionamos. Pois ele é o sagrado, sempre em ad-vento, que é a constante Lei da Natureza que anima, através da qual as relações entre todos os entes são mediadas.³⁶¹

2.1 – O Caos sagrado e a separação originária

A dimensão do Sagrado, que já vinha alcançando um peso considerável desde meados da década de 30 – tendo um papel decisivo em *Beiträge zur Philosophie: Von Ereignis*, concluído em 1938 –, está expressivamente presente nas colocações de Heidegger nos anos 50, refletindo-se inclusive na questão do espaço. Faz-se, portanto, necessário esclarecer aqui alguns aspectos deste tema, e as breves considerações que se seguem não têm outro objetivo senão o de fornecer elementos para uma melhor compreensão daquilo que une o espaço e o Sagrado. Neste sentido, no conjunto das *Interpretações da poesia de Hölderlin*, são de especial importância algumas passagens encontradas nos ensaios *Wie*

³⁶¹ Cf. RICHARDSON, William – *Heidegger: trough Phenomenology to Thought*, pp.426-27.

wenn am Feiertage... (*Como quando em dia de festa...*), de 1941,³⁶² a segunda das interpretações heideggerianas de Hölderlin, que teve origem numa conferência proferida repetidas vezes entre 1939 e 1940. O sentido de citar aqui algumas de suas linhas é o fato de que nele Heidegger aborda o Sagrado em sua íntima ligação com o aberto.

Em *Como quando em dia de festa...*, Heidegger afirma, inspirado nos versos de Hölderlin, que o Sagrado, “*a firme lei*”, “*a imediata onipresença*”, o ser, encontra no aberto sua total mediação no âmbito do real. Pois é no aberto que o real se faz visível em sua referencialidade: no abrir-se do aberto se faz mundo. O estar em um mundo, o saber-se histórico e finito do homem, abre a ele, no seio do real, a compreensão de outras possibilidades da existência, de outras regiões do ser, que se estendem desde o círculo mais elevado ao fundo abissal, abarcando o habitar de homens e deuses. Os deuses, essenciais à auto compreensão do homem, integram o ser como o “Sagrado”: “*homens e deuses brotam juntos do ser, como margens formadas pelo surgimento de um rio*”.³⁶³ Esta condição de inevitável necessidade mútua é exposta por Heidegger quando afirma que “*nem os homens nem os deuses podem jamais cumprir a relação direta com o Sagrado, os homens precisam dos deuses e os celestes precisam dos mortais*.”³⁶⁴

Paradigmas espaciais não faltam à concepção do Sagrado, cuja topologia remete ao que é “*mais antigo*” que a própria noção de *topos*: o Caos sagrado. O Caos, praticamente inexplorado por Heidegger, é um conceito espacial dos mais fundamentais. A leitura que proporei aqui de algumas elaborações de Heidegger encontradas nos textos dos anos 50, pontilhados de alusões à noção de espaço, partirá da premissa de que o princípio do Caos, em seu verdadeiro sentido, encontra-se vivamente presente, ainda que de forma nada explícita, na topologia heideggeriana do ser. A passagem que se segue, que remete à narrativa de origem da *Teogonia*, de Hesíodo, traz uma das raras – ou talvez a única –

³⁶² Como o próprio Heidegger informa, seu texto baseia-se num poema de Hölderlin escrito em 1800 e publicado apenas em 1910; poema originalmente sem título, tendo sido tomado, então, como título o início de seu primeiro verso, título que Heidegger adotou também em sua conferência.

³⁶³ Cf. INWOOD, Michael – *Dicionário Heidegger*, p.188, onde Inwood recoloca, com suas palavras, uma passagem de *Beiträge zur Philosophie*, p.476.

³⁶⁴ HEIDEGGER, Martin – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p.68, doravante referido como EHD. Esta tradução foi feita por mim, utilizando também a tradução de José Maria Valverde em HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983, pp.69-96.

menção de Heidegger ao *Kháos*, este pouco compreendido conceito, que se encontra na mais remota origem de todo e qualquer *topos*. Diz ele:

O aberto, no qual tudo tem consistência e permanência, ultrapassa primeiro o âmbito de todos os círculos. Por isso, o despertar domina “desde o éter até o fundo do abismo”. “Éter” é o nome dado ao Pai da Luz (*den Vater des Lichtes*) e do claro ar que tudo vivifica. “Abismo” significa o que tudo encerra, o que é sustentado pela “Mãe Terra”. “Éter” e “abismo” designam, sobretudo, os âmbitos extremos do real, mas também as supremas divindades. Ambos estão animados pelo entusiasmo (*Beide sind durchgeistet Von der Begeisterung*). Este não erra como uma vertigem cega na arbitrariedade. Ele é:

Segundo firmes leis, como outrora, engendrado no sagrado caos.

A natureza dispõe de todo o real nos traços de sua essência. (...) Todo o real, individualizado em todas as suas referências, é apenas possível se a natureza tudo outorga, antes, ao aberto, no qual podem ser encontrados os imortais e os mortais e cada coisa. O aberto media as relações entre todo o real (*Das Offene vermittelt die Bezüge zwischen allem Wirklichen*).³⁶⁵

Éter e abismo, abarcando os “*âmbitos extremos do real*” e a deidade suprema, já são fruto de uma *primeira* diferenciação espacial que resultou em dois domínios distintos, o céu e a terra. Antes destes havia o Caos. Quanto à origem dessa palavra, Jaa Torrano, no excelente estudo que introduz sua tradução da *Teogonia*, esclarece:

O nome *Kháos* está para o verbo *kháino* ou sua variante *khásko* (= “abrir-se, entreabrir-se” e ainda: “abrir a boca, as fauces ou o bico”) assim como o nome *Éros* está para o verbo *eráo* ou sua variante *éramai* (= “amar, desejar apaixonadamente”). Tal como *Éros* é a força que preside à união amorosa, *Kháos* é a força que preside à separação, ao fender-se dividindo-se em dois. (...) A imagem evocada pelo nome *Kháos* é a de um bico (de ave) que se abre, fendendo-se em dois o que era um só. (...) Para o nome *Kháos* uma boa tradução possível é a palavra *Cissura* – ou (e seria o mais adequado, se não fosse pedante): *Cissor*.³⁶⁶

³⁶⁵ EHD, pp.60-61.

³⁶⁶ HESÍODO – *Teogonia*, tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf/ Editores, 1986, p.49.

Caos é *cissura*, é *separação originária*, e sua associação à desordem ou ao vazio informe e atemporal não poderia ser mais equivocada. Como esclarece Edward Casey³⁶⁷, a antiga idéia de Caos como abismo primordial não o concebe como uma cena de desordem, mas como a cena da *ordem emergente*. Caos é movimento, é um evento que ocorre *como* o “dar-se” de lugares, é o “onde” primordial. Não é eterno nem se estende infinita e indefinidamente, mas é finito e origem de toda diferenciação e, assim, de todo limite. Em *Como quando em dia de festa...* Heidegger interpreta o Caos, antes de tudo, como aquele que se entreabre, “o abismo aberto, o aberto que se abre em primeiro lugar”, dotando a natureza de seus contornos e os âmbitos de seus limites próprios, dando uma face ao real. “O Caos é o Sagrado mesmo” (*Das Chaos ist das Heilige selbst*), afirma Heidegger.³⁶⁸

O que é importante ser frisado aqui é, em primeiro lugar, que nesta obra o Caos foi tomado por Heidegger como um princípio diferenciador altamente positivo, da ordem do Sagrado – e, portanto, do ser – que está nas origens do próprio abrir-se do aberto. Em diversos escritos, que serão abordados a seguir, este movimento de fissura, de rasgo, de diferenciação aparecerá repetidas vezes. Minha interpretação de algumas das concepções espaciais envolvidas nestes textos se remeterá a este Caos sagrado, ao seu movimento gerador e abismal, embora o próprio Heidegger jamais tenha explicitado o nexos entre tais conceitos e o Caos originário. Penso ser também muito significativo o fato, apontado por Torrano, de que a origem da palavra grega *Kháos* a vincula ao verbo *kháino*, ao abrir-se da boca, mediação originária de toda palavra, de todo *logos*. Originalmente, portanto, no domínio da linguagem, o abrir-se dos âmbitos do céu e da terra remetia-se ao movimento do abrir-se da boca. Estas premissas, agora apenas mencionadas, serão retomadas oportunamente, quando sua pertinência poderá ser, então, avaliada.

É importante ainda registrar que em *Como quando em dia de festa...* – que antecede as constantes referências de Heidegger à terra, céu, mortais e divinos – a idéia de *abertura* aparece no contexto desta obra onde Hölderlin canta *a origem e a criação de lugares*, lugares de deuses e homens. Aqui, a palavra do poeta, como o canto do mensageiro do divino, se oferece como a via de acesso, por excelência, à casa do Ser.

³⁶⁷ Cf. CASEY, E. – *The Fate of Place – a Philosophical History*, p.9.

³⁶⁸ EHD, p.63.

2.2 – O celestial e o terreno: o mundo como quadratura

Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui, os deuses também estão presentes.”³⁶⁹

A proximidade dos deuses e seu estar entre os mortais é um tema recorrente nos escritos de Heidegger desde que o diálogo com a poesia, especialmente com Hölderlin, se tornou um traço constitutivo de seu pensamento. Os comentários acerca do episódio em que Heráclito se vê às voltas com a curiosidade mundana, em busca de algo excêntrico que lhe pudesse oferecer “*assunto e matéria para uma prosa despreocupada*”, é extremamente significativo, entre outros motivos, por dar os primeiros passos em direção a um de seus mais ricos conceitos desta época: a *quadratura* (*das Geviert*), que tomou forma em *A coisa* (*Das Ding*), de 1950. Antes de adentrar este ensaio, certamente um dos mais belos do autor, será interessante registrar que Heidegger já se encontrava, bem antes disso, voltado para o fato da presença do Sagrado no seio do cotidiano, do familiar; da presença dos deuses no lugar de habitação, ou seja, no âmbito das coisas simples. Diz ele:

(...) *mesmo aqui* (*auch hier*) junto ao forno, *mesmo neste lugar* (*an diesem .. Ort*) cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária, “*mesmo aí*” (“*auch da*”), nesta *dimensão do ordinário* (*in diesem Umkreis des Geheueren*), εἶναι θεούσ, os deuses também estão presentes. (...) “*Mesmo aí*”, e *precisamente aí*

³⁶⁹ Aristóteles, *de part. anim.*, A5 645 a 17, citado em HER, p.6 / HER, p.22.

(“*auch da*”, *und gerade da*), na inaparência do ordinário, vigora o extraordinário do aparecimento. *Aí (da)* onde eu, o pensador, *me abrigo*, o inaparente se encontra na intimidade do aparecimento e do brilho mais extremos. *Aí (da)*, *onde possuo um abrigo*, o que parece estar excluído reúne-se numa unidade. *Aqui (hier)*, no âmbito do pensador, *por toda parte (überall das)*, o que parece se contrapor e excluir, o contrário, é ao mesmo tempo o que atrai.³⁷⁰

A proposital insistência nas referências ao *lugar* deste acontecimento, a importância crucial que é concedida ao “*da*”, não deixam dúvida sobre o papel decisivo que a questão da *localidade* assumiu no pensamento de Heidegger, como ele mesmo declarou em seus seminários de Le Thor. O que este trecho sinaliza é que algo de outro em relação ao ambiente de *Ser e Tempo* está agora em questão. “*Na inaparência do ordinário*”, ou seja, na inconspicuidade do mundo circundante, e “*precisamente aí*”, acontece a reunião – ou mais do que isso, *a unidade* – do ordinário e o extraordinário. O que é trazido a essa unidade – a *quadratura* – e ao modo como ela se dá, constitui o cerne de *A coisa*, que guarda claras afinidades com algumas passagens de *Heráclito* no que concerne à presença próxima do Sagrado no âmbito do doméstico e do cotidiano. A questão que é posta logo de início e que oferece o fio condutor para a reflexão levada a cabo em *A coisa* é precisamente a da *proximidade*.

Neste ensaio, o problema do espaço, que se insere na tematização da *proximidade*, é trazido para o âmago da crítica de Heidegger à tecnologia, crítica esta que já havia sido elaborada um ano antes em *A questão da técnica*, de 1949. A proximidade é, sem dúvida, o conceito-chave em toda a meditação heideggeriana concernente ao espaço e ao lugar. Já desde *Ser e Tempo*, era posta como a tendência mais essencial do *Dasein* em seu lidar com as coisas: o *Dasein* é, em si, dis-tanciamento, isto é, supressão de distâncias. À mão estava tanto o martelo quanto o sol, igualmente “manipulado” em função de seu pra-quê. O problema que se colocava para Heidegger em *A coisa* era justamente o profundo abalo imposto à noção de proximidade com o advento da tecnologia, em especial da televisão, mencionada logo nas primeiras linhas do ensaio.³⁷¹ E sua questão é apresentada nos seguintes termos:

³⁷⁰ HER, pp.8-9 / HER, pp.23-25, com algumas modificações à tradução brasileira, e grifo meu.

³⁷¹ É importante ter em mente que Heidegger era alguém fundamentalmente ligado à vida no campo que experimentou o tremendo impacto da invenção da televisão, na segunda metade da década de 40. Jonathan

Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo. Ontem, o homem levava semanas, senão meses, para chegar onde, hoje, o avião o leva da noite para o dia. O que, outrora, somente depois de anos, se sabia ou até nunca vinha a saber, agora o rádio toda hora anuncia, no mesmo instante. Os processos de germinação e desenvolvimento de tudo, que nascia e crescia na vegetação, se mantinham escondidos durante as estações do ano, hoje o filme os leva a público num minuto. Os lugares afastados das culturas mais antigas, os filmes no-los mostram como se estivessem no trânsito das ruas e avenidas. E ainda o comprovam, apresentando, junto em plena atividade, as filmadoras e os técnicos, que as operam. Mas é a televisão que atinge o cúmulo da supressão de qualquer distanciamento. Logo, logo a televisão vai correr atrás e controlar todo o burburinho do tráfego.

O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo. Está deixando para trás de si as maiores distâncias e pondo tudo diante de si na menor distância.

E, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade. (...) O que acontece quando, na supressão os grandes distanciamentos, tudo se torna igualmente próximo e igualmente distante? (...) Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância. (...) O que há com a proximidade?³⁷²

Tal como em *Ser e Tempo*, em que a busca da compreensão da espacialidade do mundo se iniciou pelas coisas próximas de uso cotidiano, os entes à mão, também aqui, mais de duas décadas depois, diante das profundas mudanças por que passou a concepção usual do espaço³⁷³ – algo como uma “crise da proximidade” –, Heidegger vai, mais uma vez, recorrer ao modo de ser das coisas mais simples – e próximas – para pensar esta crise. Um cântaro é escolhido como *a coisa* que se encontra na proximidade. Em torno deste, vai se desenrolar uma meditação que, partindo deste apetrecho, seguirá rumos que a afastam por completo de *Ser e Tempo*.

Fineberg evoca esta situação nos seguintes termos: “*As coisas mudaram radicalmente quando os [anos] 50 se aproximaram, e, primeiramente, dentre as novas condições estavam a quantidade e o caráter vívido da informação sobre o mundo em grande escala, que começaram a invadir os domínios privados do individual. Nos dez anos seguintes a 1947, o número de televisores nos Estados Unidos pulou de dez mil para quarenta milhões, pondo Selma, Alabama e Saigon, Vietnã, logo ali, em todas as salas de estar. Mudamo-nos para a ‘Aldeia Global’ de Marshall McLuhan, jogando o ‘Jogo do Mundo’, de Buckminster Fuller.*” FINEBERG, Jonathan – *Art since 1940: Strategies of Being*. Londres: Laurence King Publishing, 1995, p.244, tradução minha.

³⁷² HEIDEGGER, Martin – *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*. Günter Neske Pfullingen, 1954, pp.163-64, doravante referido como VA. A tradução acima, de Emmanuel Carneiro Leão, integra o volume *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, pp.143-44, doravante referido como EC.

³⁷³ Vale lembrar também que desde 1905 Albert Einstein vinha protagonizando uma das maiores revoluções da história da física com as suas teorias da relatividade especial e geral, modificando radicalmente as concepções tradicionalmente estabelecidas de espaço e tempo, e, conseqüentemente, de proximidade.

É importante lembrar que desde *Ontologie* a relação humana com as coisas simples e próximas serviu como ponto de partida para o desenvolvimento de alguns temas fundamentais do pensamento de Heidegger. Nesta obra, o autor já mencionava a mesa doméstica, com sua superfície arranhada pelas brincadeiras das crianças, em torno da qual os habitantes da casa se reuniam e os amigos se chegavam. Também em *Ontologie* Heidegger evoca seu brinquedo da infância, desmontado num sótão, como algo mais que um mero objeto inutilizado. Em *A origem da obra de arte*, os sapatos da camponesa estão diretamente envolvidos em seu contato com a terra, com sua luta diária, com seu mundo.

A escolha do cântaro em *A coisa* não foi, certamente, aleatória. Heidegger sempre recorreu a exemplos de apetrechos tendo já em vista, de antemão, a questão maior que se mostraria posteriormente. Considerou o martelo quando quis pensar a manualidade, o par de sapatos da camponesa – como tais e como tema de uma tela de Van Gogh – quando precisou discorrer sobre o novo conceito de terra na obra de arte. Levanto aqui esses exemplos com o único objetivo de mostrar que a própria escolha do cântaro já indica a natureza do problema que Heidegger tem a intenção de discutir, pois, se a proximidade fosse a única questão em jogo, qualquer outro objeto de uso cotidiano poderia, indiferentemente, ser tomado como ponto de partida. O texto de Heidegger não deixa dúvidas de que *a coisa cântaro* reproduz em sua escala própria a questão maior do espaço, indo desde a consideração de aspectos físicos desta questão – como o vazio e a interioridade, por exemplo – até a concepção da totalidade do mundo em termos de *quadratura*.

O cântaro é definido como “*receptáculo, algo que recebe outro dentro de si*”. Recusando formas de abordagem que o reduzissem a mero objeto de análise teórica, ou que o tomassem, antes de tudo, apenas por seu aspecto, Heidegger reafirma o modo de aproximação à coisa cântaro que se funda *no lidar com este enquanto receptáculo*. Somente deste modo o cântaro pode se conduzir “*a ser e estar em si mesmo*”. Numa análise fenomenológica do cântaro – ao modo das que foram feitas sobre a mesa em *Ontologie* e o templo grego em *A origem da obra de arte* – Heidegger acaba por enveredar por uma reflexão de caráter fortemente espacial, que o levará, posteriormente, a explicitar aquilo que há de mais próprio em *seu ser cântaro*. Diz Heidegger:

Parede e fundo são, certamente, o impermeável do receptáculo. Impermeável ainda não é, porém, recipiente. Ao encher o cântaro, o líquido vaza para dentro do cântaro vazio. O vazio é o recipiente do receptáculo. O vazio, o nada no cântaro, é que faz o cântaro ser um receptáculo, que recebe. (...) Pois é para o vazio, no vazio e do vazio que ele [o oleiro] conforma, na argila, a conformação de receptáculo. O oleiro toca, primeiro, e toca, sempre, no intocável do vazio e, ao produzir o recipiente, o conduz á configuração de receptáculo. É o vazio da jarra que determina todo tocar e apreender da produção. O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria de que consta, mas no vazio que recebe.³⁷⁴

Esta passagem aproxima Heidegger do pensamento de Lao Tsé, aproximação esta que seria explicitada numa referência ao sábio chinês em *A essência da linguagem*, de 1957, a propósito da palavra “*Tao*”: *caminho*³⁷⁵. A seção 11 do *Tao Te King* diz:

Trinta raios convergentes, unidos ao meio, formam a roda,
mas é seu vazio central que move o carro.

O vaso é feito de argila,
mas é seu vazio que o torna útil.

Abrem-se portas e janelas nas paredes de uma casa,
mas é seu vazio que a torna habitável.

O Ser produz o útil,
mas é o Não-ser que o torna eficaz.³⁷⁶

O vazio, tema que nunca recebera maior atenção por parte de Heidegger, aparece aqui – provavelmente marcado pela leitura de Lao Tsé – no âmago de uma radical reconsideração da questão da *interioridade*, já discutida em *Ser e Tempo* no contexto da “*espacialidade dos entes destituídos de mundo*”. Num outro momento, Heidegger faz uma alusão, a título de exemplo, à água no interior do copo: água e copo eram, então, dois entes extensos que guardavam entre si e com o “espaço” uma relação meramente *categorial*.³⁷⁷ Essa abordagem categorial do vazio é, em *A coisa*, invertida. Aqui, o vazio do cântaro é antes de tudo “*o recipiente no receptáculo*”, o lugar em que “*a própria recepção vigora em si mesma*”, como acolher, reter, vazar e doar o vinho pelo cântaro. É precisamente nesta

³⁷⁴ VA, p.167 / EC, p.147, com pequenas modificações.

³⁷⁵ US, p.198 / CL, p.155.

³⁷⁶ LAO TSÉ – *Tao Te King*, tradução de Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 1998, p.124.

³⁷⁷ SZ, p.54 / ST, vol.1, pp.91-92, ao discorrer obre o *ser-em* (*In-Sean*).

possibilidade de doação, como aquilo que caracteriza o ser do cântaro, que repousa a fundamental diferença entre a idéia de interioridade decorrente de uma destituição de mundo e a interioridade que, como o vazio-receptáculo, recebe e doa, fazendo ver que sua vaza aproxima e reúne numa unidade aquilo que chamamos mundo. Esta outra visão da interioridade desdobra, a partir de seu vazio acolhedor e doador, uma rede mais complexa de remetimentos – ou pertencimentos mútuos –, se considerarmos esta noção tal como encontrada nos primeiros tratados de Heidegger. Agora acontece uma ampliação da própria noção de mundo, que passa a envolver, em si, a dimensão do Sagrado, o que é expresso pelo autor nos seguintes termos:

Na água doada, perdura a fonte. Na fonte perdura todo o conjunto das pedras e todo adormecimento obscuro da terra, que recebe chuva e orvalho do céu. Na água da fonte, perduram as núpcias de céu e terra. As núpcias perduram no vinho que a fruta da vinha concede e no qual a força alimentadora da terra e o sol do céu se confiam um ao outro. Na doação da água, na doação do vinho perduram, cada vez, céu e terra.

A doação da vaza é bebida para os mortais. É ela que lhes refresca a sede. É ela que lhes refrigera o lazer. É ela que lhes alegra os encontros, a convivência. Mas às vezes, o dom do cântaro se doa na e para uma consagração. (...) Agora a vaza se torna poção dedicada aos divinos. (...)

Na doação da vaza, no sentido de bebida, vivem, a seu modo, os mortais. Na doação da vaza, entendida como oferenda, vivem, a seu modo, os divinos, que recebem de volta na doação da oferta, a doação da dádiva. Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e divinos. Na doação da vaza, vivem terra e céu. Na doação da vaza, vivem, *ao mesmo tempo* (*zumal*), terra e céu, mortais e divinos. Os quatro pertencem, a partir de sua união, a uma conjunção. Antecipando-se a todos os seres, eles se conjugam numa única quadratura de reunião (*in ein einziges Geviert eingefaltet*).

Na doação da vaza, perdura a simplicidade dos quatro.

A doação da vaza é doação à medida que terra e céu, os divinos e os mortais permanecem. Mas permanecer não é mais a simples manter-se de algo simplesmente dado. Permanecer apropriada (*Verweilen ereignet*). Traz os quatro à luz do próprio de cada um. (...) Na doação vigora o cântaro como cântaro.³⁷⁸

Como assinala Otto Pöggeler, a poesia de Hölderlin influenciou de forma decisiva esta concepção heideggeriana do mundo como quadratura: o habitar como co-pertencimento entre a terra e o céu, homens e deuses, remetendo à experiência mítica do mundo ainda reconhecido como solo pátrio.³⁷⁹ Ou seja, habitar a quadratura é habitar o

³⁷⁸ VA, pp.171-72 / EC, pp.150-51, com modificações na tradução para o português.

³⁷⁹ Cf. PÖGGELER, Otto – *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p.236.

“entre”: sobre a terra e sob o céu. A quadratura, enquanto mantém cada coisa em sua individualidade própria, compreende esta individualidade como constitutiva da simples unidade dos quatro.³⁸⁰

Na quadratura, a proximidade que é levada a cabo no “ser coisa” das coisas – tema fundamental o ensaio – é compreendida também em termos da *unidade do que é diferente*, como a proximidade que não exclui a distância. Diferença e distância não implicam, aqui, separação. “*Proximidade resguarda a distância*” (*Nähe wahrt die Ferne*), diz Heidegger.³⁸¹ Cada um dos quatro – terra e céu, mortais e divinos – resguardando suas diferenças e sua distância dos outros três, faz, precisamente assim, com que estes apareçam em seu brilho próprio: cada um “*reflete e espelha de volta a vigência essencial dos outros*”. Este permanente movimento de receber e enviar de volta, que é base do próprio reconhecimento mútuo e da referencialidade que constitui o mundo, é pensado aqui em termos de *apropriação recíproca*, designada por Heidegger como um “*jogo de espelhos*”. “*Mundo*” é o nome de tal jogo. Nesta apropriação pelos outros é que cada um, pelo movimento de diferenciação e reunião, é conduzido ao que lhe é mais próprio.

A abertura de mundo que se desencadeia como o acontecer da quadratura a partir das coisas, de coisas específicas, significa, da mesma forma, aquilo que Jeff Malpas identifica como o “*acontecer do lugar*”, na medida em que cada coisa particular é capaz de trazer todas as outras ao brilho de seu ser, funcionando como ponto focal deste acontecimento. Esta leitura da quadratura em sua “topologia” própria é assim exposta por Malpas:

A forma como cada coisa e todas as coisas são constituídas como o nexos para um complexo e contínuo dobrar-se e desdobrar-se, reunir-se e ser reunido, é crucial se quisermos compreender o modo pelo qual o próprio mundo é constituído nos termos do que Heidegger se refere como “o Aberto” (*die Offene*). O reunir da quadratura é o acontecer do Aberto. (...)

O abrir-se do mundo pelo derramar do cântaro, enquanto um modo distintivo de abertura – o que é verdadeiro para toda e qualquer abertura – não é, com isso, separado de outras aberturas possíveis. No que concerne à coisa, é a multiplicidade das relações nas quais ela está enredada que possibilita que ela funcione como o ponto focal para tal abertura. A ênfase de Heidegger no

³⁸⁰ Heidegger insiste, em *A coisa*, nesta “*simplicidade dos quatro*”. A palavra “*quatro*” é repetida inúmeras vezes. Será interessante lembrar aqui que o número quatro simboliza, desde épocas arcaicas, a totalidade do tangível e do criado: há quatro pontos cardeais, quatro estações do ano, quatro ventos, quatro fases da lua, quatro elementos, etc.

³⁸¹ VA, p.176 / EC, p.155.

acontecer do desvelamento ou “abertura” sempre como ocultamento e revelação, abrigo e clareira, é um dos modos pelos quais ele tenta expressar o aparecer da abertura no acontecer do lugar, do situado, do localizado – no acontecer da coisa “particular”.³⁸²

A quadratura como o abrir-se do aberto é trazer para a proximidade. Este trazer é permeado pela idéia de um movimento que, a um só tempo, desdobra e reúne. Se tivermos em mente a afirmação de Heidegger em *Gelassenheit* “*das Öffnende des Offenen die Gegnet ist*”³⁸³ – “o abrir-se do aberto é *Gegnet*” – poderemos compreender este ponto focal apontado por Malpas como origem de um movimento regionador específico desencadeado pelo cântaro, movimento este que participa do movimento mais amplo, anterior ao próprio aberto, que é *Gegnet*.

Embora a quadratura não possa ser tomada, em si mesma, como um conceito espacial, ela se remete inevitavelmente ao espaço na medida em que é essencialmente proximidade, movimento, habitar, mundo, terra e céu. Esta qualidade “espacial” se deixa vislumbrar, contudo, na palavra mesma, no nome “*quadratura*”. Em seu estudo sobre o espaço em Heidegger, Maria Villela-Petit chama atenção para o significado da geometria intrínseca à idéia de quadratura, que dificilmente seria algo ignorado pelo próprio Heidegger. Diz Villela-Petit:

O habitar aparece agora à luz do jogo que lhe dá suas dimensões, que é sua medida. A polaridade terra-mundo de *A origem da obra de arte* dá lugar ao mundo não mais entendido como um dos termos desta oposição, mas como a unidade daquele jogo que une terra e céu, mortais e divinos.

De um ponto de vista esquemático, vê-se aqui uma espécie de “quadrado”, o qual, a propósito, é uma das mais antigas imagens (*figures*) do espaço, remetendo às quatro regiões cardiais (*Gegende*). Da mesma forma, para Heidegger, a *Geviert* não é uma representação espacial. Significa a reunião, a não separação dos termos que são distintos, mas entre os quais um habitar é consumado.

(...) A imagem da quadratura lhe permite destruir aquilo que ele mesmo chamou o “caráter esférico” da metafísica moderna, significando a esfera da subjetividade, que absorve o mundo na esfera da representação, impedindo, assim, que o ser seja considerado nas bases da abertura do ser.
³⁸⁴

³⁸² Este trecho consta numa obra de Jeff Malpas ainda não publicada, a qual tive acesso por uma gentil concessão do autor. Tradução minha.

³⁸³ GL, p.44.

³⁸⁴ Cf. VILLELA-PETIT, Maria – *Heidegger’s conception of space*, pp.150-51, tradução minha. Ainda a propósito da forma do quadrado, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant fazem algumas observações que enriquecem o que foi colocado por Villela-Petit, dizendo: [o quadrado] “É o símbolo da terra por oposição ao céu, mas é também, num outro nível, o símbolo do universo criado, terra e céu, por oposição ao incriado e ao criador; é a antítese do transcendente.(...) Muitos espaços sagrados tomam uma forma quadrangular: altares, templos, cidades, acampamentos militares.(...) O número quatro (...) é o número do desenvolvimento

A quadratura é, portanto, a antítese da “esfera” da subjetividade, da consciência que se põe diante do mundo e dele dispõe por meio da técnica, numa relação transcendental para com o horizonte de compreensão deste. É este um mundo de “objetos”, não de “coisas”. E aqui voltamos ao tema que tem sido tratado desde o início deste capítulo: a crítica de Heidegger ao pensamento representacional que impõe uma dualidade entre homem e mundo. O problema da ausência de proximidade, levantado no início de *A coisa* e associado ao impacto da tecnologia contemporânea, repousa, em última instância, numa atitude do pensamento. Tal problema fora tratado em *Gelassenheit*, onde Heidegger definiu a serenidade como “*uma atividade mais elevada do pensamento em relação ao aberto*”.³⁸⁵ Para tanto, diz ele em *A coisa*, é necessário estar em permanente vigília. Ao concluir seu ensaio, Heidegger, como é do seu feitio, afirma que “*o primeiro passo na direção desta vigília é o passo atrás*”³⁸⁶, reafirmando o movimento de retorno como a marca de seu pensamento. Este passo atrás é o passo que se desloca do pensamento representacional, próprio da metafísica, para o *pensamento meditativo*. Este deslocamento, como observa Michael Zimmerman, envolve em si uma atitude profundamente ética: a palavra *ethos*, aqui em seu pleno sentido, referindo-se simultaneamente ao agir e ao habitar. Diz Zimmerman:

Anos depois da camada “viravolta” em seu pensamento no final do anos 30, Heidegger delineou – como uma alternativa ao mundo tecnológico – um *ethos* chamado o habitar na quadratura.

(...) Além disso, ele tentou também definir mundo de uma forma que evita o tradicional dualismo entre homem e natureza. O mesmo dualismo que reduz as coisas a objetos para a consciência opera no humanismo que reduz a natureza a matéria bruta para o homem. Embora Heidegger tivesse tentado superar tal dualismo definindo a existência humana como abertura para o ser em vez de defini-la como consciência de objetos, traços de dualismo pareciam permanecer em sua noção de que os entes se manifestam apenas na medida em que estabelecemos um mundo ou uma clareira para isso. Finalmente, afirmou que o mundo é quadratura (terra e céu, deuses e mortais) *reunidos pelas coisas elas mesmas*. Qualquer coisa – ponte ou banco, garça ou corça, lago ou árvore,

completo da manifestação, símbolo do mundo estabilizado.” – *Dicionário de Símbolos*, vários tradutores, coordenação de Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1989, pp.750-51.

³⁸⁵ Cf. ANDERSON, John M. – Introdução a *Discourse on Thinking*, p.25.

³⁸⁶ VA, p.180 / EC, p.159.

espelho ou broche – pode desempenhar a função totêmica de fundação de mundo, antes restrita às obras *humanas*.³⁸⁷

Em resumo, o que é importante registrar aqui no que concerne às questões de espaço e lugar é, primeiramente, a tomada do tema da proximidade como algo que afeta todos os âmbitos possíveis da existência, dos deuses às coisas simples, não excluindo animais ou vegetais. É fundamental também a transformação de certas *categorias* espaciais em *existenciais*. Digo aqui espaciais e não topológicas, pois o vazio do cântaro, por exemplo, o receptáculo, não remete à noção de *topos*, mas de *chōra*. Este é um detalhe fundamental, ao meu ver, que se insere num movimento, pouco perceptível, de resgate do conceito de espaço da posição problemática que ocupava nas fases iniciais do pensamento de Heidegger, principalmente se associado ao vazio. Tal movimento de resgate teve seu início nos anos 30, quando a volta ao pensamento grego – e a seus conceitos espaciais –, bem como o encontro do solo comum ao pensamento e à poesia dilataram significativamente o âmbito de sua reflexão sobre o espaço. Finalmente, a concepção do mundo como quadratura terá conseqüências bastante evidentes nas considerações sobre o espaço e a *topologia do ser*, uma vez que trabalha não apenas a partir da reunião de regiões distintas – a terra e o céu –, mas focaliza o seu “*entre*”. E é precisamente neste *entre* que habita o homem.

2.3 – *Fissura e junção: “entre mundo e coisa prevalece o corte.”*

O Caos sagrado, embora não mencionado, não deixa de estar presente nas elaborações de Heidegger neste período: ele é o lugar da cissura, da diferenciação originária entre as regiões celestial e terrena, o que cinde como o “abrir-se de uma boca”, evocando assim a presença do *logos* como inerente à fissura, à diferença originária. O mundo como

³⁸⁷ZIMMERMAN, Michael E. – *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, in *Environmental Ethics*, n.5, 1983b., pp.112-113, tradução minha.

quadratura, tal como apresentado em *A coisa*, alude a esta distinção entre a terra e o céu, remetendo, de forma não explícita, a este primeiro sentido atribuído ao movimento do Caos. A menção à presença do *logos* como acontecimento simultâneo ou mesmo identificado a esta diferenciação original foi proposta aqui a partir da imagem que, segundo Jaa Torrano, é evocada pela palavra *Kháos*: a do bico da ave que se abre ou *o abrir-se da boca*.³⁸⁸ A razão pela qual volto aqui a esta temática está ligada ao fato de que em outubro de 1950, três meses após ter redigido *A coisa*, Heidegger proferiu uma conferência, intitulada *Die Sprache* (*A linguagem*), que, inspirada num poema de Georg Trakl, volta explicitamente a algumas questões fundamentais colocadas no ensaio anterior. Mas como indica seu título, a linguagem ascende ao primeiro plano.

As contribuições trazidas para a compreensão dos conceitos de espaço e lugar em *A linguagem* retomam o caminho percorrido em *A coisa*. O poema de Trakl, *Uma tarde de inverno*, diz:

Na janela a neve cai,
Prolongado soa o sino da tarde.
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

O viandante chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em plena claridade
O pão e vinho sobre a mesa.³⁸⁹

³⁸⁸ É importante frisar que esta associação entre *Kháos* e *logos* está sendo proposta aqui nesta tese, não tendo sido mencionada por Torrano. Desconheço possíveis estudos a este respeito. Como estamos aqui, indiscutivelmente, lidando com a sabedoria mítica, nos moldes de Hölderlin e também de Schelling, podemos evocar, como exemplo desta associação – e considerando o *Kháos* como o que há de mais originário – a alegoria do *Gênesis*, quando a terra e o céu vieram à existência no dizer divino. O Evangelho de São João, significativamente, se inicia com a frase: “No princípio era o verbo.” Sobre esta, Heidegger comenta em *A linguagem*: “De acordo com as palavras que abrem o prólogo do Evangelho de São João, no princípio era a Palavra e a Palavra estava em Deus. Essa posição procurou não apenas libertar a questão da origem das cadeias de uma explicação lógico-racional como também recusar os limites impostos por uma descrição puramente lógica da linguagem.” – US, pp.14-15 / CL, pp.10-11.

³⁸⁹ US, p.17 / CL, p.12.

O tom das considerações de Heidegger acerca do poema de Trakl remete a algumas de suas mais antigas preocupações em torno da questão espacial, tais como o habitar humano, o dentro e o fora, o estar às voltas com as coisas, a familiaridade, a imagem do caminho, a errância e a ausência de um lugar de habitação, o movimento de retorno e a presença do Sagrado no seio do cotidiano mais simples. O *habitar*, porém, vai se impondo como o tema que, neste momento, articula todos os demais. Isso fica evidente quando, nas primeiras linhas que se seguem ao poema, Heidegger diz:

O que acontece lá fora toca o que acontece dentro da morada humana. (...) Enquanto muitos estão em casa, sentados à mesa, envoltos pelo que é familiar, outros caminham errantes, por veredas escuras, envoltos pela estranheza. Mas esses caminhos talvez malfazejos podem conduzir até a porta da casa acolhedora. (...)

A terceira estrofe convida o viandante para sair da escuridão lá fora e entrar na claridade cá dentro. As casas dos muitos e as mesas de sua refeição diária tornam-se casa de deus e mesa do altar.³⁹⁰

Se em *A coisa*, o vazio interior do cântaro levou Heidegger a reconsiderar a questão da *interioridade*, a partir do conter e doar deste vazio, em *A linguagem*, o tema da *passagem* entre dentro e fora, ou, mais precisamente, o próprio *entre*, conduziu o autor através de uma reflexão que não se restringiu à linguagem, tema central do ensaio. Acabou por envolver também a questão da *diferenciação*, ou *separação*, originária, estreitamente vinculada à linguagem. A existência ou não de separação entre interior e exterior constitui um dos pontos fundamentais não só da questão espacial especificamente, mas do pensamento de Heidegger como um todo. Neste sentido, é importante observar que o trabalho conjunto de pensamento e poesia, fundamento de sua *topologia do ser*, possibilitou, em *A linguagem*, que Heidegger pensasse simultaneamente linguagem e lugar, possibilidade que tomou forma na consideração do poder de nomear das palavras, ou seja, o

³⁹⁰ US, pp.18-19 / CL, pp.13-14.

nomear que é já um evocar, um trazer à proximidade as coisas. O evocar convoca e retira da distância.

O poder de aproximar e reunir da evocação que assim convoca é o dar-se do mundo como unidade na quadratura. A passagem que se segue fala do dizer da linguagem no interior da quadratura:

Que convocação é feita na primeira estrofe? A primeira estrofe convoca as coisas, as chama para vir. Vir para onde? Não para vigorarem como coisas simplesmente existentes. A mesa nomeada no poema não vem e passa a existir juntamente com os assentos ocupados por vocês. O lugar (*der Ort*) de chegada convocado na evocação é uma vigência que se abriga na ausência. Nessa chegada, a evocação nomeadora chama as coisas para que elas venham até nós. Chamar é convidar. A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens. O cair da neve traz os homens para debaixo do céu que escurece na noite. O soar do sino da tarde traz os homens enquanto mortais para diante do divino. Casa e mesa ligam os mortais à terra. As coisas aqui nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos. Os quatro são a unidade originária de ser em relação ao outro. As coisas deixam a quadratura do quatro nela perdurar. Esse deixar perdurar em reunindo é o que faz das coisas coisa. Mundo é o nome que damos à quadratura de céu e terra, mortais e divinos, que perdura como unidade no fazer-se coisa das coisas. No nomear, as coisas nomeadas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas desdobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração.³⁹¹

Aqui, a linguagem é *logos*, é reunião, princípio organizador, o que desdobra um mundo. Sua evocação tudo convoca para “o lugar de chegada”, o *onde* do encontro na quadratura: *simultaneamente linguagem e lugar*. A fala chama e reúne as coisas como mundo. A reunião de mundo e coisa recebe de Heidegger um tratamento que, mais uma vez, se faz em termos fortemente espaciais. Heidegger esclarece, logo de início, que mundo e coisa não se encontram lado a lado, como que justapostos, mas *se interpenetram*. No âmbito de uma leitura voltada para a questão espacial, pode-se perceber que o que ele reconsidera aqui é, precisamente, a questão da possibilidade de proximidade, onde o posicionamento *categorial* entre coisas à mão que jamais se tocam, nos moldes de *Ser e Tempo*, é então concebido como *interpenetrabilidade* entre coisa e mundo. E é no fato mesmo da interpenetrabilidade que sua diferença recíproca é reafirmada: “*assim os dois*

³⁹¹ US, pp.21-22 / CL, pp.16-17.

dimensionam um meio. Nesse meio, estão unidos".³⁹² Unidade e diferença, junção e fissura, intimidade e separação perfazem o *meio*, o *entre* onde se dá todo e qualquer dimensionamento. A natureza dessa diferença entre mundo e coisa é assim explicitada por Heidegger em *A linguagem*:

A intimidade de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte (*Schied*) que os separa e diferencia.

A intimidade de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na di-ferença (*Unter-schied*). A palavra di-ferença foge aqui de seu uso habitual e comum. O termo "a di-ferença" não diz nenhuma categoria genérica para várias espécies de distinções. A di-ferença aqui nomeada é só uma. É única. Por si, a di-ferença mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro.³⁹³

A di-ferença é o fator unificador que garante o dar-se do mundo e das coisas. Não é, como assinala Heidegger, a mera distinção entre objetos, tampouco a simples "relação" entre mundo e coisa. A di-ferença é, em si, a *dimensão* para estes.³⁹⁴

O chamado das coisas, identificado por Heidegger como o cerne da primeira estrofe do poema de Trakl, é seguido na segunda estrofe pelo chamado do mundo. Mas, no interior mesmo da quadratura – e como elemento essencial desta – se estabelece o *entre*, a di-ferença que é, igualmente, intimidade: "*entre mundo e coisa prevalece o corte.*" A articulação, que faz desse corte juntura, encontra na própria casa sua imagem: a porta da casa, sua soleira, que, assim como demarca a separação entre as veredas escuras e a claridade pura e brilhante de seu interior, é também o lugar mesmo onde essa separação se faz junção. A porta é o *entre* – simultaneamente interior e exterior – que dá sentido à própria casa como tal. É o *rasgo* que abre o *vazio* recipiente da casa, e que fazem dela um lugar de habitação. Ainda lembrando Lao Tsé:

³⁹² US, p.24 / CL, p.19.

³⁹³ US, pp.24-25 / CL, p.19.

³⁹⁴ Este conceito de *dimensão* será aprofundado no item 2.4 do presente tópico.

Abrem-se portas e janelas nas paredes de uma casa,
mas é seu vazio que a torna habitável.

Mas se o vazio do cântaro levou Heidegger a pensar o poder de reunião de sua vaza, o rasgo da porta e a soleira de pedra evocam antes *o corte que separa e a articulação pelo corte*. “*A dor petrificou a soleira*” (“*Schmerz versteinerte die Schwelle.*”), diz o poema. A interpretação desse pequeno verso dá margem a uma reflexão cuja linguagem, marcada pela poesia, aponta para a evidente necessidade de Heidegger de recorrer a referenciais espaciais na construção de seu texto. A recíproca – que espaços e lugares se revelam primeiramente na linguagem – já era um fato há muito assumido em seu pensamento. Em sua leitura de Trakl, diz Heidegger:

Soleira é a viga que sustenta a porta como um todo. Ela segura o meio em que o fora e o dentro se interpenetram. A soleira sustenta o entre. Em sua segurança, articula-se o sair e entrar nesse entre. Em parte alguma se deve abrir mão da segurança do meio. O suporte do entre precisa do que é duradouro e neste sentido firme. Enquanto suporte do entre, a soleira é firme, porque a dor a tornou pedra. Mas a dor apropriada como pedra não se firmou na soleira para nela entorpecer. A dor vigora na soleira durando como dor.

Mas o que é a dor? A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corta e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio dos dois que nela se separam. A dor articula e traça o rasgo da di-ferença.

A dor petrificou a soleira.

O verso evoca a di-ferença, embora não pense o seu próprio nem nomeie com esse nome a sua essência. O verso evoca o entre, o meio reunidor, em cuja intimidade os gestos das coisas e a doação do mundo se dimensionam entre si.³⁹⁵

³⁹⁵ US, pp.26-27 / CL, pp.20-21.

A dor aqui mencionada não se refere, evidentemente, à sensação física ou a qualquer forma de sofrimento. A dor se refere à *diferença única*, a dor da separação que não aparta, mas afirma a junção. E aqui, o “*rasgão*” (*der Riss*) que em *A origem da obra de arte* ao mesmo tempo distingue e atrai terra e mundo para seu pertencimento mútuo, encontra eco. O abrir-se de um mundo e o vir à luz da terra numa obra, que ocorrem, em última instância, no rasgão, evocam este evento originário a partir de uma fissura anterior a tudo: o “*risco fundamental*” (*der Grundriss*), ou seja, o “*traçado* (*der Auf-riss*) que *desenha os traços fundamentais da emergência da clareira do ente*”.³⁹⁶ A dor do dilaceramento é o acontecer mesmo da diferença ontológica, é o abrir-se da clareira, o emergir simultâneo de coisa e mundo preservados em sua diferença.³⁹⁷ O chamado das coisas e do mundo, que os faz vir à luz na clareira, é a essência mesma do dizer da linguagem, que ressoa neste *entre* da diferença primeira.³⁹⁸ O dizer do poeta, que em tão poucas palavras chamou as coisas e o mundo à sua diferença, conduziu-os assim à sua unidade como quadratura. Como diz Benedito Nunes, “*proteger a quadridade é resguardar o entre, a diferença entre mundo e coisa. A diferença é a linguagem. Ela é na medida em que integra a separação mundo-coisa*”.³⁹⁹ O primeiro verso do poema, “*na janela a neve cai*”, desenha o trajeto *entre* o céu e a terra. Mais adiante, a porta, com sua soleira de pedra *entre* o dentro e o fora da casa, confere sentido tanto ao aconchego da habitação quanto ao esforço do viandante pelas veredas escuras. Essas imagens descrevem,

³⁹⁶ UK, p.63 / OA, p.51.

³⁹⁷ Otto Pöggeler, em *A via do pensamento de Martin Heidegger* (p.237), põe em termos precisos esta questão quando diz: “*Nenhuma indicação nos pode comunicar imediatamente como é que o mundo deve ser pensado enquanto quadratura. Mas talvez cheguemos até à via para a experiência do mundo, se prestarmos atenção ao modo como Heidegger chegou a essa experiência. Ele alcançou-a numa via que começa com a indagação pelo ser. O ser é a abertura do ente: um ente chega ao seu ser quando é formalmente aceite como aquilo que ele é. Se um ente for aceite como ente, então origina-se nele uma fissura: o seu fechado apoiar-se-em-si-mesmo é fendido, o ente diferenciado de si mesmo. A fissura fende a diferença entre ser e ente; ela produz aquele entre através do qual o ente chega à abertura do ser. Para esta abertura é utilizado o pensamento, que toma o ente como ente. O entre permite que o ser seja primeiramente o ser do ente; ele é aquilo que está presente no ser como seu “fundamento” e verdade. Heidegger pergunta como é que se desdobra autenticamente esse entre, a verdade do ser. Assim, ele experimenta-a como o simultâneo de desalbergar e ocultar, como o acontecimento do desocultamento.*”

³⁹⁸ Sobre este tema, Vattimo, em sua *Introdução a Heidegger* (p.137), afirma: “*Se é na linguagem que se abre a abertura do mundo, se é a linguagem que dá o ser às coisas, o verdadeiro modo de ir ‘às próprias coisas’ será ir à palavra. Isto deve entender-se no seu sentido mais literal: as coisas não são fundamentalmente coisas enquanto presentes no ‘mundo exterior’, mas na palavra que as nomeia originariamente e as torna acessíveis até na presença espaço-temporal.*”

³⁹⁹ Cf. NUNES, Benedito – *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.158.

nas entrelinhas, os lugares de habitação e o *entre*, a dimensão que a clareira do mundo e as dádivas da terra mutuamente se concedem na quadratura, sobre a qual bastaria apenas dizer:

*Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa.*

2.4 – Construção, fundação e gênese: de coisas, lugares e espaços.

O habitar – tema constante no pensamento de Heidegger desde seus primeiros tratados – recebe sua mais expressiva elaboração em 1951, seguindo o caminho aberto por *A coisa*, ou seja, o habitar pensado já como *habitar a quadratura*. As conferências *Construir Habitar Pensar* e “... *poeticamente o homem habita ...*”, proferidas em agosto e outubro de 1951, respectivamente, não apenas lançam luz sobre a questão da habitação humana como trazem algumas das mais ricas e fundamentais reflexões de Heidegger acerca da relação entre espaço e lugar. A partir daí, a possibilidade de se traçar uma “*genealogia do espaço*” no pensamento de Heidegger, mencionada no capítulo 2 desta tese, se confirma.

Construir Habitar Pensar se propõe responder a duas indagações: “*O que é habitar? Em que medida pertence ao habitar um construir?*”⁴⁰⁰ Com essa última pergunta, Heidegger já afirma aquilo que pretende provar ao final do ensaio: habitar é o que propicia

⁴⁰⁰ HEIDEGGER, Martin – *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*. Günter Neske Pfullingen, 1954, p.145, já referido como VA. A tradução que será aqui utilizada é de Márcia Sá Cavalcante Schuback, e integra o volume *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, já referido como EC, p.125.

algo como o construir, e não o contrário. “*Todo construir é em si mesmo um habitar*”,⁴⁰¹ diz ele. O autor deixa claro, logo de início, que suas considerações não girarão em torno de teorias, regras ou técnicas construtivas. Tampouco pensará o papel da arquitetura em termos da crise de habitação que se seguiu à Segunda Grande Guerra. Mas se não se tem em mente que no pano de fundo dessas reflexões está a longa crítica de Heidegger ao pensamento representacional, ou objetivador, ao qual ele responde com seu “*poetar pensante*”; se não se tem presente que o movimento de retorno que marca seu pensamento o remete sempre às origens, situando aí suas preocupações, uma impressão de alienação por parte de Heidegger poderia ter lugar aqui. Sob forte influência da poesia de Hölderlin, seu pensamento se volta para o que há de mais essencial no habitar do homem como mortal, sobre a terra e sob o céu, entre as coisas e os deuses. Habitar a quadratura é fundamentalmente resguardá-la: é o permanecer junto às coisas, liberando-as para aquilo que são. É, como diz Heidegger, “*um resguardo de quatro faces*”, que mantém reunidos a terra e o céu, mortais e divinos em sua simples unidade.

Pensar o construir a partir do habitar a quadratura significa pensar *a coisa construída*.⁴⁰² O conhecido exemplo da ponte dá margem a uma das mais belas descrições fenomenológicas de Heidegger. Tendo iniciado em *A coisa* com o exemplo do cântaro, em sua pequena escala, e prosseguindo em *A linguagem* com a consideração da casa, que já remete a um âmbito mais amplo, Heidegger toma agora a ponte como ponto de partida para sua reflexão. A “coisa ponte”, mais do que o cântaro ou a casa, congrega com seu poder de reunião a amplidão ao redor, como mostram suas palavras:

A ponte pende “com leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga (*verbindet*) margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro (*sie eigens gegeneinander*). As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* (*versammelt*) a terra como paisagem em torno do rio. A ponte conduz desse modo o rio pelos campos. Repousando impassíveis no leito do rio, os pilares da ponte sustentam a arcada do vão que permite o escoar das águas. A ponte está preparada para a inclemência do céu e sua essência sempre cambiante, tanto para o fluir calmo e alegre das águas, como para as agitações do céu com suas tempestades rigorosas, para o derreter da neve em ondas torrenciais

⁴⁰¹ VA, p.148 / EC, p.128.

⁴⁰² Embora Heidegger mencione a crise de habitação e o exemplo da ponte, é importante lembrar que o que ele designa como “*coisa construída*” não se restringe ao âmbito das obras arquitetônicas. Em “... *poeticamente o homem habita* ...” ele esclarece que: “*Construídas e edificadas são, nesse sentido, não somente construções, mas todos os trabalhos feitos com a mão e instaurados pelo homem.*” (VA, p.191 / EC, p.169).

abatendo-se sobre o vão dos pilares. Mesmo lá onde a ponte recobre o rio, ela mantém a correnteza voltada para o céu pelo fato de recebê-lo na abertura do arco e assim novamente liberá-lo.

A ponte permite ao rio o seu curso ao mesmo tempo em que preserva, para os mortais, um caminho para sua trajetória e caminhada de terra em terra. A ponte da cidade conduz aos domínios do castelo para a praça da catedral. (...) Em seus arcos, ora altos, ora quase planos, a ponte se eleva sobre o rio e o desfiladeiro. Quer os mortais prestem atenção, quer se esqueçam, a ponte se eleva sobre o caminho para que eles, os mortais, sempre a caminho da última ponte, tentem ultrapassar o que lhes é habitual e desafortunado e assim acolherem a bem-aventurança do divino. Enquanto passagem transbordante para o divino, a ponte cumpre uma *reunião integradora*. (...)

A seu modo, a ponte *reúne integrando* a terra e o céu, os divinos e os mortais junto de si.⁴⁰³

Antes de discutir a *gênese do lugar* a partir do exemplo da ponte, será interessante observar que alguns temas que aparecem discretamente na descrição de Heidegger estabelecem nexos significativos com seus escritos anteriores. Primeiramente, o fato de que, assim como a porta da casa em *A linguagem*, a ponte é um elemento de travessia que simultaneamente liga e separa, que diferencia e dissolve a fronteira: *na* ponte, as duas margens do rio se unem, enquanto permanecem duas. O que permite o fluir do rio sob a ponte são precisamente os vãos entre as arcadas de seus pilares. Tal como o cântaro e a porta da casa, as arcadas foram feitas para permitir o fluxo através de seus vazios. Entorno da ponte, assim como com o templo grego, a paisagem tem ressaltado o brilho de seu aspecto. Ligada aos destinos dos homens, a ambiência se configura em seus caminhos, no desenho das margens do rio, na praça da catedral, lugar do Sagrado. A força dos pilares que sustentam a ponte mostra que, mesmo com sua leveza arquitetônica, ela está preparada para receber sobre si a tempestade e a neve, para ser atravessada pelos ventos e pelos pés dos mortais que dela se valem a cada dia, ainda que, imersos na desatenção do habitual, não se dêem conta de sua presença. A ponte, diz Heidegger, “*reúne integrando a quadratura de tal modo que lhe propicia um lugar (eine Stätte). Mas somente isso que em si mesmo é um local (ein Ort), pode dar espaço a um lugar*” (*kann eine Stätte einräumen*).⁴⁰⁴ O modo de reunião possível à ponte *enquanto construção* é o seu propiciar um lugar para a quadratura. Como coisa construída, a ponte arruma e doa espaços. Isto porque *lugares* não são previamente encontrados ao longo do rio, apenas posições passíveis de ocupação, dentre as

⁴⁰³ VA, pp.152-53 / EC, pp.131-33.

⁴⁰⁴ VA, p.154 / EC, p.133, com modificações na tradução.

quais alguma pode vir a se tornar um lugar por obra da ponte: “deste lugar determinam-se lugares e caminhos, pelos quais um espaço é concedido.” (*Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum engeräumt wird.*).⁴⁰⁵

Esta afirmativa de Heidegger é de suma importância aqui. *Um lugar se mostra como a “origem”, ou a essência, de diferentes espaços, que acontecem como dádivas, ou doação do lugar.* Cada um destes espaços assim doados detém seus próprios limites: é um espaçamento aberto e arrumado que se articula com outros espaços igualmente arrumados e limitados, integrando-se uns aos outros. Como afirma Benedito Nunes, já desde *Ser e Tempo* “*não é o espaço abstrato que conta, mas o espaço que é recortado em paragens*”.⁴⁰⁶ Em cada um dos espaços assim recortados, por sua vez, configuram-se diversos lugares, próximos ou distantes da coisa construída – a “coisa-lugar” – que originalmente, *enquanto lugar*, doou e arrumou espaços ao seu redor. Ou seja: os diferentes espaços se originam de construções, são espaçamentos arrumados através delas, que abrigam, da mesma forma, lugares no interior de seus limites. As palavras de Heidegger deixam claro este processo quando ele diz:

Coisas, que desse modo são lugares (*Orte*), são coisas que propiciam a cada vez espaços (*Räume*). Uma antiga acepção pode nos dizer o que designa essa palavra “espaço”. Espaço (*Raum, Rum*) diz o lugar liberado (*freigemachter Platz*) para um povoado, para um depósito. Um espaço é algo arrumado (*etwas Eingeräumtes*), liberado (*Freigegebenes*), a saber, num limite, em grego *πέρας* (*peras*). O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, onde alguma coisa *dá início à sua essência*. (...) Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado (*das Eingeräumte*) é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar (*durch einen Ort*), ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. *Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço.* (*Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus “dem” Raum.*) (...)

A ponte é um lugar (*ein Ort*). Como essa coisa, a ponte estancia um espaço (*einen Raum*) em que se admitem terra e céu, os divinos e os mortais. O espaço estanciado pela ponte contém diversos lugares (*mancherlei Plätze*), alguns mais próximos e outros mais distantes da ponte.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ VA, p.154 / EC, p.133, com modificações na tradução.

⁴⁰⁶ Cf. NUNES, Benedito – *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.141.

⁴⁰⁷ VA, pp.154-55 / EC, p.134, com modificações na tradução.

Heidegger diz “*espaços*” no plural, ou “*um espaço*”, indicando que existem outros espaços. A palavra aparece no singular somente no caso de um espaço específico, “aquele” espaço. Com isso ele quer afirmar que só existem espaços efetivos – e, portanto, diversos espaços –, recusando assim a “unificação” deste conceito, que uniformizaria todos os diferentes espaços “no” espaço único, ou seja, “o” espaço, como representação universal para um sujeito. Lugares, portanto, compreendidos como lugares da existência, constituem o próprio fundamento de qualquer espaço possível e, quando se busca investigar algo como a essência mesma *dos* espaços, é a eles que primeiramente se deve recorrer.

O que distingue essa abordagem daquela de *Ser e Tempo* e dos demais tratados da década de 20, é o fato de que naquele período a palavra “espaço” se restringia ao espaço geométrico ou da ciência, “o” espaço, abstraído da vida fática. E apenas a espacialidade pragmática do *Dasein* interessava a Heidegger. Nos escritos dos anos 50, espaços *dão-se* num mundo, embora haja uma clara diferença entre “o” espaço da representação e “os” espaços estanciados pelos lugares do mundo. Neste momento, Heidegger não mais recorre ao termo “espacialidade” (*Räumlichkeit*) para fugir aos riscos envolvidos na palavra “espaço” (*Raum*). Pode-se, porém, argumentar que desde a viravolta o autor já falava do “*espaço essencial*” (*der Wesenraum*), e, portanto, não mais de uma espacialidade pragmática. Contudo, o que se observa nos escritos de meados dos anos 40 em diante é um dilatamento das possibilidades de compreensão do espaço, incorporando certos conceitos como os de *vazio* e de *interpenetrabilidade*, e outros mais complexos, como *a dimensão espacial da linguagem* ou o sentido da expressão “*o espaço interior do coração*” (*der Innenraum des Herzens*), criada por Heidegger sob inspiração da nona elegia de Rilke.

2.5 – *Circunscrevendo uma genealogia do espaço*

Mas é em *Construir Habitar Pensar* que uma “*genealogia do espaço*” enfim se perfaz. Ainda refletindo sobre a coisa – e agora especificamente sobre as coisas construídas

–, Heidegger leva seus questionamentos a convergirem para duas únicas e decisivas indagações: “*Por um lado: como o lugar se relaciona com o espaço? E por outro: qual a relação entre o homem e o espaço?*” (*Einmal: in welcher Beziehung stehen Ort und Raum? Und zum anderen: welches ist das Verhältnis von Mensch und Raum?*).⁴⁰⁸

Na raiz desta genealogia, como não poderia deixar de ser, está *a coisa construída*. O exemplo da ponte é, então, tomado: “*a ponte é um lugar*” (*Die Brücke ist ein Ort.*). O primeiro momento da genealogia, portanto, é constituído pela *coisa-lugar*.

Como tal, a ponte, num segundo momento, “*estancia um espaço (verstatet sie einen Raum) em que se admitem terra e céu, os divinos e os mortais*”. O espaço assim doado sempre já se configura em lugares reconhecíveis. Nestes dois primeiros momentos, o que temos diante de nós é a ponte em meio à paisagem, cerne de um complexo de diferentes locais que se espalham ao seu redor, como na descrição de Heidegger. Estes locais (*Plätze*) encontram-se próximos ou distantes em relação à ponte, distâncias estas que tanto podem ser percebidas a partir do percurso cotidiano dos homens, como podem também ser fixadas “*como simples posições (als blosse Stellen) entre as quais subsiste uma distância mensurável*” (*ein durchmessbarer Abstand* ”).

O espaço que se deixa ler a partir de meras posições, ou seja, desmembrado em intervalos definidos por medições é, como diz Heidegger, “*um espaço bem específico*”, um “*espaço-entre*” (*ein Zwischenraum*), como expressa a palavra latina *spatium*. Este seria o terceiro momento dessa genealogia, sobre o qual ele afirma:

Num espaço representado meramente como *spatium*, a ponte se mostra como uma coisa qualquer que ocupa uma posição, a qual pode ser a todo momento ocupada por qualquer outra coisa ou até mesmo substituída por uma mera demarcação.⁴⁰⁹

Este “*espaço-entre*”, como intervalo mensurável, pode ser então reduzido aos conceitos de altura, largura e profundidade, ou seja, “*à pura multiplicidade das três dimensões*”.

A partir daí, o espaço se deixa descobrir, num quarto momento, não mais como *spatium*, mas deste se abstrai como *extensio*: extensão (*Ausdehnung*). Finalmente, num nível de abstração ainda maior, o espaço como *extensio* se abre, diz Heidegger, “*à*

⁴⁰⁸ VA, p.155 / EC, p.134.

⁴⁰⁹ VA, p.156 / EC, p.135.

possibilidade de uma construção puramente matemática de uma multiplicidade de quantas dimensões se queira". O que resulta desse processo de crescente abstração, não mais referido a *coisa* alguma, é "o" espaço ("*der*" *Raum*), o qual jamais se configura imediatamente a partir do construir. Não obstante, sua "*proveniência essencial*" encontra-se mais próxima da coisa construída do que da geometria ou da matemática, como afirma Heidegger. Esta "*genealogia do espaço*" é então por ele resumida nos seguintes termos:

A isso que matematicamente se dá espaço pode-se chamar de "o" espaço ("*den*" *Raum*). Só que, nesse sentido, "o" espaço não contém espaços e lugares (*enthält keine Räume und Plätze*). Jamais encontramos lugares (*Orte*), jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços (*in den Räumen*), os quais são arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre e, nesse novamente, o espaço como pura extensão. *Spatium* e *extensio* tornam possíveis, a cada vez, tanto o dimensionar das coisas segundo intervalos, lapsos e direções como o cálculo dessa medida. A questão é só o fato de poderem ser aplicados de modo *genérico* (*allgemein*) a tudo que possui extensão não justifica que os números da medida e das dimensões constituam o *fundamento* (*der Grund*) da essência dos espaços e dos lugares, dimensionados através do matemático. (...) Os espaços que percorremos diariamente são arrumados pelos lugares (*sind von Orten eingeräumt*), cuja essência se fundamenta nesse tipo de coisa que chamamos de coisas construídas. Considerando-se com atenção a essas relações entre lugar e espaços (*zwischen Ort und Räumen*), entre espaços e espaço (*zwischen Räumen und Raum*), podemos adquirir uma base para pensar a relação entre homem e espaço.⁴¹⁰

As coisas construídas são aqui pensadas como o fundamento e a edificação dos lugares e, conseqüentemente, dos espaços. Estes últimos são propiciados, produzidos e articulados pelos primeiros.⁴¹¹ O construir, por sua vez, funda-se no habitar humano, como Heidegger afirmara desde o início. Se, como foi dito antes, essa "*genealogia do espaço*" tem como raiz a coisa construída, seria possível completar agora esta afirmativa considerando que o solo onde se firma esta raiz é o próprio habitar. O habitar, assim

⁴¹⁰ VA, pp.156-57 / EC, pp.135-36, com modificações na tradução.

⁴¹¹ A este respeito, diz Edward Casey: "*O lugar, então, não é mera 'parte' ou 'porção' do espaço – como Locke e Newton, Descartes e Gassendi haviam insistido. Ao contrário, o espaço é parte do lugar, pertencendo à sua gradual ontogênese e nela implícito. Ao traçar as vicissitudes históricas desta ontogênese, meu relato neste livro mostrou a mesma derivação do espaço a partir do lugar. Em particular, mostrou que a idéia de um espaço universal foi uma noção posterior e lentamente desenvolvida, que levou pelo menos dois milênios para emergir a partir da matriz local (the matrix of implacement) da qual se iniciou. O que é diacronicamente demonstrável na história da filosofia é também verdadeiro para a própria experiência individual.*" (*The fate of place: a philosophical history*, p.275-76).

compreendido como o fundamento último de toda e qualquer abordagem possível de espaços, encontrará seus parâmetros na poesia. Desta não se poderia dizer que é “o fundamento” do habitar, mas que é, em si mesma, *o modo humano* de habitar: “*poeticamente o homem habita esta terra*”, já dissera Hölderlin.

O elemento poético associado ao pensamento atua, em Heidegger, como uma antítese ao pensamento representacional e a suas formas próprias de representação, identificadas por ele aos procedimentos científicos, à abordagem matemática do real e ao domínio da tecnologia, por exemplo. Representações estas identificadas, em última instância, a uma forma de inserção do homem no mundo calcada na matriz sujeito-objeto. A concepção heideggeriana da relação entre homem e espaço se desenvolve, portanto, numa direção explicitamente anti-representacional. O homem não se encontra diante de um espaço de se estende para além dele, como que contraposto a ele: “*o espaço nem é um objeto exterior nem uma vivência interior*”, afirma Heidegger, descartando igualmente interpretações psicológicas de um espaço “introjetado” num sujeito.

A inversão desta relação sujeito-objeto – relação de contraposição que já vinha há muito sendo alvo da *destruktion* heideggeriana – acontece em *Construir Habitar Pensar* sob a marca da quadratura. “O homem” já é, como tal, aquele que habita e permanece junto às coisas. Se estas não se encontram numa proximidade imediata e mensurável, ainda assim a proximidade se faz possível, e não pela mera substituição das coisas mesmas por suas representações. O comentário de Heidegger, que se segue, dá indicações fundamentais neste sentido, quando ele diz:

Se agora – nós todos – pensarmos na antiga ponte de Heidelberg, esse levar o pensamento a um lugar (*das Hindenken zu jenem Ort*) não é meramente uma vivência das pessoas aqui presentes. Na verdade, pertence à essência desse nosso pensar *sobre* (*an*) essa ponte o fato de o pensamento poder *ter sobre si* a distância relativa a esse lugar (*das dieses Denken in sich die Ferne zu diesem Ort durchsteht*). A partir desse momento em que pensamos, estamos juntos daquela ponte lá e não junto a um conteúdo de representação armazenado em nossa consciência. Daqui (*von hier*) podemos até mesmo estar bem mais próximos dessa ponte e do espaço que ela dá e arruma do que alguém que a utiliza diariamente como um meio indiferente de atravessar o rio. Espaços (*Räume*) e, com eles, “o” espaço (“*der*” *Raum*), já estão sempre arrumados na permanência dos mortais. Espaços se abrem dessa maneira, de modo a serem admitidos no habitar do homem. Os mortais *são*, isso significa: *em habitando*, penetram espaços (*durchstehen sie Räume*) em razão de sua demora junto a coisas e lugares. E somente porque os mortais penetram seu ser de acordo com os espaços (*ihrem Wesen gemäss Räume durchstehen*) é que podem atravessar espaços (*Räume durchgehen*). Atravessando, não abrimos mão desse ter sobre si. Ao contrário, sempre atravessamos espaços de maneira que já os penetramos ao longo de toda travessia (*Vielmehr gehen wir stets so durch Räume, dass wir sie dabei*

schon ausstehen), uma vez que sempre demoramos junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas. Quando começo a atravessar a sala em direção à saída, já estou lá na saída. Não me seria possível percorrer a sala se eu não fosse de tal modo que sou aquele que está lá. Nunca estou somente aqui como um corpo encapsulado, mas estou lá, ou seja, tendo penetrado o espaço, e somente assim posso percorrer um espaço (*den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen*).⁴¹²

Para o autor, não são as representações ou vivências que propiciam a proximidade: antes, é “*a própria essência desse nosso pensar*” que traz em si o poder de atravessar distâncias. Se recorrermos aqui ao que Heidegger colocara pouco antes em *Para quê poetas?*, o pensamento que leva a cabo a inversão da contraposição objetivadora já traz em si um “*espaço de jogo*”. Este *espaço*, como foi visto, oferece a partir dele mesmo o “outro” do interior da consciência, a oposição à *res cogitans* cartesiana. Este tema foi pensado por Heidegger tanto a partir de Hölderlin, em termos do paradoxo da fusão de proximidade e distância (em *Andenken*), quanto a partir de Rilke, como a possibilidade de acesso ao “*espaço interior do coração*”. Este último se traduz, no âmbito da existência mundana, como “*espaço interior do mundo*”, que atua também como *ponte* entre o homem e as coisas distantes. E novamente cito aqui as expressivas palavras de Rilke acerca da natureza própria desse espaço: “*Um espaço alcança todos os entes: o espaço interior do mundo. Os pássaros voam através de nós...*” (“*Durch alle Wessen reicht der eine Raum: Weltinnenraum. Die Vögel fliegen durch uns hindurch...*”).⁴¹³

Em *Construir Habitar Pensar*, porém, Heidegger não elabora esta situação em termos deste *espaço interior do mundo*, embora se possa considerar que se trata aqui do mesmo problema: a questão da proximidade e da distância – que se mostra como um “paradoxo” – quando pensada no âmbito de um espaço que não mais se contrapõe a um sujeito ou lhe é “interior”, mas de um espaço que *atravessa* e *reúne*, independente de critérios métricos. Daí a insistência de Heidegger em usar palavras compostas com o termo alemão *durch* (através de, por meio de) e da tomada da *ponte* como exemplo para sua reflexão.

⁴¹² VA, pp.157-58 / EC, pp.136-37, com modificações na tradução.

⁴¹³ RILKE, Reiner-Maria – *Fünf Gesänge*, in *Sämtliche Werke II*, ed. Rilke-Archiv, com Ernst Zinn. Frankfurt: Insel Verlag, 1962, p.93, tradução minha.

O espaço em questão independe do *spatium* ou da *extensio*: trata-se aqui de uma *medida* de outra natureza, que *dimensiona* ao seu modo próprio, *media* esta que o construir *recebe* a partir da própria quadratura. Em última instância, trata-se da topologia de um ser que “*tem sobre si espaços*”, que “*tem seu ser de acordo com os espaços*”; um ser que se projeta e atravessa distâncias antes mesmo de percorrê-las como intervalos de um espaço extenso. Esta *topologia do ser*, ainda que não explicitamente mencionada, é justamente o que vem se elaborando aqui. É uma topologia que se dá como “*poetar pensante*”, pois seu fundamento último, o *habitar* do homem, é concebido por Heidegger em termos de *poesia e pensamento*: “*a relação entre homem e espaço nada mais é do que o habitar pensado essencialmente*”, afirma ele.⁴¹⁴ E neste sentido, o título do ensaio repete o movimento de retorno sempre presente em Heidegger, reconduzindo o construir à essência de seu fundamento: habitar, pensar.

A *poesia* deste habitar, porém, ainda espera por uma elucidação. O que é *pensar o habitar “essencialmente”*? E como conceber o habitar humano, com suas edificações, como algo da ordem do *poético*? Pois o habitar poético – tema do ensaio “... *poeticamente o homem habita ...*”, que retoma e dá continuidade às questões levantadas em *Construir Habitar Pensar* – não se refere nem à poesia como obra literária nem à posse de um domicílio. Antes de buscar respostas para estas perguntas, é importante observar onde elas se situam. Estas indagações se remetem, afinal, às primeiras linhas de *A coisa*, quando a forma de proximidade trazida pela tecnologia foi posta em questão pelo autor. A concepção do mundo como quadratura, como unidade de terra, céu, mortais e divinos, já é, por si, *uma forma de resistência* ao domínio da técnica ao pensamento voluntarista e objetivador. Estas indagações, portanto, se inserem no cenário do que Heidegger identifica como o ocaso da metafísica e é a apenas partir deste seu *locus* que podem ser plenamente compreendidas.

2.6 – *Habitação poética: dimensão e medida*

⁴¹⁴ VA, p.158 / EC, p.137, com modificações na tradução.

A essência poética do habitar é o tema tratado por Heidegger em seu ensaio “... *poeticamente o homem habita...*”, de 1951, onde a existência humana – já não mais como o *ser-no-mundo*, de *Ser e Tempo* – acontece como o habitar *entre* a terra e o céu, ou habitar o “*entre*”, onde os mortais têm sua morada. O ensaio se insere no conjunto dos escritos de Heidegger que encontram na poesia de Hölderlin um manancial de inspiração e matéria para reflexão. Em seu título, palavras do próprio poeta resumem aquilo que Heidegger desenvolve em seu texto.

Mas em que sentido habitaria o homem poeticamente? Esta pergunta-chave é colocada por Benedito Nunes numa formulação por si já iluminadora, quando diz:

Como *producere* originário, segundo vimos, a poesia é *poiesis*, levando à extensão diametral da *clareira*, à residência dos mortais entre o céu e a terra. Um traçado que antecederia e sucederia à literatura como texto. Poder-se-ia, então, falar numa obra final da poesia, obra não mais configurada nem em pedra, nem em som ou palavra, mas no próprio existir humano como *habitar*?⁴¹⁵

Se aqui se trata de uma poesia que antecede e sucede o próprio texto literário, esta mesma poesia, porém, ainda que *fundamento* do habitar, segundo Heidegger, não antecede nem sucede este último, mas é seu acontecer mesmo: é um “*deixar-habitar*” em seu sentido mais autêntico (*Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen*.⁴¹⁶) e, como tal, é também um construir. E aqui uma tripla tarefa se impõe a Heidegger: primeiramente, pensar a essência da poesia enquanto *deixar-habitar*; a partir daí, investigar a essência mesma do habitar e finalmente, com base nesta última, pensar a própria existência humana. A meditação se detém em alguns versos de Hölderlin, e destes retira suas premissas. Os versos dizem:

Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim
quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração

⁴¹⁵ Cf. NUNES, Benedito – *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.152.

⁴¹⁶ HEIDEGGER, Martin – “... *dichterisch wohnet der Mensch ...*” – VA, p.189. A tradução brasileira deste ensaio é de Márcia Sá Cavalcante Schuback. pensar

a amizade, pura, *o homem pode medir-se sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?*
Ele aparece como o céu? Acredito mais que seja assim. *É a medida dos homens.*
Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra. Mais puro, porém, do que a sombra da noite com as estrelas, se assim posso dizer, é o homem, esse que se chama imagem do divino. *Existe sobre a terra uma medida? Não há nenhuma.*⁴¹⁷

Não caberia aqui percorrer, em sua íntegra, a interpretação heideggeriana do poema de Hölderlin. Tendo em vista o que concerne mais diretamente a questão do espaço, importa observar como Heidegger, a partir das palavras do poeta, conduzirá sua reflexão. Hölderlin fala do homem cujo olhar não mais se restringe a um movimento horizontal pelo entorno do mundo. Ainda neste mesmo mundo, no interior da lida esforçada, o homem se volta para o alto, e seu olhar percorre um âmbito que o deixa ver onde ele próprio se *situa*: ele habita a terra. Mais precisamente, ele habita *entre* a terra e o céu: habita a própria fissura ou diferenciação originária, gerada pelo movimento separador do Caos sagrado. Embora não evocada explicitamente, essa diferença trazida à luz pelo movimento do Sagrado está por trás das considerações de Heidegger neste ensaio. A diferença é então pensada em termos de *dimensão* e *tomada de medida*. A dimensão *entre* a terra e o céu é, em si mesma, a diferença. Medindo-se com o divino, o homem habita no que dimensiona a diferença: “*porque o homem é em suportando a dimensão, a sua essência deve ser medida a cada vez*” e “*para isso, ele precisa de uma medida que a cada vez vá ao encontro de toda a dimensão*”, diz Heidegger.⁴¹⁸ Esta medida adequada à essência do homem precisa, por sua vez, dar conta do percurso deste *entre*, e é precisamente neste sentido que Heidegger vai desenvolver como um dos temas centrais de “... *poeticamente o homem habita ...*” o conceito de *dimensão* (*der Dimension*), que vem a ser, de um modo bastante

⁴¹⁷ Grifo meu.

⁴¹⁸ VA, p.198 / EC, p.175.

resumido, a tomada de medida do *entre* (*das Zwischen*), onde habitam os mortais.⁴¹⁹ Tal questão é introduzida pelo autor com as palavras:

Esse levantar os olhos mede o entre céu e terra. Esse entre é o habitar dos homens medido. Chamaremos agora de dimensão a medida comedida, aberta através do céu e da terra. A dimensão não surge porque o céu e a terra estejam voltados um para o outro. Ao contrário, esse voltar-se para o outro repousa sobre a dimensão. Esta tampouco é uma extensão do espaço, entendido segundo sua representação habitual. No sentido de arrumado, espaçado, o espacial já sempre necessita da dimensão, ou seja, daquilo a partir do qual é concedido. A essência da dimensão é a medição tornada clara e, assim, mensurável do entre: tanto do acima rumo ao céu como do abaixo rumo à terra. Deixemos sem nome a essência da dimensão.⁴²⁰

É importante compreender que a dimensão não é um âmbito simplesmente dado, ou um espaço “*entendido segundo sua representação habitual*”, uma “*extensão do espaço*”. Para William Richardson, trata-se de um “*espaço ontológico*”⁴²¹, a dimensão do *entre* enquanto diferença originária. Significativo aqui também é o fato de que Heidegger já não insiste, principalmente, no conceito de lugar (*Ort* ou *Platz*), mas é precisamente a idéia de espaço (*Raum*) que vem atender à necessidade de pensar este *entre*. Pois a afirmativa de que o *entre* não é uma extensão do espaço, vem logo seguida do esclarecimento de que ele não é espacial no sentido da “*representação habitual*” do espaço. O espaço no sentido que aqui lhe atribui Heidegger – arrumado e espaçado – é um espaço concedido pela própria dimensão.

Enquanto habitar dos homens, o *entre*, ao qual pertencem o céu e a terra, deve ser medido: “*o homem mede a dimensão em se medindo com o celestial*” e “*é somente neste medir-se que o homem é homem*”, diz Heidegger. Como um dos quatro da quadratura, o

⁴¹⁹ A imagem da árvore que cresce em direção ao céu ao mesmo tempo em que finca suas raízes na terra foi, por mais de uma vez, citada por Heidegger para falar do estar situado neste *entre*. Já em *O caminho do campo* ele mencionara o carvalho junto ao caminho, e em *A linguagem*, a “*árvore dos dons*” do poema de Trakl vai trazer novamente esta imagem poética. A passagem em que Heidegger comenta a *árvore dos dons* é bastante significativa. Diz ele: “*A árvore enraíza-se na solidez da terra. Cresce para o florescer, abrindo-se para a bênção do céu. Evocado aqui é o elevar-se da árvore. Esse elevar-se dimensiona tanto o êxtase do surgimento como a sobriedade da seiva nutridora. O crescimento contido na terra e a dádiva do céu se pertencem mutuamente*”.⁴¹⁹

⁴²⁰ VA p.195 / EC, p.172.

⁴²¹ Cf. RICHARDSON, William – *Heidegger: through phenomenology to thought*, p.589.

homem é aquele que é como mortal; como aquele que caminha sobre a terra e sob o céu, marcado pela finitude. Medindo-se com a divindade, com os imortais, ele obtém o parâmetro que confere a medida de sua permanência finita sobre a terra, o parâmetro de seu habitar. Esta medida que se remete ao divino é o contraponto, ou a “resistência”, que então se oferece à abordagem calculadora não só do habitar humano como, igualmente, do próprio espaço. Isto fica evidente quando Heidegger explicita que esta tomada de medida não é mera geometria nem é nenhuma ciência, “*mas possui seu próprio μέτρον*”, sua métrica própria. A tomada de medida inerente à dimensão é, em si, o que confere duração e consistência ao habitar humano. E, com palavras que tanto esclarecem como, por outro lado, preservam o mistério dessa “métrica”, Heidegger afirma: “*O levantamento de medida constitui o poético do habitar. Ditar poeticamente é um medir.*” (*Das Vermessen ist das Dichterische des Wohnens. Dichten ist ein Messen.*).⁴²²

A palavra poética é um μέτρον, poetar é medir. E mais do que isso: *a poesia é o acontecer autêntico e essencial de todo medir*, é a tomada de medida em sentido próprio, “*somente pela qual o homem recebe a medida para a vastidão de sua essência*”, diz Heidegger.⁴²³ É fundamental que essas afirmativas fiquem, a partir de agora, sempre presentes, pois nelas se encontra o caminho para a compreensão do vínculo essencial entre linguagem e espaço.

Segundo o autor, toda e qualquer possibilidade de mensuração repousa originalmente no dizer poético, então tomado como o parâmetro essencial. Como diz o poema de Hölderlin, o homem, justamente porque mortal, mede-se com o divino, com o deus desconhecido. Este medir que *revela* o desconhecido sem jamais arrancá-lo de seu encobrimento, possui o caráter próprio ao acontecer da verdade.⁴²⁴ A poesia mede preservando o desconhecido e o estranho em seu velamento, e mostrando-o como tal. O que

⁴²² VA, p.196 / EC, p.173.

⁴²³ VA, p.196 / EC, p.173.

⁴²⁴ Esta forma de medida causa estranhamento em face do costumeiro representar-nos o que é o medir. Sobre isso, Heidegger completa: “*Uma medida estranha, perturbadora, ao menos assim parece para a representação habitual dos mortais. Uma medida desconfortável para a facilidade do tudo compreender, que caracteriza o opinar cotidiano, esse que tanto quer se afirmar como medida orientadora de todo pensamento e reflexão. Uma medida estranha para o modo de representação comum e, em particular, para a representação estritamente científica. Uma medida que, de qualquer maneira, não constitui um padrão ou bastão facilmente manipulável. É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que correspondem à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida, mas que a toma num levar em conta integrador, esse que permanece uma escuta.*” (VA, p.198 / EC, p.174).

é mais relevante neste ensaio de Heidegger, no contexto desta tese, é justamente sua afirmação da poesia como uma medida que permeia todas as medidas que se oferecem fora dos padrões correntes, isto é, os padrões que se pretendem os mais “exatos” e inquestionáveis; os métodos, enfim, que Heidegger associa ao comportamento representacional e calculador.

Mas “*poeticamente o homem habita esta terra*”, e cabe agora pensar, no âmbito *desta terra*, o “*ditar poético*” que se institui como medida para todas as medidas. O ditar poético é a palavra cantante, é a linguagem que “*faz apelo a todas as claridades que instauram a fisionomia do céu e a todas as ressonâncias de seus cursos e ares*”, é a palavra original que evoca e reúne terra, céu, mortais e divinos, a é palavra que *traz à proximidade*. E aqui vale a pena lembrar uma passagem de Hebel – *der Hausfreund* (*Hebel – o amigo da casa*), que Heidegger escreveria anos depois, em 1957, mas que remete ao ensaio sobre a poesia de Hölderlin. A citação abaixo se inicia com uma frase do próprio Johann Peter Hebel, e diz:

“*Quer admitamo-lo voluntariamente ou não, somos plantas que devem, com a ajuda de suas raízes, sair da terra para poderem florescer no Éter e dar frutos.*”(111, 314).

A terra – esta palavra designa na frase de Hebel tudo o que nos sustenta e rodeia, nos inflama e tranqüiliza na forma do visível, audível e palpável: o sensível.

O Éter (o céu) – esta palavra designa na frase de Hebel tudo o que percebemos sem recorrermos aos órgãos dos sentidos: o não sensível, o sentido, o espírito.

A linguagem é caminho e ponte entre a profundidade do sensível perfeito e a elevação do espírito mais audaz.

Em que medida? A palavra da linguagem soa e ressoa na sonoridade verbal, se ilumina e brilha na escrita. Som e escrita são, entretanto, sensíveis, mas sensíveis no que cada um enuncia e deixa aparecer um sentido. A palavra mede, como o sentido sensível (*als der sinnliche Sinn*), a amplidão do espaço de jogo (*die Weite des Spielraums*) entre terra e céu.

A linguagem mantém aberto o campo em que o homem, sobre a terra, sob os céus, habita a casa do mundo.⁴²⁵

“*A palavra mede, como o sentido sensível, a amplidão do espaço de jogo entre terra e céu*”: tomar ao pé da letra essa afirmativa seria algo tão equivocado quanto tomá-la como pura metáfora. Pois o próprio Heidegger, no mesmo ano, acerca do verso

⁴²⁵ ED, p.150, minha tradução, baseada também na tradução para o espanhol realizada por Beate Jaeger e Gerda Schattnerberg, in *Eco*, tomo XLI, nº 249, pp.225-240. Bogotá: julho de 1982.

hölderlineano “*agora e agora têm para isso de nascer palavras como flores*” advertira que: “*considerar como metáfora a expressão ‘palavras como flores’ seria continuar agarrando-se na metafísica*”.⁴²⁶ Tampouco cai na metáfora afirmar como poético o habitar do homem sobre a terra, como mostram as seguintes palavras de Heidegger:

A poesia não é, portanto, nenhum construir no sentido de instauração e edificação de coisas construídas. Todavia, enquanto medição propriamente dita, da dimensão do habitar, a poesia é um construir em sentido inaugural. É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário.⁴²⁷

Construção inaugural, o dito poético é o deixar-habitar do homem, o deixar-aparecer de todo o sensível e de todo o sentido: a palavra, como “*sentido sensível*”, é a medida que atravessa, une e dimensiona o *entre*. A linguagem, como *logos*, é fissura e junção. É o lugar da diferença: a casa do ser. E Heidegger, em sua conferência *A linguagem*, resume:

A linguagem é: linguagem. A linguagem fala. Caindo no abismo desta frase, não nos precipitamos todavia num nada. Caímos para o alto. Essa altura entreabre uma profundidade. Altura e profundidade dimensionam o lugar onde gostaríamos de nos sentir em casa a fim de encontrar uma morada para a essência do homem.⁴²⁸

3. Lugar, espaço e linguagem

⁴²⁶ US, p.207 / CL, p.163.

⁴²⁷ VA, p.202 / EC, p.178.

⁴²⁸ US, p.13 / CL, p.10.

Se considerarmos o fato de que Heidegger foi avesso a uma linguagem metafórica ou alegórica, e que evitava também o uso de imagens que remetessem a algum sentido que pairasse além das próprias palavras, poderemos então – no que tange sua concepção de linguagem – afirmar o contrário: para ele, a linguagem *apresenta*, sem jamais representar. A linguagem sempre já *manifesta*, é “*sentido sensível*”. O mesmo se pode dizer, certamente, da linguagem adotada em seus próprios escritos.

Se considerarmos ainda o fato de que conceitos tais como os de espaço, lugar e proximidade são tratados por Heidegger de um modo que, cada vez mais, é necessário pensá-los no âmbito da própria linguagem, poderemos então considerar que este elemento, ou dimensão, “verbal”, se assim posso dizer, está presente nestas mesmas noções de espaço, lugar e proximidade, tal como Heidegger as concebe.

A partir dessas premissas, o propósito deste último tópico é o de pensar mais detidamente a íntima vinculação que se estabelece entre a linguagem e estes três conceitos fundamentais – espaço, lugar e proximidade – no pensamento de Heidegger. Neste sentido, a abertura do ensaio *A linguagem na poesia: uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl* (*Die Sprache im Gedicht: eine Erörterung Von Georg Trakls Gedicht*), de 1953 e as três conferências reunidas sob o título *A essência da linguagem* (*Das Wesen der Sprache*), proferidas de dezembro de 1957 a fevereiro de 1958, em Freiburg, são bastante expressivas deste fato. Nestes dois trabalhos, inseridos na coletânea *A caminho da linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*), pode-se perceber claramente os tons fortemente topológicos e espaciais presentes na linguagem de Heidegger, e que dificilmente poderiam ser tomados como meros recursos estilísticos. É também significativo o fato de que estas menções a espaço e lugar se insiram em considerações de Heidegger *explicitamente voltadas para a linguagem*, e não para questões propriamente espaciais ou topológicas.

Tendo em vista aqui apenas essa vinculação específica entre linguagem e espacialidade, não adentrarei propriamente as interpretações de Heidegger das obras de Trakl ou George, mas limitarei meus objetivos a, primeiramente, registrar que a espacialidade impregna a própria linguagem de Heidegger em sua análise de Trakl, num tratamento quase que *topológico* de sua poesia. Num segundo momento, considerarei a marcante presença dos conceitos de espaço, lugar e proximidade nas três conferências

acerca da própria essência da linguagem, que tomaram como ponto de partida a poesia de Stefan George. Com base nesses dois escritos de Heidegger, penso ser possível trazer à luz a relação essencial entre espaço e linguagem.

3.1 – O lugar do dizer poético: a propósito de Georg Trakl

Em *A linguagem na poesia: uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl*, Heidegger abre seu texto nos seguintes termos:

Colocar significa aqui antes de tudo: mostrar o lugar. (*Erörten meint hier zunächst: in den Ort weisen.*). Significa ainda: considerar o lugar (*den Ort beachten*). Ambos, o mostrar o lugar e o considerar o lugar são passos preparatórios para uma colocação. Contentarmo-nos daqui por diante com passos preparatórios já é uma grande ousadia. Como corresponde a um caminho de pensamento, a colocação deve terminar numa pergunta. Ela pergunta pela localidade do lugar. (*Sie fragt nach der Ortschaft des Ortes.*). (...)

O nome “lugar” significa originariamente ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. O lugar que reúne em si no modo mais digno e extremo. O que assim reúne, tudo penetra e impregna. O lugar que reúne, desenvolve e preserva o que envolve, não como uma cápsula isolada, mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que reúne, de maneira a somente assim entregá-lo à sua essência.

Cabe agora fazer uma colocação a partir do lugar que reúne o dizer poético de Georg Trakl na sua poesia, ou seja, cabe uma colocação a partir do lugar de sua poesia (*den Ort seines Gedichtes*).

Todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. A grandeza de um poeta se mede pela intensidade com que está entregue a essa única poesia a ponto de nela sustentar inteiramente o seu dizer poético.

A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo. Cada poema fala, no entanto, a partir da totalidade dessa única poesia, dizendo-a sempre a cada vez. Do lugar da poesia emerge a onda que a cada vez movimenta o dizer como uma saga poética. Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite que toda a movimentação do dizer seja reconduzida para a origem sempre mais velada. Como fonte da onda em movimento, o lugar da poesia abriga a essência velada do que a representação estética e metafísica apreende de imediato como ritmo.

Como essa única poesia está sempre impronunciada, só podemos fazer uma colocação acerca de seu lugar, quando tentamos mostrar o lugar a partir do que se diz em cada poema isolado.

Cada poema necessita assim de um esclarecimento. O esclarecimento deixa brilhar como numa primeira vez o clarim da claridade que transluz no que se diz poeticamente.⁴²⁹

Aquilo que no título se compreende, a princípio, estritamente como um *comentário* – uma *colocação* –, logo se encaminha para um objetivo pouco familiar às “colocações” sobre poesia: mostrar e considerar um certo *lugar*. Esta colocação tem o caráter de um *caminho*. Seria o caso de se pensar aqui *lugar* e *caminho* como metáforas? Viriam essas imagens em socorro de uma linguagem incapaz de encontrar em si mesma as palavras necessárias a tal colocação? Ou, ao contrário, o que faz do caminho um caminho e do lugar um lugar é precisamente o fato de que, antes de percorrermos o caminho e chegarmos a um lugar, *já passamos antes*, como disse Heidegger em *Para quê poetas?*, pelas palavras “caminho” e “lugar”?⁴³⁰ Só chegamos a estes entes – caminho e lugar – passando antes pelos seus nomes, pois é na linguagem que se essencia o “*ser* caminho” ou o “*ser* lugar”. É *na* linguagem que dá-se caminho e dá-se lugar. Portanto, não se trata aqui da substituição de palavras por figuras poéticas correspondentes, mas a palavra, fora de seu uso representacional, remete-se sempre a si mesma, remete ao seu próprio dizer: *trata-se, assim, de um lugar*. E a colocação indaga pela localidade do lugar.

A origem da palavra “lugar”, como ponta de lança, recupera a agudeza e o caráter incisivo da convergência de um entorno em direção ao seu foco irradiador. Pensando a poesia de Trakl, sua “*única poesia*”, “*sempre impronunciada*”, é a ponta de lança, o lugar mesmo onde se reúne não apenas sua obra poética como um todo, mas também tudo o que é trazido à luz na palavra do poeta, ou seja, tudo o que é por ela entregue à sua essência própria. O que a linguagem reúne, envolve e preserva é a quadratura mesma. Não é difícil perceber as afinidades que esse trecho do ensaio de Heidegger guarda com outros como *A*

⁴²⁹ US, pp.37-38 / CL, pp.27-28.

⁴³⁰ Repito aqui esta citação fundamental que diz: “*O ser mede e percorre, como ele próprio, seu próprio recinto, o qual é demarcado (τέρπειν, tempus) pelo fato de se essenciar na palavra. A linguagem é o recinto (templum), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem.*” (HW, p.310 / CF, p.356).

coisa e Construir habitar Pensar. O que é tratado nestes escritos é o poder de convergência de um determinado “ponto” – cântaro, ponte ou poesia – que é capaz de reunir e preservar a quádrupla unidade do mundo. O caráter “*impronunciado*” desses focos de convergência pode ser atribuído não a qualquer obviedade ou inconspicuidade, nem mesmo ao fato de que o lugar atravessa, penetra e impregna seu entorno, sendo, simultaneamente, centro e periferia. A poesia única e impronunciada de um poeta é o lugar *silencioso* de onde emerge um movimento que se poderia dizer *regionador* em relação a cada poema particular, a partir do qual *fala* cada poema isolado. São estes que demarcam o âmbito da poesia impronunciada, como pontos brilhantes de uma constelação única e reconhecível, cujos contornos não se mostram aos olhos, pertencendo, oculto, ao breu celeste.

A propósito da poesia de Trakl, Heidegger acaba por recolocar a questão da complexidade da noção de lugar. Lugar é o cântaro, a casa, a ponte, e também o poema. Os lugares do mundo aparecem como tais *na* linguagem: no que traz à vista o mundo, a linguagem instala simultaneamente seus lugares. O movimento desencadeado a partir do centro vital de uma obra poética repete, em relação aos poemas isolados, o mesmo movimento que *regiona* e que abre espaços que permeia os lugares e espaços do mundo. O que proponho aqui é que não se tratam de movimentos análogos, *mas de um único e mesmo movimento*. Ainda que se possa objetar que, afinal, o que está em questão aqui é o próprio aberto, o que quero identificar neste momento é a maneira como os conceitos de espaço e lugar se inserem nesse aberto, ou seja, na tarefa comum que levam a cabo *em unidade com a linguagem*, naquilo que Heidegger chama a “*topologia do ser*”.

O que importa clarificar aqui, enfim, não é *o que* Heidegger disse acerca de Trakl, ou mesmo responder à pergunta pela “*localidade do lugar*”; antes, importa-nos o fato do *caráter topológico da própria linguagem* de Heidegger, e de seu “*método topológico*” de aproximação da linguagem poética. Mas antes que qualquer conclusão possa ser adiantada, será fundamental considerar o que foi colocado nas conferências de Freiburg, que reúnem e aprofundam alguns dos temas heideggerianos mais essenciais da década de 50.

3.2 – Espaço, tempo e a saga do dizer: na vizinhança da poesia de Stefan George

Nas três conferências reunidas sob o título *A essência da linguagem*, Heidegger se propõe fazer uma experiência com a linguagem; um “fazer” não produzido, mas que guarde o sentido de um “*atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro*” deixando-nos “*tocar propriamente pela reivindicação da linguagem.*”⁴³¹ Heidegger situa a possibilidade de tal experiência na vizinhança entre poesia e pensamento. Para uma aproximação dessa vizinhança, o poema *A Palavra*, de Stefan George, publicado em 1919, é trazido como o elemento poético dessa experiência, a partir do qual se desdobrará o trabalho do pensamento. Diz o poema:

A Palavra

Milagre da distância e da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cinzenta norna
Encontrei o nome em sua fonte-borda –

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia
Com uma jóia delicada e rica,

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa seja onde a palavra faltar.⁴³²

Nessa vizinhança de pensamento e poesia, o último verso do poema, “*Nenhuma coisa seja onde a palavra faltar*” – verso que Heidegger recoloca como “*nenhuma coisa é onde falta a palavra*” –, evoca a relação essencial entre palavra e coisa, ou seja, o *nomear* das coisas pela linguagem, trazendo-as ao aparecer como aquilo que são. A palavra não está

⁴³¹ US, p.159 / CL, p.121.

⁴³² US, pp.162-63 / CL, p.124. Sobre a “*norna*” citada no poema, Márcia Sá Cavalcanti Schuback, que o traduziu, esclarece em nota de rodapé: “*Norna é a deusa do destino na mitologia nórdica. Numa equivalência com as parcas, são também três nornas: Urd, Verdandi e Skuld. Habitam perto da fonte chamada Urdarbrunn, aos pés das raízes da árvore do mundo. Decidem o destino de cada recém-nascido e tecem os fios que determinam o destino do mundo.*” (CL, p.125).

apenas *em* relação com as coisas, mas *é*, ela mesma, essa relação: no “dar-se” da palavra, ela concede e sustenta o “*é*” do *ser* de todas as coisas. Do mesmo modo, na ausência da palavra, o “mundo” e o próprio “eu” caem na obscuridade, diz Heidegger.⁴³³

A palavra poética, porém, é única, e mesmo em sua vizinhança com o pensamento, ela guarda uma nítida diferença em seu dizer. A meditação do pensamento e o cantar poético divergem um do outro, mantendo fendido seu meio. Mas é precisamente *aí*, em sua “*diferença terna e clara*”, que se abriga esta vizinhança de pensamento e poesia: “*essa divergência é o seu modo próprio de en-contro face a face*” (*Dieses Auseinander ist ihr eigentliches gegen-einander-über*), diz Heidegger.⁴³⁴

Esta vizinhança que preserva a diferença, tema sobre o qual Heidegger já vinha se debruçando, traz à tona em *A essência da linguagem* uma questão que fora alçada ao primeiro plano em *A coisa*: a da *proximidade que acontece por meio da diferença*, que neste ensaio traduziu-se na frase “*o jogo de espelho do mundo se concentra na roda de dança da apropriação*” (*Das Spiegel-Spiel Von Welt ist der Reigen des Ereignens.*).⁴³⁵ Na quadratura, cada um dos quatro, preservando-se em sua individualidade, torna-se capaz de espelhar os outros três, apropriando-se reciprocamente no jogo do mundo. Em *A essência da linguagem*, mais uma vez se coloca esta idéia da diferença que se faz proximidade, mas agora retomado a idéia do rasgo que concentra em si simultaneamente separação e reunião apropriadora, tal como encontramos em *A linguagem*. A insistência de Heidegger neste conceito – que já tivera um papel fundamental no evento de verdade da arte, como “*o rasgo*” (*der Riss*) entre mundo e terra – atesta assim sua importância crucial para a compreensão de dois temas essenciais em seu pensamento: *proximidade* e *diferença*. Esta fenda, ou diferenciação originária – que traz consigo *apropriação* –, quando considerada como o “*aí*” da vizinhança entre pensamento e poesia, é assim expressa por Heidegger:

As paralelas se encontram no in-finito (*im Un-endlichen*). Lá elas se encontram num corte (*in einem Schnitt*) que elas mesmas definem. Por esse corte elas se recortam, ou seja, são riscadas no sulco da vizinhança de seu vigor. Este risco é o rasgo (*Diese Zeichnung ist der Riss*). Ele rasga,

⁴³³ Como observa Vattimo, a propósito das conferências de Freiburg, tal nomear indica “*um sentido de Zeigen, mostrar, que é radicalmente irredutível a uma concepção representativa-referencial da linguagem*”, que é então “*subvertida.*” – VATTIMO, Gianni – *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Livraria Martins Fontes editora Ltda., 1996, p.61.

⁴³⁴ US, p.195 / CL, p.153.

⁴³⁵ VA, p.179 / EC, p.158.

arranca poesia e pensamento para a vizinhança entre um e outro. A vizinhança de poesia e pensamento não resulta de um processo em que – sem que se saiba de onde – poesia e pensamento se voltam um para o outro na proximidade, que só ali surge como proximidade (*die dadurch selber erst entsteht*). A proximidade que aproxima é ela mesma o acontecimento apropriador em que poesia e pensamento são remetidos ao próprio de sua essência, de seu vigor. (*Die Nähe, die nähert, ist selbst das Ereignis, woraus Dichten und Denken in das Eigene ihres Wesens verwiesen sind.*)⁴³⁶

A passagem acima não deixa dúvida de que proximidade e diferença constituem, em sua inseparabilidade, uma questão central no pensamento de Heidegger não apenas no que diz respeito ao espaço. A vizinhança apenas se estabelece a partir do rasgo. Este desencadeia não apenas o acontecer desta mesma vizinhança, mas também da proximidade e, em última instância, da apropriação. *A proximidade só acontece como tal na juntura do rasgo original*, ponto de encontro onde se dá, igualmente, a separação ou diferenciação originais. É precisamente no rasgo que poesia e pensamento se voltam um para o outro. Será interessante observar que o rasgão que separava e reunia mundo e terra em *A origem da obra de arte* era o lugar da apropriação pelo combate, da harmonia através do conflito, ao modo de Heráclito. Agora, porém, este rasgo é colocado em termos de uma “*diferença terna e clara*”, ou da divergência como “*um en-contro face a face*”. Minha opinião, no que tange esta transformação do conflito em diferença terna, bem como outros temas desta fase, é a de que Heidegger estaria mais influenciado pelo pensamento poético de Lao Tsé do que normalmente imaginamos. Uma indicação neste sentido nos é dada quando Heidegger, ainda discorrendo sobre o rasgo em *A essência da linguagem*, refere-se ao *Tao* como “*o caminho que tudo encaminha, rasgando para tudo a sua via*”; e afirma: “*Tudo é caminho*” (*Alles ist Weg*).⁴³⁷

Mas, uma vez na trilha deste “*caminho entreaberto no seio da vizinhança de pensamento e poesia*”, Heidegger propõe que se lance um olhar ao redor, para que seja visualizada esta vizinhança. A linguagem por ele adotada retoma o vocabulário topológico usado na abertura do ensaio sobre Trakl, de forma coerente com o que dissera anos antes

⁴³⁶ US, p.196 / CL, p.153.

⁴³⁷ US, p.198 / CL, p.156. Alguns temas heideggerianos guardam profunda afinidade com as palavras de Lao Tsé, como, por exemplo, quando o sábio chinês diz: “*Na origem da distinção, fez-se o Nome. Com o Nome, a existência.*” Ou ainda: “*O Retono é o movimento do Tao.*”

em *Da experiência do pensar: “o poeitar pensante é na verdade a topologia do ser”*. Nesta topologia, o caminho é então reconduzido pelo autor a seu lugar original, quando diz:

O método científico segue a degradação e aberração mais extrema do que seja um caminho. Para o pensamento do sentido, ao contrário, o caminho pertence ao que chamamos de região (*die Gegend*). Para esclarecer melhor, a região é a clareira liberadora (*die freigebende Lichtung*) onde tudo o que está claro alcança, juntamente com o que está encoberto, o livre. O liberar-encobrir da região é aquele em-caminhar em que surgem os caminhos que pertencem à região. (*Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Be-wägung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.*) (...)
A região, enquanto região, é que primeiro concede caminhos. Ela en-caminha. (*Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wägt.*). Tomamos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos. (*Wege allererst ergeben und stiften.*).⁴³⁸

O tema da *região* (*die Gegend*) reaparece aqui tal como fora re-elaborado em *Gelassenheit*, ou seja, a região como aquela que congrega em si espaços físicos e do pensamento. Mas mais do que isso: em *Gelassenheit*, a região fora identificada ao ser mesmo e à sua verdade, esta última, em seu duplo movimento de desvelamento e ocultação. Aqui, Heidegger a ela se refere como “a clareira liberadora”, onde o claro e o encoberto alcançam o livre, isto é o aberto. O movimento regionador é o próprio abrir-se do livre: a região antecede e envolve a própria abertura, antecipando-se assim toda e qualquer possibilidade de encontro. Na passagem acima, Heidegger identifica o movimento de liberar e encobrir da região a um en-caminhar (*die Be-wägung*), isto é, a um por a caminho. Neste e-caminhar, caminhos são abertos e concedidos pela região mesma.

Ainda nesta passagem, o autor se refere à região, a uma única região, que se pode aqui facilmente identificar àquela que, em *Gelassenheit*, fora chamada “a região de todas as regiões” (*die Gegend aller Gegenden*). Num outro momento, porém, ainda em *A essência da linguagem*, Heidegger volta a falar nas “regiões do mundo”, o que não entra em contradição alguma com “a região de todas as regiões”: esta mesma expressão já

⁴³⁸ US, pp.197-98 / CL, pp.154-55, com modificações na tradução.

pressupõe a co-existência *da* região e *das* regiões do mundo. O que se pode apontar como distinção entre estes dois conceitos está implícito na frase de Heidegger que diz:

A palavra aparece e brilha na região como a região que deixa vigorar numa tensão de contrários a terra e o céu, a fluência do profundo e o poder do alto, determinando terra e céu como regiões do mundo.⁴³⁹

Onde vigora a tensão entre contrários, que em sua diferença se vinculam, ali mesmo é *a região*. A região é o próprio *onde* da tensão: envolve o corte diferenciador e o libera para que permaneça vigorando como corte, como rasgão, fissura, diferença. E no seio desta diferença, algo “*aparece e brilha*”: a palavra, “*a flor da boca*”, como a chamara Hölderlin em *Germânia*. Na diferença que rasga e rejunta, tal como numa boca, brilha a palavra. Na região, no somido de seu rasgo, separam-se e reúnem-se a terra e o céu como *regiões do mundo*. A íntima ligação entre o dizer e o vir a ser é assim expressa por Heidegger:

Chamando-se a palavra de rebento ou flor da boca, escutamos o som da linguagem emergir terrena. De onde? Do dizer e de sua saga, em que se oferece o mundo como um deixar aparecer. O som vibra a partir da sonância, da reunião que recolhe e convoca, que se abre para o aberto, deixando assim o mundo aparecer nas coisas. (...) O sonoro telúrico da linguagem está contido na harmonia que afina e sintoniza entre si as regiões da articulação de mundo (*die Gegenden des Weltgefüges*).⁴⁴⁰

Esta alusão ao sonoro e à saga remete aos diferentes modos do dizer, dentre os quais poesia e pensamento seriam, segundo Heidegger, modos privilegiados. E aqui se recoloca a questão inicial de sua vizinhança, ou melhor, da possibilidade de se realizar uma experiência com a linguagem a partir desta vizinhança. É justamente aí, ao se refletir sobre a vizinhança de pensamento e poesia, e sobre *como* esta vizinhança se determina, que o elemento espacial começa então a se apresentar em sua estreita vinculação com a

⁴³⁹ US, p.207 / CL, p.163.

⁴⁴⁰ US, p.208 / CL, p.164.

experiência da linguagem. Vizinhança *não* implica proximidade, e para se chegar à primeira, é preciso antes ter alcançado a segunda.

Sabemos que a proximidade, esta preocupação que acompanha Heidegger desde o início de seu pensamento, é um de seus temas mais complexos e, do ponto de vista de um estudo do espaço, certamente o mais fundamental. Uma das dificuldades envolvendo este conceito em Heidegger repousa no fato de que o ingrediente espacial da proximidade não se identifica à proximidade física, mas, ainda assim, está essencialmente atrelado a esta. Contudo, o que está por trás da preocupação de Heidegger com a questão da proximidade – especialmente nos escritos dos anos 50 – é a violência, se assim posso dizer, que impera no plano da técnica e da vontade extrema de controle, pondo em risco a possibilidade mesma de um acesso à proximidade como tal. Um exemplo expressivo do comportamento invasivo e controlador da tecnologia é citado por Heidegger nas primeiras linhas de *A coisa*, quando o autor menciona a “transposição” para um minuto de filme do longo processo de germinação e desenvolvimento das plantas, processos estes que “*se mantinham escondidos durante as estações do ano*”. Abrigado dos olhos humanos, este crescimento se demorava em seu tempo próprio. O filme, que reduz estações do ano a um minuto e joga recantos escondidos da terra nas salas de estar do mundo inteiro, estabeleceria uma nova e artificial relação com a proximidade e a distância.

No plano da tecnologia, proximidade e distância são tomadas e calculadas a partir de intervalos extensos. No tempo, proximidade e distância são reduzidas a uma série de “agoras” que simplesmente se sucedem numa linha temporal, mais ou menos próximos ou distantes. É o que Heidegger denomina “*a concepção paradigmática de espaço e tempo*”, ou seja, a redução de espaço e tempo a meros *parâmetros*: “*para a representação do cálculo, espaço e tempo são os parâmetros (die Parameter) a partir dos quais se pode medir a proximidade e a distância, entendidas assim como estados dos intervalos.*”⁴⁴¹ E aqui, Heidegger coloca a pergunta: afinal, o que tem tudo isso a ver com a essência da linguagem? “*Bem mais do que somos hoje capazes de pensar*”, responde ele.

Para que não se perca aqui o fio do pensamento de seu momento inicial, o que estava em questão era a possibilidade de se fazer uma experiência com a linguagem que guardasse o sentido de um “*atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro*”. Tal

⁴⁴¹ US, p.209 / CL, p.165.

experiência, então situada na vizinhança de poesia e pensamento, traz consigo de forma incisiva a pergunta pela natureza da proximidade; pergunta cuja resposta sempre nos escapará por completo se considerarmos a maneira corrente de sua representação por parâmetros espaço-temporais. “*Mesmo assim*”, reconhece Heidegger, “*é difícil não admitir que a toda relação de vizinhança pertence uma relação recíproca de espaço e tempo*” (*ein gewisser räumlich-zeitlicher Wechselbezug*).⁴⁴² Portanto, *sempre* que se considera a relação de vizinhança – em que *proximidade* e *diferença*, bem como a própria *linguagem* se encontram envolvidas –, considera-se *juntamente* a inescapável relação recíproca de espaço e tempo.

Este envolvimento de espaço, tempo e linguagem, acontece naquilo que Heidegger chama “*a proximidade vizinha*” (*die nachbarliche Nähe*), isto é, a proximidade que resguarda a diferença inerente à “vizinhança”. A “*proximidade vizinha*” é o encontro de diferentes, seja tal encontro um *conflito no rasgão*, uma *diferença terna e clara* ou um *encontro face a face*. Longe de constituir mera elaboração teórica, este envolvimento espaço-tempo-linguagem acontece *no mundo*, atingindo palavras e coisas, deuses e homens. Tal envolvimento é assim expresso por Heidegger:

A proximidade de uma vizinhança não se sustenta na referência espaço-temporal. A essência vigorosa da proximidade encontra-se fora e independente de espaço e tempo. Essa afirmação é apressada. Devemos dizer apenas: a proximidade que prevalece na vizinhança não repousa sobre o espaço e o tempo, *entendidos como parâmetros*. Mas será que espaço e tempo são outra coisa? Será que espaço e tempo são coisa? Por que o entendimento de espaço e tempo como parâmetros impede a proximidade de uma vizinhança? Supondo-se que os parâmetros de espaço e tempo exerçam a função de medida para a proximidade vizinha e que assim produzam a proximidade, então tanto o espaço como o tempo já devem conter em si mesmos o que distingue a vizinhança, a saber, o encontro face a face (*das Gegen-einander-über*). Costumamos considerar o encontro face a face exclusivamente como um relacionamento entre seres humanos. Nas conferências aqui pronunciadas, delimitou-se o encontro face a face à vizinhança de poesia e pensamento como modos do dizer e de sua saga. Deixemos em aberto se essa delimitação constitui uma limitação ou uma liberação. O encontro face a face surge, no entanto, de bem mais longe. Surge daquele longe em que terra e céu, deus e homens se alcançam. (...) Onde o encontro face a face predomina, cada coisa está aberta para a outra, aberta em seu encobrir-se; assim é que uma alcança e encontra a outra face a face, que uma

⁴⁴² US, p.210 / CL, p.166. E aqui Heidegger cita um exemplo que se aproxima das abordagens de *Ser e Tempo*, dizendo: “*Dois fazendas isoladas, afastadas uma da outra por uma hora de caminhada pelo campo, podem estar bem vizinhas ao passo que duas casas na cidade, situadas na mesma rua, uma em frente da outra ou até geminadas, podem desconhecer qualquer vizinhança.*”

se entrega à outra, permanecendo o que cada uma é. Cada coisa é em relação à outra como uma espécie de guardião, de proteção, de um véu.⁴⁴³

Este en-contro face a face, que se estabelece como a vizinhança próxima entre as quatro regiões do mundo, acontece somente naquela proximidade que escapa por completo ao controle calculador e a toda representação. É neste sentido que Heidegger chama essa proximidade, en-caminhadora do en-contro, de *proximidade* (*die Nahnis*): “*esse encaminhamento é a proximidade como proximidade*” (*Diese Be-wägung ist die Nähe als die Nahnis.*).⁴⁴⁴ Na forma de proximidade que apenas se apresenta como um intervalo de espaço ou de tempo, permanece excluída toda e qualquer possibilidade de en-contro. Na busca pela conquista da terra e seu controle total, levada a cabo no mundo da técnica, os fatores espaço e tempo enquanto parâmetros para o cálculo assumem uma importância crucial em função da ânsia de supressão de distâncias. Contudo, esta importância crucial do espaço e do tempo aí revelada, diz Heidegger, *funda-se na essência mesma destes aí encoberta*, que no âmbito da técnica apenas se mostra na forma do extraordinário *poder* do espaço e do tempo. O aparente paradoxo em que hoje ambos se encontram lançados é elaborado por Heidegger nos seguintes termos:

Embora na sua expansão como parâmetro espaço e tempo jamais admitam o en-contro face a face de seus elementos, é precisamente quando espaço e tempo predominam como parâmetros para toda a representação, produção e recomendação, ou seja, como parâmetros do mundo da técnica moderna, que eles alcançam de forma extraordinária o prevalecer da proximidade, ou seja, a proximidade dos campos do mundo. Quando tudo se dispõe em intervalos calculados e justamente em virtude da calculação ilimitada de tudo, a falta de distância se espraia e isso sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança das regiões do mundo. Na falta de distância, tudo se torna indiferente em consequência da vontade de asseguramento e apoderamento uniforme e calculador da totalidade da terra. A luta pela dominação da terra entrou em sua fase decisiva. A exploração total da terra mediante o asseguramento de sua dominação só se instaura quando se conquista fora da terra a posição extrema para seu controle. A luta por essa posição consiste no cálculo constante onde todas as referências entre todas as coisas se converte na ausência calculável de distância. Isso constitui a desertificação do en-contro face a face das quatro regiões do mundo, a recusa de proximidade. Nessa luta pela dominação da terra, espaço e tempo alcançam seu predomínio máximo enquanto parâmetros. *Todavia, o seu poder irrefreado só é possível porque espaço e tempo já e ainda são outra coisa do que os bem conhecidos parâmetros. O caráter de parâmetro oblitera a essência do*

⁴⁴³ US, pp.210-11 / CL, pp.166-67, grifo meu.

⁴⁴⁴ US, p.211 / CL, p.167, tradução modificada.

espaço e do tempo. O parâmetro encobre sobretudo a relação de sua essência com a essência vigorosa da proximidade. Mesmo sendo relações tão simples, elas se mantêm inacessíveis para o pensamento calculador. Onde elas se mostram, os hábitos representacionais impedem sua visão.

Do tempo, pode-se dizer: o tempo temporaliza. (*die Zeit zeitigt*).
Do espaço, pode-se dizer: o espaço espacializa. (*der Raum räumt*).⁴⁴⁵

O tempo temporaliza no deixar surgir, no deixar crescer e amadurecer em seu “simultâneo” (*der Gleich-Zeitige*), isto é, no “já ser”, no “fazer-se” e no “a-guardar”. Na unidade de seu simultâneo, diz Heidegger, “o tempo en-caminha o que a simultaneidade entreabre: o tempo-espaço. No todo de sua essência, o tempo não se move, repousa quieto.”⁴⁴⁶

Da mesma forma, o espaço “entreabre, libera e concede localidades e lugares, assumindo o simultâneo como espaço-tempo. No todo de sua essência, o espaço não se move, repousa quieto.”⁴⁴⁷

Abrindo-se um ao outro, espaço e tempo se reúnem no mesmo (*das Selbe*), como jogo de tempo-espaço (*der Zeit-Spiel-Raum*) que temporaliza e espacializa, en-caminhando assim o jogo do mundo (*das Weltspiel*). Este jogo do mundo é o próprio encontro face a face das quatro regiões na quadratura. En-caminhado na quietude imóvel do tempo-espaço em sua essência, o jogo do mundo é então definido por Heidegger como o “acontecimento apropriador da quietude” (*das Ereignis der Stille*). E o que aí se deixa apropriar é a proximidade mesma, como en-caminhamento do encontro das quatro regiões. Aqui fica evidente, então, que a proximidade, em qualquer nível de compreensão, pressupõe o tempo-espaço, como o “quando-e-onde” do jogo do mundo.

Mas por que viés, porém, entraria aquela que dá o próprio título a esta reflexão, a saber, a essência da linguagem? Em que tudo isso concerne a ela? A essência mesma da linguagem é o seu dizer, ou a saga do seu dizer, na qual tudo aparece, se mostra e se ilumina. Fora desta saga jamais se dá proximidade: “a proximidade e o dizer, como vigor

⁴⁴⁵ US, pp.212-13 / CL, pp.168-69, grifo meu.

⁴⁴⁶ US, p.213 / CL, p.169. (*Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum. Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, ruht still.*).

⁴⁴⁷ US, p.214 / CL, p.169. (*Das selbe ist vom Raum zu sagen, der Ortschaft und Orte einräumt, freigibt und zugleich in sie entlässt und das Gleich-Zeitige aufnimmt als Raum-Zeit. Der Raum selbst im Ganzen seines Wesens bewegt sich nicht, ruht still.*).

da linguagem, são o mesmo” (*die Nähe und die Sage als das Wesende der Sprache das Selbe Sind.*), afirma Heidegger.⁴⁴⁸ Este “mesmo” (*das Selbe*), que unifica linguagem e proximidade, já implica nesta última o jogo de tempo-espaço, inerente, como vimos, à toda e qualquer forma de proximidade. A abrangência da força de reunião da linguagem, sempre já manifestada como *proximidade*, é assim expressa pelo autor:

Enquanto saga do dizer que en-caminha mundo, a linguagem é a relação de todas as relações (*das Verhältnis aller Verhältnisse*). Ela relaciona, sustenta, alcança e enriquece o en-contro face a face das regiões do mundo, mantendo e abrigando essas regiões à medida que – a saga do dizer – se mantém em si mesma.⁴⁴⁹

De tudo o que foi até agora colocado, fica evidente que a proximidade, o mais fundamental dos conceitos espaciais no pensamento de Heidegger, não pode ser compreendida como independente da essencial e originária vinculação entre espaço, tempo e linguagem, *uma vez que ela se funda nessa vinculação*. Ainda que, desde o início, Heidegger tivesse afirmado a palavra como o deixar vir à luz das coisas e do mundo, o modo como esse deixar aparecer se dava não havia sido suficientemente esclarecido. Se aqui me propus mostrar essa vinculação essencial de espaço e linguagem no pensamento de Heidegger, e se, contudo, nos deparamos não exatamente com o espaço, mas com o *Zeit-Spiel-Raum*, a conclusão a que se pode chegar é a de que essa vinculação se traduz na unidade indissolúvel de *espacializar-temporalizar-dizer*, no e como o *acontecimento apropriador da quietude*. Este acontecer é também o *acontecer do lugar*.

A quietude da linguagem é o não dito. Na quietude, a saga do dizer chama mundo e coisa a partir daquele *onde* que é *anterior* a toda saga e a todo som. Assim, o que disse Heidegger do tempo e do espaço, talvez se possa também afirmar sobre a saga do dizer: que no todo de sua essência, ela não se move, repousa quieta. A quietude seria então o traço comum às essências do tempo, do espaço e do dizer. Na passagem que se segue, este fato se ilumina:

⁴⁴⁸ US, p.214 / CL, p.170.

⁴⁴⁹ US, p.215 / CL, p.170.

Como en-caminhamento da quadratura de mundo, a saga do dizer tudo reúne na proximidade do en-contro face a face e isso sem nenhum som, de maneira tão quieta como o tempo temporaliza, como o espaço espacializa, tão quieta como o jogo de tempo-espaço (*so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt*).

Podemos chamar de consonância do quieto (*das Geläut der Stille*) a reunião que convoca sem fazer nenhum som, tal como a saga do dizer en-caminha a relação de mundo. Consonância do quieto: essa é a linguagem da essência (*Es ist: die Sprache des Wesens*).⁴⁵⁰

A poesia única e impronunciada, ponto de convergência da “topologia” do dizer poético, de que Heidegger falara em seu ensaio sobre Trakl, encontra aqui sua justificação. O dizer sem som, impronunciado, é o não dito que se resguarda antes do ressoar da palavra. A relação da palavra entoada com o vir a ser, com o dar-se do “é” – o “seja”, do poema de George – *diferencia-se* originariamente deste não dizer. A palavra pronunciada é como o som emitido pela boca, pertence ao rasgo gerador de toda diferenciação e também de toda proximidade. Na palavra sonora dá-se a diferença originária, dá-se diferenciação do que não era sonoro: a consonância do quieto. A falha da palavra poética é uma volta, um *retorno* a este *onde* inaudito, *quando* ainda não se dava um “é”. *Onde* e *quando*, circunstâncias das quais não há desvio possível.

Retomando o início de sua fala, Heidegger assim arremata:

Observamos que na poesia se resguarda algo muito digno de se pensar, isso de que uma coisa é. Digna de se pensar tornou-se também a relação da palavra sonora, dessa que não falha, como o “é”.

Agora, na vizinhança da palavra poética, ousamos dizer:

Um “é” se dá, onde se quebra (*zerbricht*) a palavra.

Quebrar significa devolver o elemento sonoro da palavra para o não sonoro, para *lá* (*dorthin*), de *onde* (*von woher*) ela se resguardava: consonância do quieto que, enquanto saga do dizer, en-caminha e movimenta as regiões da quadratura de mundo para sua proximidade.

Essa quebra da palavra é propriamente o passo atrás para o caminho do pensamento.⁴⁵¹

C O N S I D E R A Ç Õ E S F I N A I S

⁴⁵⁰ US, p.215 / CL, p.171.

⁴⁵¹ US, p.216 / CL, p.171, com modificações na tradução e grifo meu.

O elo inseparável entre o pensamento de Heidegger e a temática mais ampla que envolve os conceitos de espaço, lugar e linguagem perdurou até seus últimos trabalhos. Dentre estes, a conferência *A arte e o espaço* (*Die Kunst und der Raum*), de 1969, não deixa dúvida quanto à importância que estes temas foram gradativamente assumindo no conjunto de sua obra. Minha opção por tratar deste texto aqui, nestas considerações finais, deve-se ao fato de que este breve escrito pode ser tomado como uma síntese bastante significativa das preocupações que marcaram os diversos momentos da longa reflexão heideggeriana sobre o espaço, registrando alguns dos ricos desdobramentos que esta questão apresentou. Desta forma, a abordagem de *A arte e o espaço* ganha aqui o caráter de um arremate.

É a partir de uma retomada da discussão que muito ocupou Heidegger – a crítica à redução da questão do espaço tanto aos limites impostos pelas ciências, especialmente a física e a geometria, quanto pelo pensamento que o concebe como atrelado à interioridade da consciência subjetiva – que ele fará estas últimas considerações sobre o tema, tomando como eixo para sua meditação aquela que sempre se mostrou como uma referência fundamental neste sentido: a obra de arte como lugar do acontecimento da verdade; no caso a arte da escultura, onde o acontecer da verdade revela o que se poderia chamar o “*espaço autêntico*”.

Será interessante lembrar que ao longo de uma década, de 1959 a 1969, o problema do espaço suscitou intensos debates nos seminários de Zollikon, onde foi abordado sob diferentes enfoques, dentre estes, o da *corporalidade*, ou *o estar-no-espaço de um corpo*. Ainda nos seminários, foram discutidas as concepções topológicas de Aristóteles, em sua *Física*, que se desenvolvem também neste sentido da relação entre um corpo e seu lugar. O vazio – considerado de forma altamente positiva nos ensaios do início da década de 50, em relação ao interior do cântaro, à porta da casa e aos vãos entre os pilares da ponte – voltou a ser tematizado nos seminários em Zollikon. Estas questões reaparecem em *A arte e o espaço*, último escrito de Heidegger a elas dedicado.

É também no último dos *Seminários de Zollikon* (*Zollikoner Seminare*), em 1969, ano em que foi redigido *A arte e o espaço*, que o conceito de *lugar*, antes detentor de uma inegável primazia sobre o de *espaço*, começa a não mostrar mais tal precedência, como atestam as palavras de Heidegger:

A palavra grega τόπος (*topos*) é traduzida erroneamente pela palavra “lugar” (*Ort*), mas designa algo que costumamos chamar “espaço” (*Raum*).⁴⁵²

Esta surpreendente interpretação de *topos* como “espaço” antecipa a forma que a questão, como um todo, vai ganhar em *A arte e o espaço*, onde a indagação sobre “*o próprio do espaço*” se coloca já no início do ensaio, apontando a direção que tomará sua investigação. A epígrafe que abre o texto é também uma frase de Aristóteles, seguida por um importante adendo inserido pelo próprio Heidegger, que diz:

“*Parece, pois, algo grandioso e difícil de apreender, o topos*” – isto é, o lugar-espaço. (*das heisst der Ort-Raum*).⁴⁵³

“*Lugar-espaço*” é uma expressão que merece atenção. Aponta para uma *unidade* entre seus termos, problematizando a possibilidade de uma “genealogia do espaço”, tal como havia sido traçada quase duas décadas antes. Limito-me aqui a situar estes dois momentos: o primeiro, de uma possível genealogia do espaço; o segundo, de uma problematização ou talvez mesmo uma impossibilidade da mesma. Deixo, contudo, para uma outra ocasião uma discussão sobre as implicações desta relação entre estes dois momentos no pensamento de Heidegger. Tal discussão, em uma palavra, diz respeito à

⁴⁵² HEIDEGGER, Martin – *Seminários de Zollikon*, tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p.170.

⁴⁵³ HEIDEGGER, Martin – *Die Kunst und der Raum*, in *Aus der Erfahrung des Denkens – 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, já referido como ED, p.203. A tradução que será aqui utilizada é de Márcia Sá Cavalcante Schuback, inserida no volume *O espaço-entre poesia e pensamento*, da série universitária *Teses*, doravante referida como EE, p.97, tradução modificada.

seguinte indagação: até que ponto a possibilitação de uma genealogia não constituiria uma corrosão do pensamento do desvelamento? A princípio, pelo menos, a idéia de genealogia mostra-se fundamentalmente incompatível com a idéia de desvelamento, ou seja, de um vir à presença que dispõe as coisas segundo alguma forma de pertencimento mútuo.

A arte e o espaço, por recolocar questões como esta, se mostra como uma reavaliação, e também uma síntese, de alguns conceitos-chave da questão maior do espaço. Seu ponto de partida é simples: um corpo que ocupa um espaço. Esta circunstância aparentemente tão banal não será como tal considerada por Heidegger, como fica evidente logo no início de seu ensaio, quando ele diz:

As formas da escultura são corpos. Seu material, composto de diferentes matérias, estrutura-se variadamente. A formação ocorre num delimitar, como um incluir e excluir limites (*das Gestalten geschieht im Abgrenzen als Ein- und Ausgrenzen*). Com isso entra em jogo o espaço. Ocupado pela forma escultural, o espaço é definido por um volume acabado, penetrado e vazio. Esse estado de coisas é bem conhecido e ainda assim rico em enigmas.

O corpo escultural corporifica algo (*Der plastische Körper verkörpert etwas*). Corporifica ele o espaço? Será então a escultura uma apropriação do espaço, uma dominação do espaço? Será que assim a escultura corresponderia à conquista científica do espaço?⁴⁵⁴

Esta curta passagem apresenta questões de duas ordens distintas: primeiramente, a do modo como as formas da escultura (*die plastischen Gebilde*) – isto é, corpos como obras de arte – se instalam em espaços e, por outro lado, a questão da possibilidade de uma relação de dominação deste último pela escultura, o que a aproximaria da forma de apropriação do espaço levada a termo pela ciência. Mas o que estas questões têm em vista é encaminhar um esclarecimento inicial do “*o próprio do espaço*”. Isto já é, por si só, significativo, levando-se em conta o fato de estar Heidegger no final do caminho de seu pensamento, ao longo do qual não cessou de refletir sobre estas questões. E ele aponta para um atalho, “*estreito e hesitante*”, porém sempre percorrido, que é escutar o dizer da própria palavra: *espaço*. Esta significa *espaçar*, trazer para o livre, abrir-se para o habitar do homem. “*Como acontece o espaçar?*” (*Wie geschieht das Räumen?*), indaga Heidegger. *Espaçar* é, antes de tudo, um *dar-espaço*: é a livre doação de lugares tanto para o habitar do

⁴⁵⁴ ED, p.204 / EE, pp.97-98, tradução modificada.

homem quanto para os deuses, e é também *a instalação da localidade* para este habitar. Desta forma, o espaçar, ou o dar-espaço, acontece no duplo movimento de *conceder e dispor*. Mas se o dar-espaço acontece como concessão de lugares, os lugares seriam então determinados por esse espaçar. Mas isso inverteria a relação original entre lugar e espaço, ou seja, que espaços são concedidos por lugares, compreendidos aqui como coisas construídas? O próprio Heidegger se colocou esta questão nos seguintes termos:

A pergunta se impõe: os lugares são primeiramente e apenas resultado e conseqüência do dar-espaço? Ou o dar-espaço recebe o que tem de próprio da vigência dos lugares reunidos? Neste caso, deveríamos procurar o próprio do espaçar na fundação da localidade (*in der Gründung Von Ortschaft*), deveríamos pensar a localidade como o jogo recíproco de lugares.

Deveríamos, em seguida, considerar para quê e como esse jogo recebe da vastidão livre da região a indicação para o mútuo pertencer das coisas. Deveríamos apreender que as coisas são em si mesmas lugares e não apenas pertencem a um lugar.

Neste caso, seríamos forçados, ao longo do tempo, a aceitar um fato estranho: o lugar não se encontra no interior de um espaço dado à maneira do espaço físico-técnico. Ao contrário, é esse que se desdobra a partir da vigência de lugares numa região.

O jogo entrelaçado de arte e espaço deveria ser pensado como experiência de lugar e região. A arte como escultura: nenhuma apropriação do espaço. A escultura não seria uma discussão (*keine Auseinandersetzung*) com o espaço.

A escultura seria a in-corporação de lugares (*die Verkörperung Von Orten*) que, abrindo e guardando uma região, mantém consigo uma liberdade, que concede a cada coisa seu demorar-se e ao homem o habitar em meio às coisas.⁴⁵⁵

Da passagem acima, pode-se depreender que nem os lugares concedem espaços nem o espaço concede lugares. O espaço – que é sempre “dar-espaço” – é determinado não exatamente por lugares, mas recebe o que tem de próprio da reunião de lugares, que Heidegger chama de *incorporação* de lugares. Esta incorporação de lugares dá-se como *localidade*, como “*jogo recíproco de lugares*”, que, por sua vez, recebe da região o “como” do mútuo pertencimento entre as coisas. Em resumo, não são lugares, mas a *in-corporação de lugares* – ou seja, a vigência de uma reunião de lugares – que “determina” o espaço.

As coisas são em si mesmas lugares: esta constatação, que já havia sido enfatizada desde a afirmação do “ser lugar” do cântaro ou da ponte sobre o rio, é pensada agora sob o prisma da obra de arte. Por remeterem a si mesmas e a nada fora delas, elas *in-corporam*

⁴⁵⁵ ED, 208 / EE, pp.102-103, tradução modificada.

lugares. A escultura instala uma localidade, permanecendo como “*um volume acabado*” e em si mesmo. Este ser “*um volume acabado*” da forma esculpida, por outro lado, não a joga em contraposição com o espaço, e não entra em conflito com ele, embora sua superfície expressiva e única se recorte “contra” a ambiência que ao redor dela se instala. Ainda assim, por sua própria natureza, o volume esculpido se impõe como um corpo no espaço.

“*E o que seria do vazio do espaço?*”, se pergunta Heidegger. Mais uma vez, o vazio se faz presente como um fator essencial na questão do espaço, dissociando-se, por completo, de qualquer conotação com “falta” ou “deficiência”. E aqui, vale retornar a um dos seminários de Zollikon, em 1964, quando Heidegger esclarece a diferença entre o *livre* – ou *aberto* – e o *vazio*. “*O vazio é o livre não ocupado*”, diz ele; o livre, ou aberto, é o fundamento do vazio. Não pode haver vazio sem que *antes* se dê o livre. A afirmação de que “*o espaço pode continuar livre mesmo se for ocupado*”⁴⁵⁶ distingue o espaço, em si mesmo, do vazio, remetendo-o ao próprio aberto. Voltando à escultura, assim como o cântaro permitiu a vaza do vinho através de seu vazio, do mesmo modo a escultura encontra no vazio “contra” o qual se recorta o receptáculo para sua instalação de lugares. Em seu jogar com o vazio, ela perfaz seu ser como obra de arte.

E neste sentido, a expressão “*lugar-espaço*” vem confirmar que o lugar, ainda que “*ponta de lança*”, incorporado ou como “*um volume acabado*” está em permanente jogo e unidade com o livre e com o vazio do espaço. Se o cântaro não tivesse seu *espaço* vazio, não seria um cântaro, ou, o que daria no mesmo, não seria um *lugar*. Reciprocamente, o *espaço* vazio só acolhe o vinho graças às paredes e ao fundo do cântaro, que proporcionam um *lugar* para este vazio.

Mas ao finalizar seu ensaio, Heidegger encaminha seu argumento para uma conclusão inesperada, trazendo um novo elemento, que certamente é o mais antigo de todos. Diz ele:

As observações precedentes não nos levam certamente longe o bastante, para mostrarmos de maneira clara e suficiente o próprio da escultura como um gênero das artes plásticas. A escultura: um tornar-se obra que incorpora lugares e com eles abre regiões para uma possível habitação dos homens, uma possível permanência das coisas que os cercam e concernem.

A escultura: incorporação da verdade do ser como obra instauradora de lugares.

⁴⁵⁶ ZO, p.42.

Já uma visão cuidadosa do próprio desta arte nos permite presumir que a verdade, enquanto desvelamento do ser, não se dá apenas nem necessariamente como incorporação.

Goethe diz: “Não é sempre necessário que o verdadeiro adquira corpo, já basta que plane como espírito e provoque harmonia que, como o toque dos sinos, se espraie nos ares, sorrindo em sua gravidade.”⁴⁵⁷

É “o próprio desta arte” da escultura, espacial por excelência, que pode atestar que a verdade não precisa tomar corpo: ela pode planar como vibração sonora no ar. E justamente aqui, na última linha deste último escrito dedicado ao espaço, não mais a forma, mas o som, o toque, o ressoar, no mistério que envolve, em última instância, som e manifestação. E um comentário bastante esclarecedor é feito por Maria Villela-Petit:

No final de *A arte e o espaço*, a referência às artes plásticas é deixada. A compreensão da verdade que revela o espaço na obra de arte pode se fazer sem qualquer suporte, sem qualquer corporificação plástica, e simplesmente flutuar no ar ou vibrar no canto, na voz ou no som de sinos de igreja. Este é o significado da citação de Goethe com a qual esta meditação chega ao fim:

Es ist immer nötig, dass das wahre sich verkörpere; schon genug, wenn es geistig umherschwebt und ubereinstimmung bewirkt, wenn es wie Glockenton ernst-freundlich durch die Lüfte wogt.

Outras passagens de Heidegger deste mesmo período estão de acordo com este dito de Goethe. Assim, por exemplo, encontramos-lo escrevendo em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo o que se apresenta e ausenta.”

Textos como este insistem numa experiência do espaço como a Abertura que é revelada tanto pelo lugar instituído pela obra de arte (cuja superfície vibra ao jogo de luz e sombra) quanto pelo ressoar do som (o sino da igreja, por exemplo) ou a voz. A possibilidade de se pensar a arte sem recorrer à oposição banal entre as artes temporais e as espaciais é aqui sutilmente anunciada, desde que o som ou as vozes requerem esta mesma abertura de espaço que estes, ao mesmo tempo, trazem à luz.⁴⁵⁸

O elemento sonoro impregna a *topologia do ser*. A palavra é seu solo. Sobre esta topologia, ainda há muito para ser dito, mas também o não dito faz parte de sua verdade. Se a idéia de uma topologia é apenas uma imagem poética à qual Heidegger uma vez recorreu

⁴⁵⁷ ED, pp.209-10 / EE, pp.104-105.

⁴⁵⁸ Cf. VILLELA-PETIT, M. – *Heidegger's conception of space*, pp.153-54, minha tradução. As traduções das passagens de Goethe e de Heidegger foram realizadas, respectivamente, por Márcia Sá Cavalcante Schuback, em EE, p.105, e por Ernildo Stein, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, in *Os pensadores*, vol.XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.275.

ou se seu pensamento sobre o ser foi *sempre* uma topologia, ainda que só mais tarde percebida, sobre isto arrisco aqui uma resposta: embora o solo estivesse sempre lá, foi necessário esperar pelo *poetar pensante*, o pensamento que se deixa atravessar pelo canto, para que uma *topologia do ser*, expectante, fizesse ouvir sua voz.

Sobre tudo o que aqui foi colocado, certamente muito deixou de ser dito também pelo próprio Heidegger. Villela-Petit⁴⁵⁹ aponta para o deixar de lado por Heidegger das dimensões sociais e políticas do habitar, para a recusa da experiência das cidades, por sua aberta preferência pelo campo, pela insistente idéia de enraizamento ao solo pátrio.

Mas não devemos perder de vista que tratamos aqui, sobretudo, daquilo acerca do qual Heidegger declarou, no final de seu *Denkweg*: “*pois atrás do espaço, assim, parece, já não existe nada a que pudesse ser conduzido. Diante dele, não existe desvio possível para outra coisa.*” Trata-se assim de um enigma, e que se esconde no que há de mais simples e tangível: no interior de um cântaro, na soleira da porta, nos lugares do mundo. Mas também na dimensão do sagrado, na poesia áspera que brota da parede de Rilke, no interior do coração, no verbo. E se diante de tal enigma não existe desvio possível, resta trilhá-lo, adentrá-lo; com a serenidade que guiou as palavras do filósofo quando disse:

*Quando enigmas se acotovelavam e nenhuma saída se anunciava,
o caminho do campo oferecia boa ajuda: silenciosamente acompanha nossos passos
pela sinuosa vereda, através da amplidão da terra agreste.*

B I B L I O G R A F I A

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.155.

- ARISAKA, Yoko – *On Heidegger's Theory of Space: a Critique of Dreyfus*, in *Inquiry* 38.4, p.455-467. São Francisco: University of San Francisco - Philosophy Department, dezembro de 1995.
- _____, *Spatiality, Temporality, and the Problem of Foundation in Being and Time*, in *Philosophy Today* 40:1, p.36-46, 1996.
- ARISTÓTELES – *Physics*, in *The Works of Aristotle*, vol.1, tradução de W.D. Ross. Londres: William Benton, Publisher, 1977.
- BARASH, Jeffrey Andrew – *Heidegger e o seu século – tempo do ser, tempo da história*, tradução de André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- BERNSTEIN, J.M. – *The Fate of Art – Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BIEMEL, Walter – *Elucidações acerca da Conferência de Heidegger “A Origem da Arte e a Destinação do Pensamento”*, in *O que nos Faz Pensar*, n.10, vol.2. Rio de Janeiro: publicação do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, 1996.
- CASEY, Edward S. – *The fate of place – a philosophical history*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- _____, *Getting Back into Place – Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Indianapolis: Indiana university Press, 1993.
- _____, *Smooth Spaces and Rough-edged Places: the Hidden History of Place*, in *Review of Merbaphysics*, 51, pp.267-96, 1997.
- CAVALCANTE, Marcia de Sá – *O espaço-entre poesia e pensamento*, Teses / Dissertações. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas - Instituto de Letras e Artes, 1986.
- CLARK, Timothy – *Martin Heidegger*. Londres: Routledge, 2002.
- CORNFORD, Francis M.D. – *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianápolis: Bobbs-Merrill.
- CROWELL, Steven Galt – *Husserl, Heidegger, and the space of meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- DREYFUS, Hubert L. – *Being-in-the-world – A Commentary on Heidegger's Being and Time*,

- Division 1*. Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- _____, *Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, organizado por Charles B. Grignon. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Sobre a Obra de Arte como Acontecimento de Verdade*, in *O que nos faz Pensar*, n.13. Rio de Janeiro: publicação do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 1999.
- _____, *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy: An Overview*, tese de doutorado apresentada em Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 1993.
- EAGLETON, Terry – *A Ideologia da Estética*, tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FEHÉR, István M. – *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers*, in *Reading Heidegger from the Start*, editado por Theodore Kisiel e John van Buren, p.73-89, SUNY Series in Contemporary Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994.
- FIGURELLI, Roberto – *A Origem da Obra de Arte Segundo M. Heidegger*, in *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc.109, 1978.
- FINEBERG, Jonathan – *Art since 1940: Strategies of Being*. Londres: Laurence King Publishing, 1995.
- FRANK, Didier – *Heidegger e o Problema do Espaço*, tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg – *Heidegger's Ways*, tradução de John W. Stanley. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____, *Literature and Philosophy in Dialogue – Essays in German Literary Theory by Hans-Georg Gadamer*, tradução de Robert H. Paslick. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____, *Martin Heidegger's One Path*, tradução de Christopher Smith, in *Reading Heidegger from the Start*, editado por Theodore Kisiel e John van Buren, p.19-34, SUNY Series in Contemporary Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____, *Idea and Reality in Plato's Timaeus*, in *Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical*

- Studies on Plato*, tradução de P. Christopher Smith. New Heavens: Yale University Press, 1980.
- GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira – *O belo o destino: uma introdução à Filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HAAR, Michel – *The Song of the Earth*, tradução de Reginald Lilly. Indianápolis: Indiana University Press, 1993.
- _____, *A Obra de Arte – Ensaio sobre a Ontologia das Obras*, tradução de Maria Helena Kühner, Coleção Enfoques – Filosofia. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- HEGEL, G.W.F. – *Cursos de Estética*, tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.
- HEIDEGGER, Martin – *Ontologie – hermeneutik der faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____, *Ontología – hermenéutica de la facticidad*, tradução de Jaime Aspiunza. Madri: Alianza Editorial, 1999.
- _____, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____, *History of the Concept of Time*, tradução de Theodore Kisiel. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.
- _____, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1957.
- _____, *Ser e Tempo*, parte I, tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- _____, *Ser e Tempo*, parte II, tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- _____, *Being and Time*, tradução de John Macquarrie & Edward Robinson. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1962.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____, *The Basic Problems of Phenomenology*, tradução de Albert Hofstadter. Indianápolis: Indiana University Press, 1988.
- _____, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

- _____, *Introdução à Metafísica*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1999.
- _____, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Pilipp Reclam Jun.
- _____, *A Origem da Obra de Arte*, tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____, *Aus der Erfahrung des Denkens – 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 19754.
- _____, *Ensaaios e conferências*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____, *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1975.
- _____, *A caminho da linguagem*, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- _____, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____, *Sobre o “Humanismo”*, in *Os Pensadores*, vol. XLV, tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Abril Cultural, 1973
- _____, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Caminhos de Floresta*, vários tradutores, sob a coordenação de Irene Borges Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____, *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____, *Heráclito*, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____, *L’Art et l’Espace*, in *Questions III-IV*. Paris : Gallimard, 1996.
- _____, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Seminários de Zollikon*, tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

- HESÍODO – *Teogonia*, tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf / Editores, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich – *Reflexões*, tradução de Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- INWOOD, Michael – *Dicionário Heidegger*, tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.
- _____, *Heidegger*, tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KING, Magda – *A Guide to Heidegger's 'Being and Time'*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2001.
- KISIEL, Theodore – *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- KOCKELMANS, Joseph J. – *Heidegger on art and art Works*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- LACOSTE, Jean – *A Filosofia da Arte*, tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.
- LAFONT, Cristina – *Heidegger, language and world – disclosure*, tradução de Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LAO TSÉ – *Tao Te King*, tradução de Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 1988.
- MALPAS, Jeff – *Place and Experience: a Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____, *Donald Davidson and The Mirror of Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____, *Uncovering the Space of Disclosedness: Heidegger, Technology, and the Problem of Spatiality in "Being and Time"*, in *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, volume 1, editado por Mark A. Warthall e Jeff Malpas. Massachusetts: The MIT Press, 2000.
- MILET, Jean-Philippe – *Horizon et contrée chez Heidegger*, in *Archives de Philosophie* 59, p.577-606. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996.
- MURALT, André de – *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*, tradução de Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

- NUNES, Benedito – *Passagem para o Poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1986.
- _____, *Hermenêutica e Poesia – O Pensamento Poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____, *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.
- PASQUA, Hervé – *Introdução à leitura de Sr e Tempo de Martin Heidegger*, tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- PETERS, F.E. – *Termos Filosóficos Gregos – um Léxico Histórico*, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PÖGGLER, Otto – *A via do pensamento de Martin Heidegger*, tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____, *Metaphysics and the Topology of Being*, in *Heidegger – the man and the thinker*, organizado por Thomas Sheehan. Chicago: Precedent Publishing, Inc, 1981.
- _____, *Destruction and Moment*, tradução de Daniel Magurshak, in *Reading Heidegger from the Start*, editado por Theodore Kisiel e John van Buren, p.137-156, SUNY Series in Contemporary Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994.
- POLT, Richard – *Heidegger – an introduction*. Londres; UCL Press Limited, 1999.
- QUINTÁS, Afonso L. – *Três exemplos de realidade relacional: um quadro de Van Gogh, um templo, um jarro – Análise de Textos Heideggerianos*, in *Estética*, Coleção Introduções e Conceitos. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- RICHARDSON, William J. – *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. Haia: Martinus Nijhoff, 1967.
- RILKE, Rainer Maria – *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*, tradução de Lya Luft. São Paulo: Editora Mandarin, 1996.
- _____, *Sonetos a Orfeu & Elegias de Duíno*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- _____, *As Rosas*, tradução de Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002.
- SAFRANSKI, Rüdiger – *Heidegger: um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*, tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

- STEIN, Ernildo – *Compreensão e Finitude – Estrutura e Movimento na Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.
- _____, *A questão do método na filosofia – Um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
- _____, *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1988.
- _____, *Seminário sobre a verdade – Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1993.
- _____, *Pensar é pensar a diferença – Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.
- STEINGERWALD, Joan – *The Cultural Enframing of Nature: Environmental Histories during the Early German Romantic Period*, in *Environment and History*, vol.6, n.4. Cambridge: The White Horse Press, 2000.
- STRÖKER, Elisabeth – *Investigations in Philosophy of Space*, traduzido por Algis Mickunas. Athens: Ohio University Press, 1987.
- TAMINIAUX, Jacques – *Heidegger and the project of fundamental ontology*, tradução de Michael Gendre. Albany: State University of New York, 1991.
- _____, *Poetics, speculation, and judgment: the shadow of the work of art from Kant to phenomenology*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- VALLEGA-NEU, Daniella – *Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy’ – an introduction*. Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- _____, *Companion to Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy’*, organizado juntamente com Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm e Alejandro Vallega-Neu. Indianápolis: Indiana University Press, 2001.
- VATTIMO, Gianni – *O Fim da Modernidade – Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna*, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____, *Introdução a Heidegger*, tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VILLELA-PETIT, Maria – *Heidegger’s conception of space*, in *Critical Heidegger*, editado por Christopher Macann. Londres: Routledge, 1996.
- VAN GOGH, Vincent – *Cartas a Theo*, coleção *Rebeldes e Malditos*, tradução de Pierre Ruprecht. São Paulo: L&PM Editores S.A., 1986.

YOUNG, Julian – *What is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, in *Heidegger, Authenticity, and Modernity – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, volume 1, editado por Mark A. Wrathall e Jeff Malpas. Massachusetts: The MIT Press, 2000.

_____, *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ZIAREK, Krzysztof – *Inflected language: toward a hermeneutics of nearness – Heidegger, Lévinas, Stevens, Celan*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994.

ZIMMERMAN, Michael E. – *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, in *Environmental Ethics*, n.5, 1983b.

A N E X O 1

A Parede de Rilke

Acreditarão que há casas assim? Não, dirão que minto. Dessa vez é verdade; não omiti nem tampouco acrescentei nada. Todos sabem que sou pobre. Sabem. Casas? Mas, para ser exato, casas que já não estavam ali. Casas que tinham sido demolidas de cima a baixo. O que restava eram as outras casas, aquelas que se haviam apoiado às primeiras, as altas casas vizinhas. Obviamente corriam perigo de ruir desde que lhes tinham retirado tudo que havia dos lados; pois toda uma armação de longos postes pintados de piche enfiava-se, oblíqua, entre o solo entulhado de escombros e a parede nua. Não sei se já disse que é dessa parede que estou falando. Não era, porém, exatamente a primeira parede das casas subsistentes (como se poderia supor), e sim a última daquelas que não mais existiam. Via-se seu lado de dentro. Viam-se, nos diversos andares, paredes de quartos onde ainda se grudava o papel de parede, aqui e ali o início de um soalho ou de um teto. Ao lado das paredes dos quartos, o muro inteiro ainda mostrava um espaço branco-sujo, por onde se insinuava, em espirais vermiculares que pareciam servir a alguma digestão indizivelmente repugnante, o encanamento exposto e enferrujado do esgoto. Havia rastros cinzentos e empoeirados dos caminhos por onde seguia o gás de iluminação na beirada dos tetos; dobravam aqui e ali inesperadamente, enfiavam-se na parede colorida, por um furo negro aberto sem piedade. Contudo, o inesquecível eram as paredes em si. A obstinada vida desses quartos não se deixara aniquilar. Ainda estava ali, prendia-se aos pregos restantes, estacionava num palmo de soalho, acocorava-se debaixo dos cantos onde sobrava um pouco de intimidade. Podia-se observá-la nas cores que ela modificara lentamente, ano após ano: o azul num verde mofado, o verde em cinza, e o amarelo num branco fatigado e rançoso, que apodrece. Essa vida estava também nos lugares mais recentes, conservados atrás de espelhos, quadros e armários, pois desenhara seus contornos e os retocara, e deixara suas teias de aranha e seu pó mesmo nestes redutos escondidos, agora expostos. Estava em cada pedaço de reboco caído, nas bolhas que a umidade fizera inflar na barra do papel de parede, oscilava nos farrapos arrancados e suave nas manchas podres, que existiam desde sempre. E dessas paredes, outrora azuis, verdes e amarelas, emolduradas pelas fendas das paredes divisórias desmoronadas, erguia-se o halo dessa vida, um halo obstinado, pesado, sufocante, que nenhum vento dissolvera ainda. Ali se demoravam os meios-dias e as doenças e as exalações e o fumo de muitos anos, e o suor que irrompe sob as axilas deixando as roupas pesadas e o travo amargo nas bocas e cheiro de cachaça ordinária nos pés imundos. Ali pairava a acidez da urina e o ardor da fuligem, o vapor cinzento de batatas e o denso mau cheiro escorregadio de gordura velha. O doce e longo odor de bebês mal cuidados estava ali, o cheiro de medo das crianças que têm de ir ao colégio, a sombria umidade das camas de jovens púberes. E a tudo isso juntara-se muita coisa vinda de baixo, do abismo da rua esfumaçada, e coisas que tinham escorrido de cima com a chuva, que jamais tomba limpa sobre as cidades. Muitas haviam sido acrescentadas pelos ventos domésticos, mansos fracos, que permanecem sempre na mesma rua; e outras ainda, de origem ignorada. Eu disse que haviam demolido todas as paredes, menos essa última? Pois é dessa que estou sempre falando. Pensarão que fiquei diante dela longo tempo; mas juro que comecei a correr tão logo a reconheci. Pois o terrível é que eu a reconheci. Reconheço bem tudo que está ali; é por isso que tudo entra de imediato em mim: como se estivesse em sua própria casa dentro de mim.

A N E X O 2

O primeiro coro da “Antígona”, de Sófocles

Muitas são as coisas estranhas, nada, porém,
há de mais estranho que o homem.
Parte sobre as espumas da préia-mar
no meio da tempestade do inverno sulino
e cruza as montanhas de vagas, que abrem abismos de raiva.
Extenua a infatigabilidade da indestrutível,
da mais sublime das deusas, a Terra,
revolvendo-a ano após ano,
arrastando com cavalos para lá e para cá os arados.
Sempre astuto, o homem
enreda o bando dos pássaros em revoada
e caça os animais da selva e os agitados moradores do mar.
Com astúcia domina o animal, que pernoita e anda pelos montes,
subjuga o dorso de ásperas crinas do corsel
e põe o jugo das cangas de madeira ao touro não domesticado.
A si mesmo encontrou tanto no soar da palavra
e na compreensão, que, com a rapidez do vento, tudo abarca,
como no denodo, com que domina as cidades.
Igualmente pensou, como escapar aos dardos do clima bem como
às inclemências do frio.
Pondo-se a caminho em toda parte, desprovido da experiência
e em aporia, chega ele ao Nada.
A morte é a única agressão, de que não se pode defender
por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se habilmente
às penas da enfermidade.
Garboso muito embora, porque domina, mais do que o esperado,
a habilidade inventiva, cai muitas vezes até na perversidade,
outras saem-lhe bem nobres empresas.
Por entre as leis da terra e a com-juntura ex-conjurada pelos
deuses anda ele. Ao sobrepujar o lugar, o perde, a audácia
o faz favorecer o não-ser contra o ser.
Aquele, que põe isso em obras,
não se torne familiar de minha lareira
nem tão pouco o meu saber compartilhe comigo o seu desviar-se.

Esta tradução encontra-se na edição brasileira de *Introdução à Metafísica*, pp.170-171.

A N E X O 3

A Oitava Elegia de Duíno

De Rainer-Maria Rilke

Para Rudolf Kassner

Com todos os olhos a Criatura
vê o Aberto. Só os nossos parecem
invertidos e todos dispostos ao redor,
como armadilha, em torno de sua livre saída.
O que está fora, apenas sabemos pela
fisionomia do animal; pois até a criança pequena
nós invertemos, obrigando a olhar para trás
a configuração das formas e não o Aberto, tão
profundo no semblante do animal. Livre da morte.
Apenas nós a vemos; o animal livre
tem o ocaso sempre atrás de si
e deus diante de si e, quando parte, parte
rumo à eternidade, como as fontes correm.
Nunca temos diante de nós o espaço puro, nem mesmo
um único dia, para onde as flores desabrocham sem fim.
Sempre é o mundo e nunca o em-parte-alguma, sem nada:
o puro, o inesperado, que se respira e
sabe infinito, sem cobiça. Nele, enquanto criança,
um se perde em silêncio e é
sacudido. Ou um outro morre e é.
Pois perto da morte já não se vê a morte,
olha-se fixamente para fora, talvez com um grande olhar animal.

Os amantes, não fosse o outro que
ofusca a vista, estão perto e surpreendem...
Como por descuido se dá um desvelamento,
atrás do outro... Mas por sobre ele
ninguém passa, e de novo se faz mundo.
Voltados sempre p'ra a criação, vemos
nela apenas os reflexos do livre,
por nós obscurecidos. Ou então que, tranqüilamente,
através de nós, um animal silencioso levanta a vista.
Chama-se destino: contrapor-se
e nada mais do que isso, e sempre contrapor-se.

Tivesse o mesmo saber do animal, que, seguro de si,
nos arrasta em outra direção – nos esgarçaria
em seu transformar-se. Na verdade o ser lhe é
sem fim, sem limites, sem visão
de seu estado, puramente Omo seu horizonte.
E onde vemos o futuro, ele vê tudo.
Ele vê tudo salvo para sempre.

No entanto, no animal vigilante e quente, existe
o peso e a preocupação de uma grande melancolia.
Pois sempre lhe é dado também o que muitas vezes
nos domina, – a recordação,
como se já tivesse estado mais próximo,
mais fiel e de contacto infinitamente terno,
aquilo a que se tende Aqui tudo é distância,
lá é respiração. Depois da primeira pátria,
a segunda é ambígua e entregue aos ventos.
Felicidade da pequena criatura,
que sempre permanece no seio que a gerou;
alegria da moscas, que no interior ainda pululam
mesmo à hora do casamento: pois o seu seio é tudo.
Ele vê a meia segurança do pássaro,
que, pela origem, quase sabe de ambas as coisas,
como se fosse a alma dos etruscos,
saída do morto que o espaço acolheu,
mas, tendo como cobertura uma figura em repouso.
E como é perturbado quem, tendo vindo de um seio,
deve voar. Espantado consigo mesmo,
o ar vibra através de tudo, como se uma rachadura
riscasse uma xícara. Assim o rastro
do morcego rasga a porcelana da tarde.

E nós: espectadores, sempre, por toda parte,
voltados para tudo, menos para fora!
Saturados. Ordenamos. Tudo se fragmenta.
Ordenamos de novo e nós mesmos é que nos fragmentamos.

Quem nos torceu assim para
estarmos, em tudo que fazemos,
na atitude de quem
parte? Daquele que,
na última colina, ao se mostrar,
pela última vez, todo o vale, volta-se, pára e demora –,
é assim que vivemos, sempre nos despedindo.