

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

LILIAN PEREIRA CANÁRIO

O LUGAR DO ESPAÇO EM *SER E TEMPO*

Salvador
2005

LILIAN PEREIRA CANÁRIO

O LUGAR DO ESPAÇO EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Acylene Maria Cabral Ferreira

Salvador
2005

C213 Canário, Lilian Pereira

O lugar do espaço em ser e tempo / Lilian Pereira Canário. – Salvador, 2005.
f.

Orientadora : Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

1. Espaço - Filosofia 2. Lugar – Filosofia 3. Região. 4. Heidegger, Martin – 1889-1976 – Ser e Tempo. I. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
II. Título.

CDD – 114

TERMO DE APROVAÇÃO

LILIAN PEREIRA CANÁRIO

O LUGAR DO ESPAÇO EM *SER E TEMPO*

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA) - Orientadora

Fernando Mendes Pessoa (UFES)

Miriam Cristina Marcílio Rabelo (UFBA)

Salvador, de de 2005

Para Sofia

AGRADECIMENTOS

Agradeço, especialmente, a Acylene, pela orientação - no melhor sentido que essa função pode ter; aos meus colegas do grupo de estudos em Heidegger (UFBA), pelo estímulo às reflexões; a CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa que muito contribuiu para a minha dedicação ao mestrado; e a todos que direta ou indiretamente participaram desse percurso.

Caeiro protestou:

“(...) V. diz que eles dizem que o espaço é infinito. Onde é que eles viram isso no espaço?”

E eu, desnortado. “Mas V. não concebe o espaço como infinito? V. não pode conceber o espaço como infinito?”

“Homem”, disse eu, “suponha um espaço. Para além desse espaço há mais espaço, para além desse mais, e mais, e mais... Não acaba...”

“Por quê?” disse o meu mestre Caeiro.

Fiquei num terremoto mental. “Suponha que acaba”, gritei. “O que há depois?”

“Se acaba, depois não há nada”, respondeu.

Este gênero de argumentação, cumulativamente infantil, feminina, e portanto irresponsável, atou-me o cérebro durante uns momentos.

“Mas V. concebe isso?” deixei cair por fim.

“Se concebo o quê? Uma coisa ter limites? Pudera! O que não tem limites não existe”.

Álvaro de Campos

*Notas para a recordação do meu mestre Caeiro
(Fernando Pessoa)*

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é delinear o estatuto do espaço na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. A partir da discussão sobre a *mundanidade do mundo*, o espaço é apresentado em seu aspecto de referencialidade conjuntural, sendo caracterizado como um constitutivo da estrutura da pre-sença, na medida em que esta espacializa em seu encontro com o ente intramundano. Em seguida, os existenciais constitutivos da pre-sença definidos como: *compreensão*, *disposição* e *discurso*, são interpretados a partir da espacialidade originária do *ser-em*. A investigação se desdobra no sentido de aproximar a noção de espaço da noção de *abertura*. Tal aproximação, embora não realizada explicitamente por Heidegger, insinua-se no percurso de *Ser e Tempo*. O trabalho procura estabelecer um nexos entre os vários momentos da analítica existencial em que o espaço pode, então, ser admitido em sua originariedade, aspecto que só em obras mais tardias vem a ser explicitado por Heidegger.

Palavras-chave: espaço, espacialidade, distanciamento/proximidade, lugar, região, abertura.

ABSTRACT

The present dissertation aims to outline the role of space in Martin Heidegger's *Being and Time*. Taking as point of departure a discussion of the worldhood of the world, space is presented in terms of referentiality and involvement. It is characterized as constitutive of the structure of Dasein, insofar as Dasein spatializes itself in its encounters with entities within-the-world. Next the existentials that are constitutive of Dasein – understanding, state of mind and discourse – are interpreted from the perspective of the originary spatiality of Being-in. The investigation then moves to relate the notion of space to that of disclosedness. Though not explicitly formulated by Heidegger this relation is suggested in the development of the argument of *Being and Time*. The dissertation seeks to establish a link between the various moments of the existential analytic in which space can be recognized in its originary character, a point which is only explicitly stated by Heidegger in his late work.

Key words: space, spatiality, de-severance/closeness, place, region, disclosedness

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

2 O ESPAÇO EM SUA ORIGEM – A ESPACIALIDADE

2.1 O mundo como ocupação

2.2 Pre-sença e espaço: espacialidade como encontrar-se

3 O CARÁTER EXISTENCIAL DO ESPAÇO

3.1 A espacialidade do ser-em

3.2 Compreensão e discurso: a espacialidade da articulação

3.3 Disposição e espaço

4 OS CAMINHOS DO ESPAÇO

4.1 Da espacialidade à abertura

4.2 Espaço, tempo: o jogo do mundo

5 CONCLUSÃO

6 REFERÊNCIAS

1 INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado tem por tema a noção de *espacialidade* em Heidegger, sobretudo em *Ser e Tempo*, considerada uma das obras de maior repercussão da filosofia contemporânea. A importância da temática suscita, minimamente, duas direções: a relevância na própria obra e a relevância no campo da filosofia em geral. Partindo dessa última, tem-se que, o tema “espaço” constitui capítulo de uma discussão mais abrangente da filosofia sobre o estatuto da realidade, o que a princípio já poderia respaldar uma investigação. Além disso, a delimitação da ontologia do espaço apresenta dificuldades que persistem e continuam configurando-o como um significativo objeto de estudo.

Ao desenvolver sua reflexão sobre a espacialidade, Heidegger tem por referências principais as concepções de espaço em Descartes e em Kant. Contudo, uma simples consulta ao verbete “espaço” nos dicionários de filosofia revela que a contenda sobre a temática vem desde os gregos, onde se pode ver, *grosso modo*, que Platão e Aristóteles forneceram as “bases” para as teorizações futuras. Platão definiu espaço como matéria, no sentido de receptáculo para os objetos em movimento. Em Aristóteles já se coloca o problema da impossibilidade de classificá-lo como *forma* ou *matéria*, levando-o a sugerir a noção de *limite* para definir a natureza do espaço, reunindo assim aspectos formais e materiais. Porém, a dificuldade permaneceu e manteve-se oscilante entre as posturas platônica e aristotélica. A concepção cartesiana retoma Platão, identifica espaço com extensão (comprimento, largura e profundidade) e eleva-o à condição de substância. Desde então, surgiram algumas teorizações discordantes, entre as quais Heidegger destaca a de Kant que postula o espaço como forma *a priori* da sensibilidade, ou seja, condição de possibilidade da experiência. O espaço kantiano é

tido como intuição pura que não se confunde com um conceito empírico extraído de experiências externas (cf. CAYGILL, 2000, p. 118). Pode-se dizer, portanto, tratar-se do espaço subjetivo, previamente dado a toda experiência.

Heidegger, então, apresenta o tema do espaço contrapondo-se tanto a Descartes quanto a Kant, oferecendo uma alternativa que diz que, originariamente, nem o espaço pertence ao sujeito e nem tampouco o mundo está no espaço. Para o autor, abordar a questão do espaço envolve uma compreensão de *mundo*, a saber, uma ontologia do mundo que seja desveladora do seu aspecto fundamentalmente constitutivo de “homem” – de *pre-sença*¹ - em sua estrutura ser-no-mundo:

Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra *também* um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da pre-sença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo. (ST², parte I, p.163).

Nesse sentido, uma análise mais aprofundada do que está contido nessa afirmação e dos seus desdobramentos, revela uma abertura de possibilidades de reflexão sobre o tema que aqui será abordado no intuito de elucidar a constituição da noção heideggeriana de espacialidade. Diz Heidegger em *Ser e Tempo*: “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se à um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem

¹ Do original, *Dasein*. Termo sugerido na tradução brasileira de *Ser e Tempo*, realizada por Márcia de Sá Cavalcante.

² As iniciais ST serão utilizadas em todo o texto nas referências de citações à tradução brasileira da obra *Ser e Tempo*.

esta constituição”. (ST, parte I, p. 90). Sendo mundo um dos momentos estruturais e tendo o espaço como seu constitutivo, no sentido já declarado, abordar essa temática implica numa constante remissão à totalidade da estrutura e ao imbricamento da espacialidade com os existenciais que configuram a unidade ser-no-mundo.

Assim, inserindo-se nessa circularidade inevitável do pensamento heideggeriano que revela a condição essencial de realização de qualquer interpretação por fundar-se existencialmente na estrutura compreensiva da pre-sença, a pesquisa aqui apresentada tem por principal finalidade o delineamento do estatuto do espaço em *Ser e Tempo*, sobretudo a partir da sua implicação com os existenciais da disposição, compreensão e discurso, e ainda do desdobramento da noção de espacialidade em direção à noção de abertura. Esta, embora mais intensamente explicitada em obras posteriores de Heidegger, já se mostra passível de discussão em *Ser e Tempo*. Atendendo a tais objetivos, o texto apresenta um percurso no qual o primeiro capítulo trata principalmente da noção de mundo em *Ser e Tempo*, uma vez que é a partir da ontologia de mundo que Heidegger introduz a questão do espaço. Nesse capítulo também é explicitada a espacialidade conforme o modo desenvolvido por Heidegger nos parágrafos da obra referentes a este tema.

O segundo capítulo visa apresentar a espacialidade em seu caráter *existencial*. Tal equiparação, embora não claramente explicitada em *Ser e Tempo*, pode ser sugerida através de algumas aproximações com os demais existenciais propostos por Heidegger ao investigar a pre-sença em sua constituição ontológica privilegiada. São os existenciais que constituem pre-sença em sua estrutura ser-no-mundo. Nesse sentido, são a abertura de pre-sença a mundo, ao tempo em que também são o que possibilita a descoberta de mundo por pre-sença.

No terceiro capítulo, algumas considerações serão feitas no sentido de destacar a relevância e a disseminação da noção de espaço em *Ser e Tempo*. Para tanto, alguns momentos em que Heidegger trata desta noção, sobretudo fora dos parágrafos específicos, serão analisados, especialmente no que se refere à redução da espacialidade à temporalidade. A espacialidade será, então, aproximada da noção de abertura. Assim, cumpre-se o propósito de delinear o estatuto do espaço em *Ser e Tempo*, obra fundamental para a compreensão do pensamento heideggeriano.

2 O ESPAÇO EM SUA ORIGEM – A ESPACIALIDADE

2.1 O mundo como ocupação

“O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo” (ST, parte I, p.163).

A afirmação acima explicita a necessidade de adentrar-se no conceito de mundo para uma apreensão do espaço originário, conforme o pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*. Dizer que o espaço só pode ser concebido a partir do mundo, certamente soa estranho à tradicional concepção de que há um espaço onde está o mundo. De acordo com essa tradição, o espaço seria a condição para que mundo ocorra nele - dentro dele. Ainda que não seja a única, é principalmente contra essa concepção que Heidegger desenvolve a sua noção de espaço e de mundo, visto que, tal modo de concepção do espaço como continente, vazio a ser preenchido, pura extensão, apresenta em seu esteio a noção de mundo como conjunto de coisas, de objetos ou a ‘natureza’ em sua totalidade. O próprio mundo, nesse caso, é tido como matéria e como algo que pode ser dimensionado matematicamente; nesse caso, mundo é espaço, sendo este concebido como pura extensão. Descartes, principal expoente dessa concepção que caracteriza a modernidade, postula que o espaço enquanto *extensio* é a substância do mundo. A ontologia cartesiana de mundo é brevemente analisada e criticada em *Ser e Tempo* por constituir-se em uma contraposição à interpretação de mundo apresentada por Heidegger nessa obra (cf. ST, parte I, pp.134-148). Segundo a análise deste autor, o ‘mundo’ cartesiano é composto pela totalidade das coisas que são concebidas como entes que estão aí, *simplesmente dados*, passíveis de serem conhecidos através do intelecto, quais sejam: os objetos, a natureza, e mesmo o homem enquanto coisa corpórea. Nessa concepção, o ente, ou seja, o ‘mundo’, é compreendido como objeto cognoscível e a sua substância, no caso, a

extensio, é assim designada por ser o que permanece constante, o que não varia. Permanecendo constante, é o conhecimento matemático - tomado aqui como o conhecimento mais rigoroso - que pode, assim, ter acesso ao ente em seu ser. Descartes considera que só a razão, i.é, mais especificamente o raciocínio do tipo físico-matemático, pode apreender o ser da “coisa” mundo, uma vez que os sentidos, a sensibilidade, são fonte de enganos e apenas mostram aspectos variáveis que não permitem conhecer verdadeiramente o ente - o que quer dizer conhecer o ser desse ente. Para que se tenha a posse do ser do ente, segundo Descartes, é preciso descrevê-lo enquanto algo que permanece e que, portanto, pode ser apreendido através do conhecimento matemático.

Na história da filosofia, Heidegger vai apontar que a alternativa a esse modo de concepção caracteristicamente cartesiana, verifica-se sobretudo na noção kantiana de espaço como intuição *a priori* pura. Em tal perspectiva, o espaço é concebido como uma condição prévia do homem - sujeito do conhecimento - em sua relação com o mundo. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant define o espaço como “a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa”. (KANT *apud* CAYGILL, 2000, p.122). Aqui também é importante observar a noção kantiana de mundo que será abordada por Heidegger em seu texto *Sobre a essência do fundamento*, de 1929. O modo como Kant desenvolve a noção de mundo, segundo Heidegger, mantém tanto uma ligação com a metafísica tradicional, na medida em que admite mundo como a totalidade do conjunto das coisas existentes - ainda que, no caso, como a totalidade dos fenômenos -, como também revela uma transformação, no sentido de apresentar algo de original em sua interpretação que se distingue do que até então foi dito sobre mundo(cf. HEIDEGGER, 1989, p.102). A originalidade dessa interpretação se dá na medida em que, para além (ou aquém) da noção de mundo como totalidade dos fenômenos, Kant vai ressaltar o conceito de mundo em sua significação existencial. A interpretação

ontológica do mundo, aqui, refuta a noção de mundo como encadeamento de coisas. Mundo ultrapassa os fenômenos, transcende-os, é a síntese da totalidade desses fenômenos e, ao mesmo tempo, refere-se a eles, constituindo-os. Sendo o mundo aquilo que é vivenciado pelo homem, este deve ser o principal objeto do conhecimento. E desse modo, conhecimento do homem é já conhecimento do mundo. Assim, em Kant, mundo vai significar antes a existência do homem em seu convívio histórico, do que o meio onde vive um indivíduo biológico, espécie, ser vivo. Mundo é tido, dessa forma, como região ontológica que designa a comunidade dos homens, em oposição à simples totalidade das coisas da natureza (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 104). Embora Heidegger reconheça e, em certa medida, se aproprie dessa consideração pelo significado existencial do conceito de mundo em sua própria investigação, ele vai posicionar-se claramente em desacordo ao modo kantiano de conceber mundo. Tal desacordo deve-se fundamentalmente à adesão de Kant a uma descrição antropológica como o conhecimento possível sobre o homem, restringindo assim o aspecto existencial a uma análise ôntica do homem. Heidegger vai apontar que Kant se furta à realizar uma analítica existencial, ou seja, uma ontologia do homem, propriamente. Mas a discordância deve-se também a um sentido ambíguo presente no transcendental kantiano, já que, além de significar a síntese da totalidade dos fenômenos que se referencia aos próprios fenômenos, é ainda concebido como algo que sobrevoa a experiência, como um “ponto de vista”. Desse modo, a alternativa kantiana acaba por configurar um idealismo fundado numa subjetividade. E nesse âmbito, o espaço, assim como o tempo, é então designado como uma das condições *a priori* do “sujeito” para o conhecimento do mundo.

Assim ficam, *grosso modo*, caracterizadas duas vertentes que tem como principais expoentes Descartes e Kant, e onde se movem tradicionalmente os conceitos de espaço e de mundo que serão tomados por Heidegger como contrapontos para a sua própria discussão acerca de tais

conceitos. De um lado, o idealismo kantiano que acaba por desembocar num subjetivismo, e de outro a postura herdeira do realismo, que pode ser identificada com o objetivismo cartesiano, ainda que também este fundado numa subjetividade que se evidencia com a aceção de sujeito do conhecimento. Heidegger desenvolve a sua ontologia - do espaço e do mundo - com o intuito de se afastar dessas duas tendências – faces de uma mesma moeda - pois que, entre outros equívocos, elas mantêm e corroboram o esquema da dualidade sujeito/objeto. Homem e mundo, correspondendo respectivamente a sujeito e objeto, são aí meramente compreendidos como entes que se relacionam e tal configuração não encontra lugar na ontologia heideggeriana. Para Heidegger, especificar como o homem apreende mundo e se apropria dele, no sentido de objetivá-lo, está longe do que seria uma investigação realmente filosófica que tenha por intuito fazer emergir a questão do ser, do sentido do ser. Segundo o autor, o que a filosofia fez, até então, foi tomar o ser pelo ente, atribuindo ao primeiro aspectos que são próprios ao segundo. Heidegger chama de “entificação do ser” ou “esquecimento do ser” esse caminho trilhado pela metafísica. O ser é considerado uma evidência, a ponto de ser definido como um ente. Para o autor, uma filosofia que tenha como pressuposto homem e mundo como dois entes que estão aí, simplesmente dados, passa ao largo da compreensão da unidade estrutural originária na qual se constituem ontologicamente homem e mundo; e isso já se apresenta como um desvio da questão do ser, propriamente, já que este, tomado como evidência, acaba sendo compreendido a partir do carácter que é próprio do modo de ser de um certo tipo de ente – o ser simplesmente dado em sua constância e imutabilidade. Como forma de se evitar tal desvio, Heidegger fala sobre a necessidade de se seguir o *fio condutor da questão do ser*, que diz respeito a *sentir a pressão* dos próprios fenômenos, ou seja, deixar ser o ente para que ele se mostre em seu ser. Neste sentido, tomar como originária a inteligência, o conhecimento cognitivo do homem acerca do mundo através da razão, traz implícita a concepção de homem e de mundo como entes que estão aí,

simplesmente dados e que então se vinculam, graças a uma capacidade ‘extra’ do ente que é o homem. Esse, para Heidegger, é um modo possível, porém não originário, da ligação homem/mundo e, por isso, não caracteriza ontologicamente a estrutura do fenômeno da existência. O desvio apontado na concepção tradicional se dá pelo fato de se tentar juntar, reunir, algo que originariamente se apresenta como uma unidade - no sentido de uma ligação indeslindável que vai além de uma mera junção de elementos nos quais pudesse ser desmembrada. Assim, o ‘antídoto’ para evitar tal desvio deve ser o voltar-se para o modo como os fenômenos se dão, para o que se mostra e, principalmente, como se mostra. Com isso tem-se que, fenomenologicamente, homem e mundo não são dados como dois entes que, em determinados momentos, estabelecem uma relação. Eles perfazem uma unidade. Tendo em vista tal imbricação constitutiva, é necessário tomar em conta que empreender uma investigação cujo horizonte é uma ontologia fundamental, como quer Heidegger, deve ter por ponto de partida a apreensão de que homem e mundo, embora não se confundam, constituem uma unidade e não há como conceber um sem o outro. Trata-se, então, de atentar para a estruturação dessa unidade.

Para Heidegger, é preciso recuar e entender que a cisão entre homem/mundo, sujeito/objeto é algo que se apresenta como um desvio, uma possibilidade, um *modo deficiente* da condição originária que revela a unidade homem/mundo. É em função disso que o autor apresenta, em *Ser e Tempo*, a estrutura *ser-no-mundo* como ponto de partida da investigação sobre o sentido do ser. É a partir da compreensão dessa estrutura e dos seus desdobramentos que será possível assimilar o que é mundo e o que é espaço para Heidegger.

Embora Kant, e mesmo Husserl, sejam pensadores aos quais Heidegger deve alguns aspectos da sua filosofia, ele demarca um distanciamento de ambos a partir da noção da estrutura ser-

no-mundo. Principalmente porque a *pre-sença* (*Dasein*) – designação heideggeriana para “homem” - não simplesmente fornece significado a mundo, como se estivesse lhe atribuindo um sentido segundo a sua “consciência”. Tal concepção daria a idéia de que o “eu” de um sujeito compreende mundo a partir dos seus conteúdos ou capacidades subjetivas e, nesse sentido, poder-se-ia dizer: faz mundo, o compõe de acordo com a sua “subjetividade”. E Heidegger rejeita totalmente a compreensão da *pre-sença* como consciência. Porém, para compreender o que Heidegger nomeia por *pre-sença* e a sua distinção da noção de sujeito, é necessário, inicialmente, compreender a sua estrutura: ser-no-mundo.

Ser-no-mundo é, conforme já se viu, a estrutura do ‘homem’- esse ente que Heidegger denomina *pre-sença* -, e é em consonância com essa constituição ontológica que surge a noção de mundo em *Ser e Tempo*. Mundo é, assim, um momento estrutural da *pre-sença*. Heidegger diz: “O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado” (ST, parte I, pp.95-96). O vínculo entre *pre-sença* e mundo é de outra ordem - é do tipo constitutivo. Portanto, ao designar a *pre-sença* como ente privilegiado da sua analítica, por ser o ente que questiona ser e que, de alguma forma, o acessa, Heidegger não pretende impor qualquer hierarquia ou relação de causa e efeito entre homem e mundo. Então, não se trata de dizer que mundo determina homem ou que homem produz mundo. Mundo é tão fundamental à *pre-sença* que ela simplesmente não existiria sem mundo. E vice-versa. Ser-no-mundo é a estrutura que possibilita ultrapassar a idéia de uma independência da *pre-sença* ou do mundo. A hifenização acentua a união, a unidade de um mesmo acontecimento. Desse modo, a terminologia peculiar utilizada por Heidegger não visa apenas diferenciar a sua filosofia das demais teorias já desenvolvidas sobre homem e mundo. Chamar o ente “homem” de *pre-sença* quer acentuar a condição dele já *ser aí*, no mundo. O termo *pre-sença* visa contemplar o caráter de existência do homem. Heidegger diz que a *pre-*

sença é essencialmente existência e tal afirmação não se refere ao fato do homem existir no sentido de pertencer à “realidade”, de estar simplesmente presente como os animais, a natureza e as coisas do “mundo” em geral. Dizer que a pre-sença existe, e que só ela existe, anuncia a sua estrutura ser-no-mundo, já que existir é exatamente estar desde sempre lançada em seu *poder-ser* no mundo. Segundo Vattimo (1989, p. 25):

Dizer que o homem existe não pode, pois, significar que o homem seja algo ‘dado’, porque aquilo que o homem tem de específico e que o distingue das coisas é justamente o fato de estar referido a possibilidades e, portanto, de não existir como realidade simplesmente presente. O termo existência, no caso do homem, deve entender-se no sentido etmológico de *ex-sistere*, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade.

Assim, a existência é marcada pelo seu caráter de possibilidade, e não de realidade. Aqui se está usando o termo realidade em seu sentido tradicional e corriqueiro, ou seja, como o que está simplesmente aí, dado. Sendo assim, o ultrapassamento dessa realidade simplesmente presente deve ser entendido como transcendência, cujo horizonte é o mundo. Diz Heidegger em *Sobre a essência do fundamento* (1989, p.106):

“O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência de seu ser *formador de mundo*, e “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo revelador, *Vor-bild*) para todo ente revelado, do qual o ser-aí mesmo faz por sua vez parte.

Também aí está a região de possibilidade de uma ontologia, já que a pre-sença, não estando simplesmente dada, i.é, excedendo à simples presença, compreende-se em sua condição de

estar lançada; compreende-se em seu ser enquanto poder-ser. A pre-sença é o ente no qual está em jogo o seu próprio ser. Isso lhe permite acesso ao ser em geral. Compreender ser é, assim, a transcendência originária da pre-sença e isso lhe confere o *status* de ente privilegiado na elaboração da ontologia fundamental heideggeriana. Porém, a transcendência deve ser entendida enquanto existência; como a essência própria da pre-sença em seu caráter ‘excessivo’, de estar ‘fora’, além e aquém de si mesma. Estar fora, no entanto, não quer dizer estar solta no ar. Em seu caráter de estar-lançada, a pre-sença já sempre é em sua facticidade, e já sempre se projetou nela. Por isso pode-se dizer que pre-sença se dá, inevitavelmente, na imanência. Assim revela-se o caráter singular da pre-sença como esse ente que é, a um só tempo, transcendente-imanente. Ela transcende por ser *no* mundo e está sempre na imanência porque, sendo no mundo, ela já foi lançada em sua possibilidade de ser, em uma situação determinada. Transcender é, então, ter mundo por horizonte. E, concomitantemente, ser constituída por ele. Compreender ser a partir do seu próprio ser-no-mundo é, portanto, compreender mundo.

Mas o que é mundo enquanto momento estrutural da pre-sença, e que deve ser analisado para uma elucidação da espacialidade em Heidegger? Afinal, de acordo com a citação de início do presente texto, é só a partir do mundo que se pode conceber o que vem a ser o espaço, a espacialidade, segundo Heidegger. Mundo, também já se viu, não é a soma das coisas, dos entes, ou a natureza. Esse “mundo” enquanto descrição da “realidade exterior” apreendida pelo conhecimento é apenas uma possibilidade da pre-sença ocupar-se dele. O conhecimento do “mundo” no sentido objetivo, ou seja, a possibilidade de descrever algo “em si”, no seu modo de *ser simplesmente dado*, deve ser entendido como um modo derivado da constituição ontológica da pre-sença enquanto ser-no-mundo, e não como o modo pelo qual a pre-sença inaugura a sua relação com mundo. Rigorosamente falando, o mundo, conforme Heidegger

concebe, não é um ente - o que já inviabiliza a sua apreensão como objeto. “... Não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um ‘*commercium*’ do sujeito com um mundo e nem este *commercium* surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo da pre-sença fundado no ser-no-mundo” (ST, parte I, p.102). É pelo fato de, em sua constituição, já *ser-em*, no mundo, que a pre-sença pode, então, estabelecer com ele uma relação do tipo sujeito-objeto. Contudo, Heidegger vai ressaltar a total impossibilidade de encontrar um mera equivalência entre sujeito/objeto e pre-sença/mundo. Compreender essa distinção fundamental é ter em vista o que se anuncia propriamente no ser-em da pre-sença e no mundo que o constitui.

Convém ressaltar a intenção de Heidegger em realizar uma investigação ontológica nessa sua primeira grande obra. A analítica existencial é uma análise da constituição da pre-sença por ela ser, privilegiadamente, esse ente que é ao mesmo tempo ôntico e ontológico. Ou seja, a pre-sença *é*, ao tempo em que compreende ser: “A questão da existência é um ‘assunto’ ôntico da pre-sença.” (ST, parte I, p.39). Para Heidegger o ser é sempre ser do ente e é deste último, i.é, do que se revela onticamente, que deve partir uma investigação ontológica. Sendo assim, é o fenômeno, enquanto o que se mostra em si mesmo, o ponto de partida da investigação.

A partir da recuperação do sentido originário dos conceitos fenômeno e lógos, Heidegger considera que é a fenomenologia a via de acesso para uma ontologia. A Fenomenologia é, assim, um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (ST, parte I, p.65). Ela é um meio, um método, um *como*. Buscando revelar tal sentido para a fenomenologia, as palavras lógos e fenômeno são analisadas. Lógos é definido em termos de sua função primária de ‘deixar e fazer ver’. Fenômeno é tomado em seu significado primordial: o que se revela, o que se mostra em si mesmo. Há que se ter em vista,

contudo, que, no caso, a definição mesma do conceito fenomenológico de fenômeno, quer dizer, o fenômeno enquanto o que se deve mostrar, diz respeito a um modo de encontro. Esse modo de encontro é o que possibilita uma ontologia, e define o que deve ser mostrado: o ser. Aquilo que não se mostra, na maioria das vezes. Assim, fenômeno diz também ocultar-se, e não se refere apenas a mera aparição que pode ser captada pelos sentidos. Nesse sentido, o fenômeno anuncia mais do que manifesta, pois o que ‘aparece’ traz também a indicação de algo que se vela. O que se vela, no entanto, não é nenhum ente. É o ser, que se encobre a princípio, e às vezes tão profundamente, que pode ser esquecido. Embora o ser seja sempre o ser de um ente, ele não pode ser definido como um ente. Decorre daí que o tema de uma ontologia que se dá como investigação fenomenológica deve apontar para o ser dos entes: “o conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados” (ST, parte I, p.66).

Entretanto, é a partir do ente que vem ao encontro que se pode liberar o ser que se constitui como seu sentido e fundamento, e por isso também a investigação deve partir do ente em seu ser. Mas o ente que se manifesta vem ao encontro da pre-sença. Manifestar-se é exatamente esse vir ao encontro. A fenomenologia é, para Heidegger, o método possibilitador de uma ontologia e, nesse sentido, em se tratando da investigação desse ente privilegiado que é a pre-sença, o sentido metódico da descrição fenomenológica que se pretende na analítica existencial é a interpretação. Trata-se de uma hermenêutica da pre-sença e, por conseguinte, do mundo. Diz Heidegger:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da

existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*. (ST, parte I, p. 69).

Diante disso se esclarece que a analítica da pre-sença proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* tem por intuito descrever a pre-sença em sua constituição, i.é, descrever os *existenciais* - modo como são denominados os caracteres ontológicos da pre-sença, esse ente que, existindo, compreende mundo. Para um melhor entendimento da constituição do ser da pre-sença, os existenciais *disposição* e *compreensão*, e ainda o *discurso*, serão analisados no segundo capítulo. A princípio, com relação à constituição ontológica da pre-sença, deve-se ter uma breve noção do que Heidegger denomina como o *ser-em*, que está presente na estrutura ser-no-mundo. Ser-em é um momento constitutivo da pre-sença e por isso deve ser visto também em um sentido existencial, na medida em que diz respeito à constituição ontológica desse ente, i.é, da sua estrutura. Essa é uma noção importante para o presente trabalho por já se referir ao caráter espacial da pre-sença como aspecto originário da sua estrutura, por assim dizer. Ser-em não se refere ao fato ôntico da pre-sença estar localizada no mundo, contida no mundo. Pensar desse modo seria entender mundo como um espaço no sentido de extensão e, por conseguinte, a pre-sença como corpo, matéria, que só se diferencia dos outros entes materiais exatamente pela sua capacidade de conhecê-los. O *em*, nesse caso, significaria dentro do mundo. Ou seja, seria estar ainda vinculado à tradição cartesiana da qual, já se sabe, Heidegger quer se afastar. O caráter espacial presente no ser-em da pre-sença, que será descrito mais adiante, diz respeito ao modo como esta se instala no sentido de *arrumar* lugar, *habitar*, situar-se no mundo, junto aos outros entes. Dreyfus (1996, p.51) diz que “o habitar é o modo básico do ser-no-mundo da pre-sença. A relação entre eu e aquilo que habito não se pode entender em termos do modelo da relação sujeito e objeto”. A relação de habitação implica na impossibilidade de considerar “o que” habitamos como algo, como um objeto. Por isso já se afirmou que mundo não é um ente. Não se pode dizer que se está dentro ou ao lado

do que se habita. Talvez o modo mais eficiente de se nomear esse tipo de relação seja dizer que se está “em meio a”, sendo constituído por, o que vai demarcar todas as relações da presença com os outros entes que lhe vem ao encontro no mundo. Mas que mundo é esse em que a pre-sença se situa?

Como já foi dito, mundo na ontologia heideggeriana é fundamentalmente um momento constitutivo da estrutura da pre-sença, do homem, e, nesse sentido, só poderá ser designado enquanto mundo *da* pre-sença. Do mesmo modo, não se pode conceber pre-sença fora do mundo. Na verdade ela já e sempre está ‘fora’, *em* um mundo. Porém, dizer que mundo não é o espaço onde vivemos, a natureza ou o conjunto dos entes que aí estão, apenas o determina negativamente. Mas o que é mesmo mundo? Ele constitui pre-sença, mas não é a própria pre-sença. Como podemos descrevê-lo, se ele também não é um ente, ou a soma dos entes, que não tem o modo de ser da pre-sença? Será o mundo da pre-sença algo subjetivo, de maneira que se poderia pensar que ‘cada pre-sença tem o seu mundo’? Mundo poderia ser definido como uma ‘criação’ da pre-sença?

Não foi apenas em *Ser e Tempo* que Heidegger abordou a noção de mundo. Em alguns textos posteriores ele também se deteve na investigação e delineamento do que vem a ser *mundo* - especialmente na preleção *Conceito fundamental da metafísica* e no texto *Sobre a essência do fundamento*, que aqui são mencionados sobretudo por estarem, de algum modo, vinculados à analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*. Também na obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1999), anterior a *Ser e Tempo*, Heidegger já se debruçava sobre a questão da noção de mundo. Embora sejam claras as diferenças entre os dois primeiros textos - *Ontologia* e *ST* - e os dois últimos - *Conceitos* e *Sobre a essência...* -, é importante observar a reincidência da temática e o fato de que uma abordagem não anula a outra. Possivelmente não

por acaso verifica-se essa “dificuldade” em estabelecer uma única definição de mundo - aquela que o abarque de uma vez por todas - na obra de Heidegger. Mesmo em textos do chamado ‘segundo Heidegger’ o tema mundo ainda norteará suas investigações. Mas é em *Ser e Tempo* que o autor vai apresentar mundo a partir da noção de *ocupação*, que será a base para o tratamento do espaço na analítica existencial.

Como Heidegger elege o método fenomenológico para sua investigação, e como já foi dito que a pre-sença tem por determinação ontológica o caráter de estar já lançada *em* um mundo, é preciso visualizar como se dá onticamente, ou seja, facticamente, esse imbricamento entre pre-sença e mundo. Dessa maneira, poder-se-á finalmente adentrar no que é designado mundo na ontologia heideggeriana.

A pre-sença, estando lançada, já assumiu determinada possibilidade de ser, mostrando-se sob um certo modo de ser; nessa perspectiva, diz-se que ela *é* de fato e, por este motivo, é considerada como *facticidade*. O ser-em está onticamente disperso em uma multiplicidade de modos, o que caracteriza o seu estar no mundo como *ocupação*. Em outras palavras: o modo como a pre-sença está no mundo é o do empenho, do engajamento nas coisas do mundo, ocupando-se com elas. Mesmo o negligenciar, o desconsiderar, o descansar, devem ser entendidos como modos *deficientes* de ocupação, e não como modos da pre-sença ser isoladamente, sem mundo. É, portanto, na ocupação que a pre-sença lida com os outros entes que não tem o seu modo de ser, seja manuseando-os ou desprezando-os. A ocupação evidencia principalmente que a essência da pre-sença, o seu ser, não pode ser entendido como substância, porque ela se dá sempre num exercício, num movimento que sugere e configura um centro irradiador de relações (cf. ST, parte I, p.312). Essa dinâmica da pre-sença é nomeada por Heidegger como *cura*, que mais tarde ele vai definir como sendo o ser da pre-

sença. Cura diz respeito à estrutura do ser da pre-sença, portanto é o seu caráter ontológico mais fundamental, por assim dizer. É por ser essencialmente cura em sua constituição ontológica que a pre-sença, onticamente, está no mundo numa ocupação. Segundo Pasqua (1989, pp.42-43), a cura pode ser entendida a partir da noção de que a existência da pre-sença é, em sua origem, “estar/ ser sem abrigo”. Por isso, por já estar “fora de si”, a pre-sença está originariamente ligada a mundo, habitando-o, no sentido de encontrar uma morada para o seu ser. Isso implica em estar envolvida ativamente com outras pre-senças e também com os entes que não tem o seu modo de ser. Estando lançada, a pre-sença tem que ser, ela não tem escolha possível em relação a ser ou não ser. E o ser da pre-sença é ser-no-mundo. Ela só pode ser enquanto ligada, vinculada às coisas do mundo.

Já foi dito que o mundo não é a totalidade dos entes com os quais a pre-sença se relaciona. Porém, de todo modo, é a partir do que vem ao encontro da pre-sença que se pode alcançar a noção de mundo na perspectiva que Heidegger propõe. Isso não quer dizer que as coisas antecedem mundo ou o constituam perfazendo um somatório. Ao contrário, é porque mundo já se “abriu” que as coisas podem vir ao encontro da pre-sença. Tal precedência do mundo em relação às coisas só pode ser melhor compreendida após o acompanhamento acerca do específico caráter desse ente que não tem o modo de ser da pre-sença e que até aqui se denominou “coisa”. Isso quer dizer que, para um delineamento da noção de mundo em *Ser e Tempo*, não se pode prescindir de acompanhar como se dá a descoberta do ente que não tem o modo de ser da pre-sença, e que lhe vem ao encontro na ocupação.

“Coisas”, entes que não tem o modo de ser da pre-sença, são denominados por Heidegger de entes *intramundanos*. Contudo, também aqui, a nomenclatura singular utilizada pelo autor não se refere meramente a uma idiosincrasia terminológica. Heidegger persiste no intuito de

apresentar uma ontologia que possa realmente dar conta do ser dos entes, do ser em geral; que vá além da investigação dos entes que realizou a filosofia tradicional. Nesse sentido, os intramundanos não podem ser previamente determinados como as “coisas” do mundo, os objetos, ou a natureza. É preciso atentar para o modo de ser de tais entes. Para tanto, a ocupação cotidiana deve ser analisada mais detidamente, evitando assim atribuir arbitrariamente um modo de ser ao ente intramundano e ao mundo.

Estando lançada, em sua facticidade, a pre-sença encontra-se já situada, em meio aos entes intramundanos. Dizer que a pre-sença está situada quer acentuar que ela não está simplesmente ao lado dos intramundanos, no sentido de um posicionamento espacial, extensivo. Ela está como que entranhada, envolvida com e por outros entes. “Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado por aquilo de que se ocupa” (ST, parte I, p. 100). Mas como visualizar isso? De que modo é esse entranhamento? Viu-se que é a ocupação que caracteriza os diversos modos de ser-em da pre-sença, nos quais ela já se dispersou. Heidegger vai ainda ressaltar que *de início e na maioria das vezes* é na cotidianidade mediana que a pre-sença estará absorvida. Isso quer dizer que é nos afazeres diários, no jeito mais comum e habitual de existência, que se pode melhor compreender essa liga, esse encontro entre pre-sença e intramundanos.

Heidegger vai recuperar dos gregos o termo *pragmata* pra caracterizar o modo como primeiro os entes intramundanos vêm ao encontro da pre-sença. Sendo assim, no seu modo de ser mais habitual, os entes vêm à pre-sença como *instrumentos*, utensílios que aparecem em sua serventia, *para* algo. Esse modo de ser dos entes intramundanos em sua descoberta evita a possibilidade de que sejam definidos como simples coisas, cuja inclusão em algum afazer se deve a características do seu “ser em si” que, após serem apreendidas tematicamente, passam

a ser utilizadas. A definição dos intramundanos como simplesmente dados, como se esse fosse o modo como chegam à pre-sença, supõe que esta tenha em relação ao ente intramundano uma atitude inicialmente contemplativa, desinteressada, no sentido de estar despida de implicações de uso. Ao contrário, para Heidegger, é o próprio uso que revela o ser do instrumento. Estar inserido numa rede, no mundo que já se abriu, é o que possibilita ao instrumento ser descoberto em seu ser. Assim, as “coisas” são tomadas já *de início* como instrumentos, utensílios que aparecem na sua *serventia*. Segundo Vattimo (1995, p.28) deve-se entender de forma ampla o intramundano que é chamado por Heidegger de instrumento ou manual. Não são apenas os objetos, mas também, por exemplo, “a lua, que ao iluminar uma paisagem nos submerge num estado de espírito melancólico”. Desse modo, a noção de instrumento abrangeria até mesmo a contemplação da natureza, já que insere sempre esta última num “contexto de referências, (...), de recordações, de sentimentos ou, pelo menos, de analogias com os homens e suas obras”. Não há, nessa ocupação primeira, nenhuma espécie de tematização acerca do ser desses entes; eles não se desvelam como coisas *simplesmente dadas* à vista da pre-sença, mas sim como algo *à mão*, por isso o ser desses entes é designado *manualidade*. Porém, é importante ressaltar que no uso, no manuseio do instrumento não se sabe, propriamente, desse ente intramundano, ou seja, da sua manualidade específica. Na ocupação há uma tal absorção do instrumento à sua instrumentalidade não se pode visualizá-lo em sua individualidade, i.é, fora da totalidade instrumental à qual está inserido. É como se ele se tornasse invisível quando em pleno uso. Isso também porque um instrumento em seu ser é sempre *algo para...*; ele nunca vem à pre-sença de modo isolado, por si. O uso de um instrumento se dá a partir de uma referencialidade da qual ele participa e é esse contexto referencial que permite e enseja a sua instrumentalidade. Heidegger chama de totalidade instrumental o que se descobre previamente ao uso de um instrumento. Essa referencialidade que caracteriza a *serventia* de um instrumento diz respeito à pertinência dele a uma rede que

se configura pela pre-sença de outros instrumentos. Assim, o garfo, esse instrumento para comer, está referido a uma totalidade instrumental da qual fazem parte, por exemplo, o prato, o alimento, a mesa, a faca, a colher, o copo. Não são essas coisas que, somadas, formam, por exemplo, uma sala de jantar. É a apreensão da totalidade, no caso, sala de jantar, ou seja, de uma determinada configuração que vai além de um mero posicionamento espacial, extensivo, que os instrumentos podem ser singularizados. Portanto, a invisibilidade do instrumento por estar em perfeito uso, absorvido em sua serventia, carrega uma certa orientação em seu manuseio que é dada pela subordinação da ocupação a uma rede referencial. Tem-se então que, a despeito da invisibilidade do instrumento, a pre-sença não é propriamente “cega” em sua ocupação. É a *circunvisão* que vai direcionar a ocupação da pre-sença *com e no* mundo.

É interessante notar que Heidegger, ao apresentar a noção de circunvisão, remete-se à contenda que se estabelece quando se contrapõe teoria e prática. Dizer que a pre-sença em sua lida cotidiana - que não requer tematização - possui, ainda assim, uma espécie de “saber” prévio, uma orientação, é admitir que não é somente a teoria, enquanto resultado de uma atitude contemplativa, que permite uma *visão*. Heidegger coloca que originariamente “tanto contemplar é ocupação, como agir possui *sua* visão” (ST, parte I, p.111). Desse modo, o que o autor deseja não é “simplesmente privilegiar o prático; deseja descrever um envolvimento mais fundamental das pessoas com as coisas que o que propõe a relação tradicional entre conteúdo mental auto-referente e os objetos que estão fora da mente” (DREYFUS, 1996, p.71). Ainda sobre a circunvisão que se dá no uso cotidiano do instrumento em sua manualidade, enquanto imiscuído numa totalidade instrumental, Dreyfus (1996, pp.75-76) cita Heidegger em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, enfatizando a absorção interessada no mundo que caracteriza a pre-sença:

O nexu instrumental das coisas, por exemplo, o nexu das coisas como nos rodeiam aqui, salta à vista, porém não para o contemplador como se estivéssemos aqui sentados para descrever as coisas... A visão em que surge primeiro o nexu instrumental, de forma inteiramente não intrometida e impensada, é a vista e a visão da circunvisão prática, da nossa orientação prática cotidiana. ‘Impensada’ significa que não é apreendida tematicamente para o pensamento deliberado acerca das coisas.

Heidegger ressalta o movimento de recolhimento do instrumento em sua manualidade como o que possibilita que esteja propriamente à mão. Nesse sentido, é a obra a ser produzida que vai sustentar a rede de referências na qual se podem descobrir os entes intramundanos em sua manualidade. A obra, desse modo, não se refere apenas à sua possibilidade de emprego; ela também está referida ao material de que é feita e ainda ao seu portador ou usuário, i.é, à presença, o que implica estar ainda referida a mundo, enquanto seu constitutivo. Aqui se vê uma simultaneidade dos movimentos que estruturam mundo, no modo como Heidegger quer colocar. O ente de manualidade, no caso, a obra, refere-se a mundo e, ao mesmo tempo, mundo é também a própria condição, ou melhor, a abertura fundamental para o encontro entre presença e ente de manualidade.

Mundo se anuncia fenomenologicamente na situação em que há uma quebra da manualidade. Mas o que pode ser e como se dá essa quebra? Já se viu que a circunvisão da ocupação não é uma apreensão temática da referencialidade que é mundo. Quando tudo “funciona”, a presença está em perfeita imersão em seus afazeres, nada se pronuncia. Só se pode visualizar mundo quando a rede referencial se explicita, e isso só acontece na ocasião onde o manual se retira da sua manualidade, ou seja, fica impossibilitado de uso, de compor tal rede referencial até então impronunciada. Pode-se dizer que nessa situação há uma desmundanização do manual. Quando algo falta, quebra ou obstrui de algum modo a ocupação, rompe-se a invisibilidade característica da total imbricação do encontro entre presença e manuais

intramundanos. E é aí que se anuncia mundo. Ao mesmo tempo, interrompida a manualidade, pode se impor o ser simplesmente dado dos entes intramundanos. Mas o que é mesmo esse ser simplesmente dado?

A noção de ser simplesmente dado aparece em uma diversidade de momentos e com sentidos um tanto diferenciados em *Ser e Tempo*. O termo alemão *Vorhanden*, do qual deriva *Vorhandenheit*, quer dizer literalmente “à mão, diante das mãos”, mas também “presente, aí, disponível” (cf. INWOOD, 2001, p. 113). Sobre esse modo de ser, é inegável que não é uma possibilidade da pre-sença. É um modo de ser que está restrito às ‘coisas’, aos entes intramundanos. Frequentemente Heidegger utiliza tal termo como oposição aos modos de ser da pre-sença. Sua crítica à metafísica tradicional, principalmente à filosofia moderna, cartesiana, é formulada com base nesse modo de compreensão da realidade, qual seja, como uma realidade simplesmente dada, composta por entes que estão aí, independentes do homem. Heidegger compreende realidade como algo que remete ao ente intramundano que se descobre à pre-sença. Então, tanto a manualidade como o simplesmente dado são modos da realidade, e assim não há um privilégio do que tradicionalmente se toma por “realidade”, ou seja, do simplesmente dado. Ao contrário, é só com base no ser-no-mundo e na mundanidade do mundo que se pode falar de realidade. Nessa perspectiva, o simplesmente dado é tido como o modo deficiente do ser de manualidade, do instrumento, e só pode ser descoberto com a quebra da rede referencial que sustém a manualidade. Porém, não é totalmente claro que com a quebra se pronuncie ‘de uma vez por todas’ o simplesmente dado do intramundano. Também ao objeto da ciência, ou seja ao intramundano tematizado de forma individualizada, fora de sua circunvisão, Heidegger chamará de simplesmente dado.

Talvez o mais importante seja entender que Heidegger, ao conceber que o ente vem primordialmente ao encontro da pre-sença como instrumento, i.é, em uma serventia, não tem por objetivo destituir as coisas da sua materialidade, dos seus atributos físicos, por assim dizer. Pensar que as coisas podem ser visualizadas em sua individualidade, destacando-as, evidenciando-as com relação a sua conjuntura, a ponto de poderem ser tematizadas como algo independente, quer acolher a possibilidade do conhecimento sem, contudo, dar-lhe o status do verdadeiro e único modo de contato entre homem e mundo. Recuar ao modo primeiro de encontro entre pre-sença e intramundano enquanto uma relação de uso onde se supõe uma familiaridade prévia. torna-se necessário para conceber a idéia de mundo, da mundanidade do mundo, que é fundamental para o desenvolvimento da analítica existencial, distanciando-a dos modos tradicionais de concepção do mundo já assinalados. E também para compreender a noção de espaço, que aqui será trabalhada.

O que caracteriza o instrumento é a sua serventia - como já foi dito, o seu *ser para*. O ser do manual é a referência. Para analisar mais precisamente a referência em sua proveniência ontológica, uma vez que a quebra da referencialidade a explicita apenas onticamente, Heidegger utiliza um tipo específico de instrumento: o sinal. Segundo ele, “a própria estrutura de sinal apresenta um fio ontológico capaz de orientar uma ‘caracterização’ de todo e qualquer ente” (ST, parte I, p. 120). De qualquer modo, nem todo instrumento é sinal. A especificidade deste instrumento está no seu *para que*. A serventia do sinal está no fato de ser para *mostrar*. É essa ação de mostrar do sinal que é capaz de trazer à tona o próprio da referência. Esta análise do sinal realizada por Heidegger, além de favorecer a compreensão do instrumento em sua manualidade e abrir caminho para a peculiar noção de *mundanidade do mundo* - objetivo do terceiro capítulo de *Ser e Tempo* -, estabelece uma importante distinção entre as noções de referência e relação. Certamente Heidegger quer diferenciar o que está

propondo com o termo referência, da tendência de se interpretar os entes tendo por base, simplesmente, uma relação. Ele vai dizer que toda referência é uma relação, mas que nem toda relação é uma referência. “Relação é uma determinação formal que, através da ‘formalização’, pode-se ler diretamente em cada espécie de conexão entre qualquer conteúdo e modo de ser” (ST, parte I, p. 120). Para o autor, descrever fenômenos como relações não diz muito sobre eles. O que distingue fundamentalmente relação de referência é que esta última, enquanto serventia, é uma determinação ontológica do instrumento. Tal determinação, ou seja, o fato de que o instrumento se constitui enquanto remissão a um todo instrumental, que fica evidenciado fenomenologicamente no caso do instrumento sinal - com o seu caráter de ser para mostrar -, diz respeito ao fato de que, para o manual vir ao encontro na ocupação, é preciso que mundo já tenha sido descoberto. Isso porque o mundo que quer afirmar Heidegger é exatamente essa totalidade referencial que possibilita o manual intramundano que vem ao encontro. Ele diz: “O sinal está onticamente à mão e, enquanto esse instrumento determinado, desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade” (ST, parte I, p.127). Pode-se dizer que, diferente de outro instrumento, o instrumento sinal visa à surpresa. Assim como a totalidade referencial se evidencia numa quebra, o sinal promove a própria explicitação da referencialidade ontológica do que Heidegger chama de mundanidade do mundo. Enquanto o instrumento em sua manualidade torna invisível a rede referencial na qual se empenha a circunvisão, ou seja, o mundo circundante, o sinal o expõe. Mas o sinal não é um simplesmente dado e, nesse sentido, também não é de início tomado como uma coisa desvinculada da sua conjuntura. Então, assim como é o martelar do martelo que o caracteriza como instrumento, é o mostrar, o indicar e anunciar que descobre o ente como sinal. É importante ressaltar aqui, ainda sobre a preferência desse instrumento sinal, o fato de com ele já podermos também vislumbrar o caráter espacial do ser da pre-sença. Isso porque o sinal,

embora ele mesmo não seja apreendido, a princípio, como algo cuja ação é mostrar, oferece não só informação, mas também uma orientação, um direcionamento à ocupação. O sinal explicita a *destinação* que é uma totalidade conjuntural. Eis uma passagem que insinua uma espacialidade que só pode ser pensada como um caráter da estrutura da pre-sença, pois que, tal “arrumação”, se dirige fundamentalmente a ela, de um modo que *é* em função dela, ou seja, também a constitui. “Os sinais mostram ‘em que’ se vive, junto a que a ocupação se detém, que conjuntura está em causa” (ST, parte I, p.123). A espacialidade da ocupação diz respeito prioritariamente ao ser-em da pre-sença, onde esse *em* deve ser entendido, então, como *conjuntura*. Isso quer dizer que a totalidade referencial, que já se viu ser condição para o ente vir ao encontro, tem que ser liberada pela pre-sença. “Deixar e fazer ‘ser’ previamente não diz levar pela primeira vez algo a seu ser e produzi-lo, mas descobrir, em sua manualidade, o que já ‘é’ e, assim, deixar e fazer vir ao encontro o ente desse modo de ser” (ST, parte I, p.129). Heidegger diz que é um perfeito *a priori* do modo de ser da pre-sença esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura. *A priori* aqui, e sempre que Heidegger usa o termo para referir-se à pre-sença, deve ser entendido no sentido de uma originaridade, de algo que é, como ele diz, “de início e na maioria das vezes”. Assim, a pre-sença só é enquanto *deixar e fazer* com que algo já se tenha liberado numa conjuntura. Então, não são os entes intramundanos que formam uma conjuntura; a conjuntura e os entes intramundanos só podem ser descobertos porque previamente já se descobriu uma totalidade conjuntural. Esta última guarda uma remissão ontológica ao mundo. Porém é fundamental se ter em conta que, como foi dito, é a pre-sença quem deixa-ser junto e com uma conjuntura. Mas o quer dizer esse deixar e fazer vir ao encontro? Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, não é que a pre-sença tenha esse movimento por uma espécie de ‘capacidade’, de atributo do seu ser. Já é possível dizer também que, à estrutura da pre-sença, não cabe esse tipo de caracterização. A pre-sença não

possui atributos, ela estrutura-se a partir dos existenciais, que são exatamente sua abertura. Já se disse que a pre-sença está desde sempre “fora” e, nesse sentido, se estrutura na unidade ‘ser-no-mundo’. Pode se dizer, então, que a pre-sença se constitui como abertura. Então, o deixar e fazer vir ao encontro é o modo como a pre-sença existe. Heidegger vai, assim, fazer convergir a totalidade conjuntural ao que ele chama de *perspectiva*. Essa perspectiva se refere ao modo de ser compreensivo da pre-sença. Dito de outro modo, é porque a pre-sença já se mantém numa certa compreensão de mundo - numa familiaridade - que pode acontecer a liberação dos entes intramundanos. “*A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a pre-sença se compreende previamente segundo o modo da referência*” (ST, parte I, p.131). Esse contexto é o fenômeno do mundo. A estrutura da perspectiva que o constitui, ou a compreensibilidade originária da pre-sença, é, por sua vez, o que constitui a mundanidade do mundo. Ainda que a familiaridade originária entre pre-sença e mundo não exija uma evidência teórica das remissões que constituem mundo como mundo, é ela que permite uma compreensão ontológica explícita de tais remissões (cf. ST, parte I, p.131). Assim, pode-se dizer que a pre-sença é a condição ôntica que possibilita a descoberta dos entes intramundanos em geral, justamente por ser ela ontológica.

Está claro que a pre-sença participa da rede referencial que sustenta a totalidade instrumental. E também já se sabe que pre-sença e intramundanos têm diferentes modos de ser. Portanto, a participação da pre-sença nessa rede deve ser também de outra ordem. Dizer que a pre-sença é a condição ôntica de possibilidade da descoberta do intramundano em sua conjuntura é estabelecer que ela só é na medida em que já se referiu a um contexto de manuais, ou seja, a mundo. E esse referenciar diz respeito a sua estrutura compreensiva. O *ser para*, o *para onde* e o *para que* são as remissões com as quais a pre-sença já possui uma familiaridade. Isso

porque é a essas remissões que a compreensão se refere. Tal movimento é o que caracteriza a ação de significar da pre-sença. Mas o que é significar?

Talvez aqui caiba falar do que Heidegger chama de *destino*, na análise sobre a espacialidade. Destino é a definição dada para região, enquanto aquilo a que pertence uma totalidade instrumental. A significância pode ser pensada, então, como o que configura essa pertinência a uma totalidade, a uma conjuntura; o estar sempre junto e com outros entes. É pelo fato da pre-sença ser essencialmente referencialidade que pode significar. Ou melhor, significar é exatamente estar referida a um contexto, ter em seu próprio modo de ser o caráter de abrir uma perspectiva, de articular um “espaço de jogo” o qual o perpassa e, fundamentalmente, o constitui. A pre-sença não produz um “cenário” no qual ela existe. Ela só pode existir nesse e com esse “cenário”, que é o contexto referencial no qual a pre-sença habita. O termo cenário aparece aqui entre aspas porque, em seu sentido mais usual, diz respeito ao que está em torno, numa proximidade física. Conforme explanação anterior, cenário aqui é o mundo circundante da pre-sença. E a totalidade significativa que se abre e constitui o circundante de mundo a partir da perspectivação da pre-sença é o que Heidegger nomeia de mundanidade do mundo. É nesse sentido que se pode falar do mundo como ocupação. Porque ocupação já diz modos do ser-em da pre-sença. É na ocupação que se abre, que se dá mundo.

2.2 Pre-sença e espaço: espacialidade como encontrar-se

Apresentada a concepção de mundo heideggeriana, tem-se o solo para tratar do espaço no modo como ele aparece em *Ser e Tempo*. Muito embora seja só a partir da mundanidade do mundo que Heidegger vá se deter nesse tema, no sentido de melhor explicitá-lo, ele é primeiro anunciado no esboço sobre o ser-em da pre-sença, que aparece na caracterização prévia do ser-no-mundo em geral, enquanto constituição fundamental da pre-sença. Ser-em remete à espacialidade que é própria da pre-sença. A pre-sença está *em* um mundo, *junto* a esse mundo, aos outros entes - os intramundanos - numa ocupação, dispersa em diversos modos de ser-em. Nessa cotidianidade da pre-sença, o mundo que lhe é mais próximo é o que se designou como mundo circundante. Agora, uma vez considerado o mundo em sua mundanidade, pode-se melhor compreender o aspecto espacial do que, desse modo, pode-se chamar de circumundanidade, a saber, a mundanidade do mundo circundante no qual a pre-sença se encontra.

O circundante do mundo em sua mundanidade jamais pode ser compreendido como um entorno físico que supõe uma distância limite, passível de mensuração. Dizer que o mundo circundante é o mais próximo da pre-sença em sua ocupação cotidiana não se refere a espacialidade extensiva, ao fato da pre-sença estar posicionada em meio aos outros entes materiais segundo determinados intervalos. Refere-se ao que lhe vem ao encontro numa ocupação. Diz respeito, portanto, à manualidade do instrumento que se descobre numa conjuntura. O mundo que circunda pre-sença é a rede referencial que a sustém, que configura o seu *atí*, sua facticidade, e se constitui a partir da sua compreensibilidade.

Heidegger admite a relevância da ontologia cartesiana, embora a desconstrua em *Ser e Tempo*, por ter atentado para o espaço, reconhecendo que há uma razão fenomenal para tanto. O espaço manifesta-se, por isso há que se liberá-lo em sua originalidade. A crítica à ontologia de mundo realizada por Descartes funciona como meio de Heidegger evidenciar sua oposição com relação a toda a filosofia moderna, sobretudo à sua concepção de mundo. Na ontologia cartesiana encontra-se o cerne do que Heidegger pretende apontar como um modo de investigação que toma o ente em lugar do ser, ou seja, entifica o ser, e atribui-lhe aspectos de ser simplesmente dado, de “coisas” que estão simplesmente aí, que compõem o mundo. Inclusive a pre-sença é tomada como um ente que, possuindo a sua substância corpórea, é também entendida, em certa medida, como simplesmente dada: “Assim, para Descartes, a discussão dos possíveis acessos ao ente intramundano se acha sob a égide de uma idéia de ser, derivada de uma determinada região desse mesmo ente” (ST, parte I, p. 144). O problema apontado por Heidegger como causa da impossibilidade de se atingir uma problemática originária na ontologia de Descartes, diz respeito à sua orientação pela tradição filosófica. Tal orientação encobriu a sua visão do fenômeno do mundo e acabou reduzindo a ontologia do mundo à ontologia da “coisa”, do simplesmente dado, que é apenas um modo de ser do ente intramundano. Mundo não é um ente, diz Heidegger, ainda que seja necessário mundo já ter se dado para que o ente venha ao encontro na ocupação. Portanto, segundo Heidegger, Descartes passa por cima do mundo, do fenômeno do mundo, na tentativa de colocar e resolver o problema “eu e mundo”. Ele reduz mundo à coisalidade da natureza, considerando esta como o ente que vem ao encontro em primeiro lugar, em sua materialidade extensa. De todo modo, Heidegger vai lembrar que a pressuposição cartesiana da *extensio* como a substância do mundo, embora não permita uma compreensão da espacialidade propriamente, prepara a compreensão do espaço como um *a priori*, noção que será desenvolvida por Kant e que Heidegger também aceita, desde que seja colocado como um *a priori* da pre-sença

enquanto ser-no-mundo, e não de um sujeito destituído de mundo. O que pode, então, ser ‘salvo’ da ontologia cartesiana é que a espacialidade é algo manifesto no ente intramundano e por isso Heidegger vai empreender a sua própria investigação sobre o espaço para deixar visível a originária espacialidade da pre-sença, assim como fez com a mundanidade do mundo.

Assim como a discussão sobre a mundanidade mostrou que é a pre-sença em sua estrutura ser-no-mundo que abre mundo, antecipadamente já se pode dizer da espacialidade da pre-sença que é ela que abre o espaço intramundano. Todavia é importante que não se tome isoladamente qualquer fenômeno na ontologia heideggeriana. Embora seja possível reconhecer a originária espacialidade da pre-sença, não se pode deixar de acompanhar a espacialidade dos intramundanos, que são também intraespaciais e guardam uma remissão ontológica a mundo, conforme já se viu. Assim é preciso compreender a espacialidade do intramundano a partir da sua manualidade, ou seja, do seu vir ao encontro da pre-sença numa ocupação cotidiana.

Caracterizar a ligação originária entre pre-sença e intramundano como vir ao encontro já se refere a uma espacialização, no sentido de uma proximidade. Proximidade essa que não se define pela extensividade, por um intervalo que pode ser medido. O que se anuncia ao denominar o ser do instrumento como manualidade é uma proximidade que se estabelece a partir da sua consideração pela circunvisão da ocupação, do seu uso e manipulação. A espacialidade do instrumento, nesse caso, não diz respeito ao fato dele estar em um local, ocupando um espaço ao lado de outros instrumentos e da pre-sença. Se o instrumento pertence a uma totalidade instrumental, referencial, a sua espacialidade diz respeito a estar “instalado, disposto, instituído e alojado” nessa totalidade, e não simplesmente aí, dado. A proximidade

na qual está o instrumento, instaura uma direção, no sentido de referir-se a um todo de lugares, por sua vez reciprocamente direcionados. O instrumento pertence a essa conjuntura que, em se tratando da espacialidade da ocupação, chama-se *região*. O que se diz do lugar de um instrumento é sempre o aqui e o lá ao qual ele pertence, que são acessíveis a partir da descoberta prévia de uma região. Tal descoberta não significa um olhar que faz vir à tona uma determinada região. A consideração de uma região pela circunvisão da ocupação não é ainda uma visão tematizada, mas essencialmente a condição para que o ente venha ao encontro da pre-sença em seu local, ou seja: o instrumento sempre vem ao encontro trazendo previamente a região e a conjuntura (talvez seja melhor dizer: a conjuntura regional) à qual pertence. E isso deve ser entendido como uma totalidade significativa que se dá também como espacialidade, dizendo respeito a um distanciamento direcionado, anunciador de uma região. “Regiões não se formam a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, mas estão sempre à mão nos vários locais específicos” (ST, parte I, p. 151). A região é o que Heidegger chama do *para onde* da totalidade instrumental, é a sua destinação. Assim, a manualidade de uma região tem um sentido “mais originário”, por assim dizer, que o ser do instrumento, do manual em seu local.

Para melhor compreender a espacialidade do mundo, assim como quer Heidegger, é fundamental que se pense que o caráter dimensional do espaço nunca é dado previamente como possibilidades de posicionamento para as coisas que nos vem ao encontro. Ao contrário, as coisas que nos vem ao encontro anunciam uma espacialidade, uma região. Em um texto posterior a *Ser e Tempo - Construir, habitar, pensar* - Heidegger diz que “as coisas são lugares que propiciam espaços” (HEIDEGGER, 2001, p.137). Talvez em *Ser e Tempo* já se possa dizer isso acerca dos instrumentos, do manual intramundano em sua espacialidade. As coisas são lugares porque elas não são primeiro sem espaço para depois, ao ocupar um

vazio, poderem ser dimensionadas quanto ao seu próprio espaço. Elas estão sempre instaladas, referenciadas a outras, a um distanciamento delas, e só se podem descobrir como coisa, ou seja, em sua manualidade, porque assim se apresentam. Lugares não se dão independentes da região à qual pertencem. E as coisas são lugares, então cada coisa, o manual que vem ao encontro na circunvisão da ocupação, já descobriu previamente uma região. A ocupação se move em um mundo onde as localizações se dão, *de início e na maioria das vezes*, com os códigos desse pertencimento a uma região, quer dizer, uma indicação à referencialidade de uns instrumentos com outros, no contexto da totalidade instrumental. Assim, diz-se que algo está “ao lado do computador”, “no chão”, “no teto”, e não metricamente posicionados no “espaço”, a tantos metros de intervalo de distância. É só a partir dessa espacialidade, que se pode descobrir e ter acesso ao espaço da física, das ciências ou mesmo da filosofia cartesiana com a sua *extensio*. Heidegger diz que “todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço” (ST, parte I, p.151). A orientação regional do circundante do mundo remete-se então à pre-sença que, em sua estrutura compreensiva, articula um contexto conjuntural onde uma totalidade de locais se orientam reciprocamente a partir da circunvisão da ocupação.

A especificidade da espacialidade da pre-sença deve, portanto, ser analisada, mas sempre a partir da sua estrutura ser-no-mundo. É a espacialidade constitutiva de tal estrutura que permite *descobrir* o espaço em geral. A pre-sença é espacial, pois tem uma tendência à proximidade. É nos modos do *dis-tanciamento* e *direcionamento* que se apresenta a espacialidade do ser-no-mundo. Primeiro, é importante compreender qual o sentido do que se nomeia distanciamento. Distanciar é essencialmente trazer para a proximidade, subtrair a distância, portanto. Só se pode trazer à proximidade o que está em alguma distância. O

prefixo *dis*, no caso, hifenizado conforme Heidegger utiliza (*ent-fernung*), refere-se à supressão dessa distância. A pre-sença distancia em seu modo de ser, ela traz para a proximidade da sua circunvisão o ente em sua manualidade. O distanciamento pode ser considerado um existencial, pois o espacializar é um estruturante da pre-sença. Nesse sentido é que Heidegger diz que é o distanciamento da pre-sença que descobre a distância. Os intervalos mensuráveis entre uma coisa e outra só podem ser assim tratados porque a pre-sença é essencialmente espacializante em seu modo de ser. Na ocupação cotidiana em que o manual vem ao encontro, a pre-sença já sempre espacializou. Sua lida com os intramundanos e também com outras pre-senças se dá sempre num aproximar/distanciar que configuram o que se nomeou de circunvisão.

Ainda que originariamente a pre-sença não se relacione com o espaço no sentido de intervalos a serem medidos, ela já sempre possui modos bastante eficientes de enunciar distanciamentos. Com efeito, a pre-sença descreve as distâncias considerando a sua lida cotidiana de modo que a familiaridade com o mundo enquanto ocupação torna totalmente compreensíveis tais descrições da pre-sença. Isso sem dizer das interpretações possíveis a partir de uma circunvisão que cotidianamente tem “seus tempos” próprios. Assim, mesmo as medidas que poderiam apontar para uma exatidão, estão sempre sendo absorvidas com referência às ocupações da lida diária. Tais possibilidades conferem um caráter provisório, uma certa instabilidade aos distanciamentos: “A este caráter pertence o fato de que todo dia os caminhos corriqueiros que levam ao ente dis-tante são diferentemente longos” (ST, parte I, p. 154). Os intervalos medidos não coincidem com a proximidade ou distância com relação ao manual. A pre-sença em seu modo de ser espacializante descreve distâncias acerca de um mundo do qual participa, ou melhor, que a constitui e no qual já está sempre empenhada. Todavia isso não quer dizer que a pre-sença espacializa conforme a sua “subjetividade”. O

espaço não é projetado ao mundo pelo ‘eu’ da pre-sença ou tampouco interpretado individualmente a partir de conteúdos pessoais. A estrutura da pre-sença - ser-no-mundo - e sua essência existencial já evidenciaram a impossibilidade de fazer coincidir a idéia de sujeito ou de subjetividade, no sentido tradicionalmente dado, com esse ente que, não ao acaso, Heidegger nomeou de pre-sença. Portanto não faz sentido pensar num ‘interior’ da pre-sença. Pasqua (1997, p.52) diz que “o *Dasein* não é interioridade, mas sim exteriorização, existência. O *Dasein* só é pro-jectando-se: lançando-se para a frente de si, em direção ao mundo”. A participação da pre-sença enquanto o ente que descobre o mundo em sua espacialidade não dissimula a ‘realidade’ do ente que lhe vem ao encontro com a sua subjetividade; ao contrário, a circunvisão da ocupação, a saber, a pre-sença, em seu caráter aproximativo descobre o ente intramundano em seu ser mais genuíno, ou seja, como manual, *ser para*: o martelo em seu martelar, o lápis em seu escrever, a faca em seu cortar. Tal descoberta se dá porque previamente já se descobriu uma região enquanto o destino da ocupação.

A tendência essencial à proximidade que determina a pre-sença é identificada por Heidegger em aspectos presentes na sociedade contemporânea, especialmente no uso da técnica para acelerar velocidades ou suprimir distâncias através dos meios de comunicação. Porém esse modo ôntico de distanciamento é insinuado por Heidegger como sendo um modo distorcido do que ontologicamente é o distanciar da pre-sença. Nesse momento, pode-se visualizar em Heidegger o esboço de uma crítica à cultura contemporânea, afirmando que tal aproximação do “mundo” amplia e destrói o mundo circundante cotidiano, efeito que o autor julga não ter sido ainda avaliado. Aqui vale questionar: será que esse comentário pode ser interpretado como uma sugestão de que há um mundo circundante tal que seria o mais adequado a pre-sença? Por que a ampliação do mundo circundante pode ser ‘nociva’? Heidegger fala

diretamente da radiodifusão, certamente pela voga da época, mas pode-se estender a sua crítica a outros meios de encurtar distâncias – tanto os meios de comunicação como meios de transporte. De algum modo, também o próprio estilo de vida - os afazeres diários, os relacionamentos e o padrão comportamental valorizado pela medianidade contemporânea, dizem respeito a uma agilidade que supõe uma aproximação no sentido de suprimir intervalos – tanto de espaço como de tempo. A crítica de Heidegger, ainda que não tenha sido mais desenvolvida por ele, certamente visa à idéia tradicional e corriqueira de que aproximar é vencer distâncias, diminuir afastamentos. Ele vai dizer, em seguida ao trecho comentado: “A pre-sença não cruza de forma alguma o seu dis-tanciamento, pois *a pre-sença é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, é espacial*” (ST, parte I, p.157). No início da sua conferência “A coisa”, proferida em 1950 – bem depois de *Ser e Tempo*, portanto – ele retorna a tal crítica de forma mais contundente:

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. Proximidade não é pouca distância. O que, na perspectiva da metragem, está perto de nós, no menor afastamento, como na imagem do filme ou no som do rádio, pode estar longe de nós, numa grande distância. E o que, do ponto de vista da metragem, se acha longe, numa distância incomensurável, pode-nos estar bem próximo. Pequeno distanciamento ainda não é proximidade, como um grande afastamento ainda não é distância (HEIDEGGER, 2001, p.143).

Assim, vê-se que a noção de proximidade/distanciamento, nos primeiros escritos ou nos mais tardios, apresenta um aspecto extremamente peculiar em comparação às teorizações tradicionais, e revela uma importância fundamental no pensamento de Heidegger. Com relação à pre-sença, diz Heidegger, ela só está *aqui*, porque previamente está *lá*. O que não quer dizer lá, a tantos metros daqui; lá, é junto ao intramundano, de onde este vem ao encontro. É a espacialidade essencial e não extensiva da pre-sença que se deve investigar. Todavia pode-se perguntar: Mas, então, como o espaço pode ser visto como extensão?

Para Heidegger, é só porque a pre-sença é espacializante que o espaço pode ser tematizado e visualizado como extensão. E esse modo de tomar as coisas como simplesmente dadas, como coisas extensas, mensuráveis, não é o modo originário da pre-sença. A abordagem da mundanidade do mundo dedicou-se a anunciar esse desvio. A analítica existencial é propriamente a tentativa de descrever a pre-sença em sua estrutura ontológica a partir da unidade ser-no-mundo, e isso implica em considerar a pre-sença em seu modo de encontrar-se no mundo. Tal modo, conforme já foi visto, não é o do conhecimento que toma as coisas como objetos mensuráveis. O conhecimento é um modo de ser-em que se dá porque a pre-sença originariamente é ocupação, é cura. Ocupando-se, a pre-sença é espacial, ou seja, a ocupação se dá de forma espacializante. O espacializar da pre-sença é um aspecto essencial da ocupação, da pre-sença enquanto cura.

Além do distanciamento, há um outro essencial aspecto da ocupação que caracteriza o mundo constitutivo de pre-sença: o direcionamento. “Toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, a partir da qual o dis-tanciado se aproxima para poder ser encontrado em seu local” (ST, parte I, p. 157). A noção de direcionamento enquanto um modo da ocupação espacializante da pre-sença explicita a necessidade dos *sinais* – conforme já se

viu, instrumentos com a peculiar função de apontar, de fazer emergir a destinação que direciona, mantendo abertas as regiões configuradoras de uma circunvisão. É a circunvisão que conduz o direcionamento da ocupação da pre-sença. Compreendendo a si e ao mundo - melhor dizer, a si como ser-no-mundo, ainda que não explicitamente – a pre-sença está familiarizada, instalada, pois sempre já se lhe descobriu uma região. A perspectiva aberta pela pre-sença em seu movimento de ocupação diz respeito à significância na qual ela se constitui enquanto ser de compreensão, e tal modo de ser tem o aspecto essencial do espacializar, ou seja, do distanciamento e do direcionamento. Tais aspectos existenciais não se constatarem como coisas fixas. Ao contrário, a espacialidade da pre-sença, bem como a sua constituição em geral, se refere à sua mobilidade, à instabilidade que é a sua estrutura e o seu movimento de ocupação. Portanto, o direcionamento se dá a cada vez, dentro de uma circunvisão que se reconfigura a todo o momento. Desse modo, é só porque a pre-sença direciona, enquanto ocupação, em seu ser-em já disperso no cotidiano, que ela pode contar com um direcionamento constante, fixo, de direita/esquerda, em cima/embaixo. Nesse ponto, Heidegger chega a mencionar o tema do corpo, embora não o desenvolva. Ele reconhece que o corpo da pre-sença estabelece limites e impõe alguma configuração, mas não sem ressaltar o caráter decisivo e fundamental da estrutura ser-no-mundo. E só a partir dessa estrutura podem se estabelecer propriamente as direções impostas pelo corpo. Para corroborar sua teorização, Heidegger faz uso de um exemplo dado por Kant, ainda que culmine numa divergência com relação a este. O exemplo trata de uma suposta entrada de alguém num quarto escuro, já conhecido, mas que foi rearrumado, de modo que tudo que estava à direita, agora está à esquerda. Segundo Kant, o “sentimento” da diferença entre os dois lados do próprio corpo não diz nada, a não ser que se toque algum objeto cuja posição esteja na memória desse “eu” que entrou no quarto. Heidegger aproveita o exemplo para ressaltar a importância da constituição ser-no-mundo da pre-sença. O fato de ser preciso a referência ao mundo só confirma que a

orientação, o direcionamento, tem por fundamento a estrutura ser-no-mundo, quer dizer, a orientação se dá a partir de um mundo já “conhecido”. O “puro sentimento da diferença” não seria capaz de orientar. Porém Kant atribui a um conteúdo psicológico da memória tal ligação com o mundo. Para Heidegger, o problema é que Kant não visualiza a estrutura ser-no-mundo. Mas valoriza o a priori do sujeito como um “princípio subjetivo” que é condição para a orientação. Heidegger mantém o a priori, mas o coloca como a constituição fundamental da pre-sença enquanto ser-no-mundo, e não como um sujeito que possui conteúdos prévios, princípios subjetivos, independentes do mundo (cf. ST, parte I, pp. 158-159). Desse modo, é por estar desde sempre no mundo, na ocupação, que a pre-sença tem como aspecto constitutivo a orientação.

Assim, vê-se que a pre-sença está no mundo espacialmente, em meio aos intramundanos que são descobertos a partir da espacialidade que distancia e direciona, i.é., da espacialidade da pre-sença que já sempre descobriu previamente uma região. A descoberta de regiões dá direções que configuram o caráter de “arrumar” espaço, próprio da pre-sença em seu distanciamento direcionado. É a totalidade conjuntural que, uma vez liberada, já liberou também uma região que é o “para onde” a que pertence um instrumento que vem ao encontro no mundo circundante, tornando-o, assim, passível de localização. A pertinência de um instrumento, de um conjunto instrumental à mão em um local se determina a partir da significância do mundo, ou seja, da mundanidade do mundo. O movimento de ocupação da pre-sença, caracterizado como deixar e fazer vir ao encontro deve ser entendido ainda como um dar espaço; como já se disse, um arrumar espaço. A dinâmica da ocupação evidencia que a pre-sença em sua espacialidade ativa e transitiva tanto pode arrumar espaço como desarrumar e arrumar novamente, configurando desse modo um espaço de jogo onde a

estabilidade é provisória e a cada vez novas regiões são passíveis de serem descobertas.

Pasqua (1997, p.62) descreve o movimento espacializante da pre-sença do seguinte modo:

O *Dasein* (...) situa cada utensílio num lugar, organizando o conjunto a que cada utensílio pertence. Ele move-se no mundo como num campo de jogo em que as relações se combinam segundo o sistema que escolhe. O mundo surge, assim, como um todo móvel, um campo de mutações, onde um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinam uma ‘totalidade ligada, mas não rígida’.

Assim, a espacialidade originária da pre-sença fundada na sua estrutura ser-no-mundo, mantém-se, a princípio, na invisibilidade da ocupação, marcada pela não surpresa do manual, à qual está empenhada a circunvisão. É só a partir dessa espacialidade originária, que distancia e direciona ao constituir o encontro entre pre-sença e intramundanos, que se pode tornar acessível o espaço ao conhecimento. “A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões” (ST, parte I, pp. 161-162). Nesse modo de visualizar o espaço, tematizando-o, descobrem-se possibilidades de relações puramente espaciais. Tal modo de apreensão passa ao largo do mundo enquanto mundanidade, destituindo a espacialidade do intramundano do seu caráter conjuntural. Obviamente Heidegger não nega tal possibilidade, apenas é sua intenção fazer recuar ao modo originário da espacialidade para que realmente possa se insinuar um campo para o desenvolvimento da ontologia fundamental que tem por meta o sentido do ser. Sendo o espaço, a espacialidade, um modo de ser da pre-sença, sua ontologia deve ser primeiramente esclarecida e visualizada em sua origem.

Heidegger deseja afastar a ontologia do espaço das tradicionais concepções que, ora o compreendem como simplesmente dado, ora como um conteúdo subjetivo da pre-sença. A inserção da temática do espaço na ontologia do mundo visa fundamentalmente deslocá-lo dessas duas perspectivas. Para tanto, Heidegger situa o espaço como um constitutivo de pre-sença, como um existencial. Mas há que se pensar que o autor não dá ao espaço o sentido de um existencial como a compreensão, a disposição ou o discurso. Discutir essas ligações será uma tarefa para adiante. Contudo, a espacialidade - enquanto um existencial - como é caráter de qualquer momento constitutivo da estrutura ser-no-mundo, não se dá por si, independente dos demais. Inwood (2003) fala de uma metáfora de que a estrutura da pre-sença, do *Dasein*, é como uma colônia de algas, onde uma vez que algo é içado, tudo vem, impossível desmembrar. Então, todos esses modos constitutivos da pre-sença, seus existenciais fundamentais, estão irrevogavelmente remetidos também à espacialidade, porque já se sabe que a pre-sença é espacial. Mas de que modo se dá essa imbricação? É no intuito de visualizar tais ligações que, no próximo capítulo, a estrutura da pre-sença será analisada em seus existenciais compreensão e disposição, em vista da espacialidade constitutiva do ser-no-mundo da pre-sença.

3 O CARÁTER EXISTENCIAL DO ESPAÇO

3.1 A espacialidade do ser-em

O capítulo anterior consistiu na explicitação da espacialidade no modo como Heidegger a apresenta quando se detém especificamente sobre o tema, ou seja, nos parágrafos 20 a 24 de *Ser e Tempo*, incluídos no terceiro capítulo - *A mundanidade do mundo*. O principal intuito foi, portanto, explicitar a imbricação conceitual entre mundo e espaço no que se refere à estrutura ser-no-mundo. No capítulo que aqui se inicia, a intenção é assinalar a articulação entre a espacialidade e os existenciais constitutivos da pre-sença enquanto abertura, como forma de dar relevo ao caráter existencial da espacialidade.

Tal objetivo se configura porque, de acordo com o que Heidegger chama de “momento estrutural mundo” em sua investigação acerca da estrutura ser-no-mundo, tem-se que o espaço - compreendido a partir da mundanidade do mundo - deve ser visto enquanto constitutivo da pre-sença. A mundanidade do mundo aponta para a incontornável relação pre-sença/mundo e por isso mundo é também um constitutivo de pre-sença. Porém, mais uma vez deve-se ressaltar que pre-sença não é sujeito, é ser-no-mundo; é uma unidade que se constitui de diferentes momentos estruturais, os quais possuem uma simultaneidade originária, o quer dizer que não há como estabelecer uma hierarquia ou cronologia entre eles. Não há, nessa constituição, um único fundamento do qual derivam todos os demais. Pasqua (1987, p.73) diz acerca dos existenciais ou momentos constitutivos: “Não há entre eles uma relação de *causalidade*, mas uma *estrutura* que exprime a sua ‘*contemporaneidade originária*’”. Tais

existenciais podem ser designados, assim, como equiprimordiais. Há uma igualdade originária entre eles, em sua constituição ontológica.

A equiprimordialidade de momentos estruturais e constitutivos da estrutura ser-no-mundo implica na impossibilidade de compreensão de tais caracteres ontológicos de modo isolado. De toda maneira, é possível visualizar com alguma especificidade os modos de ser da presença ao se tematizar sua estrutura fundamental - ser-no-mundo. Ao analisar a presença em sua constituição existencial, qual seja, sua estrutura ontológica, Heidegger não pretende esgotá-la, encontrar um único “fundo”, uma base, que seja a “origem” de tudo. Ele fala de uma “variedade multiforme de momentos constitutivos” (ST, parte I, p. 185). Não se pode perder de vista que Heidegger se põe a compreender o ser da presença - a fazê-lo visível de algum modo - para que assim se possa compreender o ser *mesmo*, o sentido do ser, que é o propósito de sua investigação em *Ser e Tempo*. Na apresentação à tradução brasileira de *Ser e Tempo* (ST, parte I, p.14), Emanuel Carneiro Leão fala de tal propósito como *experiência*; a experiência de pensar o ser, de colocar-se propriamente no sentido do ser, ainda que isso não signifique chegar a um resultado determinado, onde o ser seja apreendido de uma vez por todas. Diz ele:

De um lado, nunca se obteve nem se obtém uma definição do ser. Mas, em compensação, ganha-se sempre uma experiência essencial de seu sentido: a experiência de que o ser sempre se esquia e desvia em todos os desempenhos de apreendê-lo, em qualquer esforço por representá-lo e defini-lo. Pois tudo que fazemos ou deixamos de fazer serve para nos distanciar. E nunca terminamos de nos afastar. Pois não temos escolha. Somos colhidos pela tração do retraimento. E, na força desta tração, significamos o sentido do ser. Por isso, só nos resta encarar de frente o ser no movimento de seu sentido a fim de não perdê-lo de vista e esquecer-lo nas obnubilações do tempo.

O ser da pre-sença já foi definido como a via de acesso ao ser em geral, por isso acompanhar o modo de ser da pre-sença, ou seja, compreendê-la em seu ser, tem por orientação prévia a estrutura ser-no-mundo, que já se revela na ocupação cotidiana da pre-sença *no* e *com* mundo. O momento mundo foi investigado e ontologicamente determinado no primeiro capítulo: mundo como ocupação, isto é, como o que se caracteriza pela abertura dos entes em totalidade, nessa “liga” irrevogável entre pre-sença e mundo - isso mesmo que será também designado cura: a determinação ontológica do que, onticamente, se dá como ocupação ou *cuidado*. A ocupação que se pode observar fenomenalmente como o modo revelador da estrutura ser-no-mundo, dá-se a partir do que, ontologicamente, diz respeito ao caráter dispersivo do *ser-em* originário da pre-sença, visto que ela já sempre se engajou em diversas ocupações, pelo fato de que este é o seu modo de ser *em* um mundo. Dizer que a pre-sença é *em* um mundo, quer ressaltar o seu caráter de ocupação segundo a concepção de que mundo não é simplesmente algo no qual a pre-sença se empenha, mas é o próprio empenho. Assim, sendo em um mundo, a pre-sença já sempre se empenhou nele e por isso mundo pode ser visto como ocupação. Ser-em é, então, o caráter mais geral do ser da pre-sença; ser-no-mundo é *ser em* um mundo.

Heidegger anuncia, primeiramente, o ser-em da pre-sença ao se deter sobre o que ele chama de caracterização prévia do ser-no-mundo. Porém, o ser-em é mais especificamente determinado como o *pre* da pre-sença no capítulo que se intitula “*O ser-em como tal*” (ST, parte I, pp. 184-242). A princípio, convém observar o modo em que é primeiramente anunciado. Nessa visualização preliminar, são três os momentos constitutivos que Heidegger irá destacar: o mundo, tal como em sua mundanidade; a pre-sença enquanto o ente que é no modo de ser-no-mundo, ou seja, lançado, jogado e instalado na cotidianidade familiar do impessoal; e o *ser-em* como tal, que se trata do momento onde “deve-se expor a constituição

ontológica do próprio *em*” (ST, parte I, p.91). É neste último que o autor busca uma “caracterização orientadora” do ser-em, antes mesmo da análise mais completa que realiza no quinto capítulo de sua analítica. Porém, ainda antes de considerar essa prevalência do momento estrutural *em* como “orientador” dessa investigação ontológica e, portanto, fenomenológica da estrutura ser-no-mundo, pode-se atentar para o *em* por ele ter, essencialmente, o caráter de evidenciar a unidade da estrutura ser-no-mundo. O *em* enquanto tal, de certo modo, é o que não é nem o ente pre-sença, nem o mundo, e que estaria mais “livre”, mais distante, de ser tomado como a dualidade homem e “mundo”, conforme a tradição. A idéia de ser-em também afasta a tendência onde, para evitar a cisão homem/mundo, cai-se num subjetivismo onde o mundo é considerado como um subproduto da consciência. O *em* parece querer dar conta mais intensamente, i.é, mais originariamente, do momento da estrutura ser-no-mundo onde pre-sença e mundo são um mesmo acontecimento. Não que isso já não esteja presente nos outros dois momentos; pre-sença e mundo também estão dizendo essa unidade ser-no-mundo. Mesmo que nos modos mais tardios em que podem ser tomados como sujeito e objeto, a estrutura ser-no-mundo dá o seu aceno. Todavia há uma peculiaridade do ser-em que é o seu caráter de *entre*, do que talvez se possa dizer, na linguagem do Heidegger pós *Ser e Tempo*, de um risco, de um *rasgo* (cf. HEIDEGGER, 2003), de um acontecimento. O *em* aponta para a intricabilidade de pre-sença e mundo no sentido de *habitação*. A noção de ser-em quer evidenciar que a pre-sença reside no mundo, habita-o, mas não apenas no sentido de preencher um “espaço”. A pre-sença é o próprio espaço, o entre. Mas falar de “entre” ainda pode soar como o que resulta de dois entes simplesmente dados. Há que se evitar a fragmentação do *em* ao conceber esse entre, pois ele diz respeito exatamente a uma unidade, uma simultaneidade, uma *afinação* de pre-sença e mundo.

Ser-em já foi antecipadamente delineado como um modo de ser que não se deve confundir com uma ocupação espacial, no sentido extensivo, da pre-sença no mundo. Isso porque a presença não está no mundo como alguma coisa dentro de outra, afinal esse não é o modo de ser desse ente, cujo próprio ser está “em jogo”. Ser-em corresponde ao modo da presença encontrar-se no mundo e com mundo. Por isso Heidegger vai buscar na noção de *habitar* o sentido de ser-em. A espacialidade da presença só pode ser compreendida a partir dessa noção. A presença distancia e direciona porque existe enquanto lugar de manifestação do ser. Esse *lugar* não se resume à presença, refere-se também a mundo. A presença “ilumina”, clareia um certo espaço que pode ser concebido como um *espaço de jogo*, que é mundo. O termo alemão *Dasein* – aqui, presença - é traduzido por alguns autores como *ser-aí*. Esse *aí* se refere, então, a abertura como lugar de manifestação do ser. A presença, lançada, abre uma clareira, um espaço que não se limita a ela mesma. Tal abertura da presença apresenta o caráter de aqui e lá da espacialidade, qual seja: ao abrir-se, a presença vê-se lançada na ocupação onde compreende o seu aqui a partir de um lá, do qual retorna - que nada mais é do que o ente que vem ao encontro no mundo. Aliás, ela é enquanto esse estender-se além de “si”, ela já está sempre fora. Considerando o termo da tradução de *Ser e Tempo*, na qual se baseia o presente trabalho, o *pre* da presença corresponde a esse *aí*. Assim, a presença é o seu *pre*, na medida em que este é a sua abertura, o seu espaçar no mundo. A presença existe lançada, “fora” de si, no mundo. Ela só existe porque espacializa, no sentido de ser esse “lugar”, essa abertura. Daí se dizer que a presença é o seu *pre*, que se constitui como uma estrutura que, originariamente, envolve uma reunião: ser e mundo. Heidegger diz:

A espacialidade existencial da presença que lhe determina o ‘lugar’ já está fundada no ser-no-mundo. O lá é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. ‘Aqui’ e ‘lá’ são apenas possíveis no ‘pre’ da presença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do ‘pre’ da presença, rasgou espacialidade (ST, parte I, p.186).

Resta ainda saber como se dá essa abertura, o que a caracteriza. Para tanto, é preciso compreender a constituição existencial desse pre que é a pre-sença enquanto abertura essencial. Heidegger encontra na *disposição* e na *compreensão* – incluindo aqui o *discurso* - os modos constitutivos do ser do pre, considerando-os igualmente originários.

3.2 Compreensão e discurso: a espacialidade da articulação

Muito embora o tópico venha tratar do existencial da compreensão em sua relação com a espacialidade, faz-se necessário uma passagem pelo que Heidegger, de algum modo, considera também um existencial: o *discurso*. A opção por não destacar o discurso em um tópico próprio deve-se, sobretudo, ao caráter que este vai apresentar no decorrer das teorizações de Heidegger e que vão além da sua consideração enquanto um existencial, como a disposição e a compreensão, propriamente. Estes, sim, são admitidos de forma destacada como os *existenciais fundamentais* em vários momentos de *Ser e Tempo*. Em um trecho dessa obra, Heidegger diz: “Disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo discurso” (ST, parte I, p.187). Tal frase parece já antecipar um certo diferencial para o discurso (ou linguagem, conforme suas investigações posteriores): o de *lugar* de ser, ou “casa do ser”, status que a linguagem vai adquirir de forma mais explícita em textos posteriores como *Sobre o humanismo*: “O homem não é apenas um ser vivo, que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a.” (Heidegger, 1995, p.55). Aqui talvez já se pudesse fazer uma ligação entre linguagem e espaço, este também - conforme será tratado mais adiante - no sentido de região, clareira, de

lugar de manifestação do ser, portanto, de habitação do homem. E assim já se estaria anunciando um sentido mais originário ao espaço.

Contudo, em *Ser e Tempo*, ao lado da disposição e da compreensão, o *discurso* é apontado especialmente em seu caráter existencial, considerando que ele perfaz essa abertura que é o ser do pre da pre-sença. O discurso articula o sentido que se estrutura como uma totalidade significativa na compreensão. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *se pronuncia como discurso*” (ST, parte I, p.219). A linguagem, assim, é definida como o pronunciamento do discurso; e mesmo como discurso, pois Heidegger chega a afirmar que “existencialmente, o discurso é linguagem” (ST, parte I, p.220). A evidência do caráter existencial da linguagem ou discurso pode ser constatada em seu intrincamento com os existenciais da disposição e compreensão, na medida em que, estando lançada “fora”, em um mundo – em sua facticidade -, a pre-sença já é compreensão e disposição, e isso quer dizer que a totalidade significativa e a situação, descobertas por compreensão e disposição, se dão a partir da articulação do discurso. E este não se reduz à fala. É, portanto, *no* discurso que a pre-sença existe. Um outro aspecto a ser considerado na determinação do discurso como um existencial é o caráter de coexistência da pre-sença, que se verifica na linguagem como comunicação: “na medida em que a pre-sença *é*, ela possui o modo de ser da convivência” (ST, parte I, p.178). Heidegger denomina de *ser-com* o modo de ser da pre-sença segundo o qual, em sua constituição ontológica, ela já sempre se referiu à outra pre-sença. Se a ocupação é o modo de encontro entre pre-sença e o ente intramundano que não tem o seu modo de ser, é a *preocupação* que determina o modo no qual a pre-sença encontra o outro, a co-pre-sença. Em consonância, a linguagem mostra a sua função comunicativa também a partir de um *comum pertencer* que se explicita na escuta. Tal caráter de compartilhamento pode ser visualizado na medida em que o ser-com originário da pre-sença diz respeito, essencialmente,

à sua abertura existencial enquanto escuta que se funda na compreensão. A pre-sença, na escuta, dispõe-se e compreende enquanto coexistência. Ou seja, o outro, as outras pre-senças, constituem a sua existência e isso se explicita como compreensão que, numa certa disposição, enseja o escutar que permite o “ouvir”.

O discurso foi brevemente anunciado como existencial, assim como a disposição e a compreensão. Isso porque a pre-sença, sendo a sua abertura, constitui-se fundamentalmente como disposição e compreensão, a partir de uma articulação que já sempre se pronunciou – o discurso. Mas o que é que se pronuncia no discurso? Como se pode visualizar a espacialidade nesse existencial?

Quanto ao que se pronuncia num discurso, não é, seguramente, qualquer dizer determinado, mas antes a articulação de um sentido, que também não quer dizer ainda predicação, mas a sua possibilidade. É a interpretação que articula um sentido, que já se dá como pronunciamento. Na descrição da mundanidade do mundo, clareou-se o caráter de totalidade significativa do que se abre como mundo. Já aí se pronunciou a compreensão como uma abertura fundamental da pre-sença, um constitutivo, um momento da estrutura ser-no-mundo. A pre-sença está no mundo enquanto o compreende, mas a abertura da compreensão não se refere à apreensão cognitiva de algo, de um objeto exterior; refere-se antes à familiaridade originária que constitui mundo e pre-sença. Tal compreensão originária se dá sempre numa interpretação, o que quer dizer que a interpretação é como uma ‘explicitação do compreendido’. Deve-se ressaltar que interpretação aqui não tem o sentido de uma mediação. O discurso originário, por assim dizer, que se pronuncia a partir da escuta, diz a própria “coisa”, subitamente, sem mediação. Por isso a interpretação se dá simultaneamente nessa abertura da compreensão já articulada pelo discurso. Não necessariamente por meio de uma

descrição propositiva, e por isso o discurso não apenas diz através do que se enuncia numa articulação sonora. Discurso não é apenas “fala”, língua. Discurso é antes linguagem, no sentido de significância de mundo, conforme Heidegger a concebe. Nessa acepção de linguagem, o silêncio é um modo de discurso e por isso o silenciar não equivale a uma simples mudez. De outra maneira, é o que só pode se dar quando se tem algo a dizer: “como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro ouvir e a convivência transparente” (ST, parte I, p.224). Isso confirma que a compreensibilidade da pre-sença não tem sua origem no que se pronuncia como proposição. Contudo, a proposição constitui o discurso na medida em que é a sua possibilidade de ser enquanto pre-sença fática, já lançada na cotidianidade. A circunvisão da ocupação já é sempre compreensão e interpretação e o discurso é a articulação da totalidade significativa que se pronuncia na proposição. A lida cotidiana da pre-sença na qual lhe vem ao encontro o intramundano em sua manualidade, dá-se como interpretação, embora ainda não como uma tematização propositiva. É o que Heidegger chama de *estrutura-como*, presente no que se abre à circunvisão da ocupação, enquanto compreensão, que possibilita a acessibilidade do instrumento em sua manualidade; a acessibilidade de algo como algo. E é esse precisamente o caráter interpretativo inerente à abertura da compreensão. O que é fundamental nessa visada é acentuar que a proposição é um modo derivado da interpretação. Sobre a proposição e sua relação com a interpretação e compreensão, diz Heidegger:

A demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e se descobriu na circunvisão. A proposição não paira no ar, desligada, a ponto de poder, por si mesma, abrir o ente como tal. (...) Tanto a proposição quanto a interpretação têm necessariamente seus fundamentos existenciais numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia (ST, parte I, pp.214-215).

É como se a proposição, embora fundada na interpretação originária que descobre o ente, estreitasse, porque determina, as possibilidades de compreensão do ente, já que tem por caráter demonstrá-lo através da comunicação. O ente, na proposição, já é algo sobre o que se fala e não aquilo que estava à mão, com o que se lidava. Nesse dizer *sobre* o ente há uma tendência a determiná-lo como simplesmente dado, fazendo entranhar a sua manualidade. O que se diz sobre o ente é uma predicação, ou seja, agrega-se um predicado ao ente: o martelo é pesado. Porém, nada diz melhor o martelo que o martelar. Ainda que as estruturas essenciais da interpretação apareçam na proposição, há uma modificação que faz dessa última uma derivação, às vezes longínqua, da primeira. Nessa modificação, a estrutura “como” da interpretação se desgarrá da conjuntura do mundo circundante em sua significância e transforma-se no como apofântico, a saber, no simplesmente dado e nas suas propriedades. Heidegger mostra de que maneira o “como” hermenêutico da estrutura originária da interpretação torna-se o “como” apofântico da proposição. O primeiro se refere à interpretação enquanto existencial, dá-se em função da estrutura compreensiva da pre-sença, que lhe abre mundo no sentido de existir junto e com esse mundo. Dessa forma, compreensão já é sempre interpretação. A interpretação é o que permite que a compreensão se aproprie do que se compreendeu: mundo e a própria pre-sença enquanto suas possibilidades projetadas. Por isso, segundo Heidegger, a interpretação se funda na compreensão. Porém, há uma multiplicidade de momentos constitutivos que se imbricam numa circularidade na qual não há como conceber um encadeamento causal e, sendo assim, deve ficar mais esclarecido esse tipo de “fundamentação” que aponta Heidegger ao tratar dos existenciais. No caso, o que funda deve ser entendido como uma certa estrutura, como o que é mais originário, mas que não se desvincula, como se pudesse haver compreensão sem interpretação. Portanto, o “como” hermenêutico diz respeito à interpretação originária da circunvisão da ocupação, ou seja, da lida da pre-sença com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro. Na proposição, o

como hermenêutico modifica-se, dando lugar ao “como” apofântico, o que quer dizer que “o que foi compreendido e interpretado no nível pré-temático tem condições de, na predicação, ser tematizado, formalizado e organizado em discurso significativo” (FERREIRA, 1997, p.209). Do mesmo modo que, conforme já foi visto, há uma modificação quando o instrumento deixa de ser tomado em sua manualidade e passa a ser examinado como algo destituído de seu mundo circundante. Quanto maior a predominância de um específico modo de interpretação – como no caso da lógica - mais encoberta se faz a totalidade referencial originária que constitui a significância, na qual se pode compreender algo como algo. Nesse caso, fica evidenciado que, ainda que a enunciação propositiva se dê com base na interpretação originária, o instrumento, enquanto determinado por uma propriedade que lhe é pressuposta, passa a ser concebido como um simplesmente dado. Embora seja a predicação que atribui significado ao ente a partir do sentido que se articula no discurso, convém ressaltar que a noção de sentido apresentada por Heidegger não se restringe a ‘conteúdo do juízo’, como na lógica; sentido, para Heidegger, é o fenômeno existencial “onde o aparelhamento formal do que se pode abrir na compreensão e articular na interpretação se faz visível” (ST, parte I, p.214). Devido ao estreitamento da acepção de sentido operado pela lógica é que se determina a proposição enquanto o lugar da origem, da “verdade”. Contudo, numa análise rigorosa, como quer Heidegger, pode-se visualizar que a proposição é derivada da interpretação originária e diz respeito ao caráter fático da existência da pre-sença. Aí, o ente se mostra já determinado em uma possibilidade; ele se mostra a partir da predicação que determina um significado, explicitado no modo da proposição que comunica, ou seja, exprime uma conceituação já compartilhada.

Finalmente, considerando o que diz respeito à questão da espacialidade em sua relação com o discurso cotidiano e com a interpretação, pode-se dizer que a espacialidade, designada

propositivamente, já tende a uma visão do espaço determinada por sua extensividade, pelo que se pode denominar fixamente, i.é, como intervalo que se mede. É o espaço como simplesmente dado, sendo a extensão sua propriedade essencial. Assim, a espacialidade das regiões - conforme seu caráter existencial já explicitado – dada na totalidade conjuntural descoberta na abertura da pre-sença, entranha-se, torna-se encoberta, deixando explícito apenas o espaço como o que é passível de mensuração, o espaço tematizado, que se configura como aquele que pode ser descrito em uma linguagem matemática, quantificável. É o espaço enquanto objeto de conhecimento, e não como constitutivo da pre-sença em sua estrutura ser-no-mundo. De toda maneira, convém ressaltar que o discurso cotidiano, o *fatatório* – conforme denomina Heidegger, dá indícios de uma espacialidade que não está submetida às medidas do espaço extensivo. Nesse caso, as indicações que são usadas para descrever distanciamentos não se referem aos intervalos mensuráveis, mas sim à própria lida cotidiana da pre-sença com as coisas e com as outras pre-senças. Dificilmente se usam medidas quantitativas para se explicitar distâncias na ocupação; e mesmo que elas apareçam, dizem, primeiramente, respeito à conjuntura que se descobre nesse vir ao encontro do intramundano em sua manualidade, e não precisamente a uma quantidade de metros, quilômetros ou mesmo de tempo, que se utilize pra descrevê-las. Diz-se costumeiramente de um lugar próximo, por exemplo, que está “a um pulo”; ou do que é longe, que está “do outro lado do mundo”. Heidegger considera que “em seus caminhos, a pre-sença não atravessa um trecho do espaço como uma coisa corpórea simplesmente dada. Ela não devora quilômetros, a aproximação e o distanciamento são sempre modos de ocupação com o que está próximo e dis-tante” (ST, parte I, p. 154). E, nesse sentido, o discurso corriqueiro evidencia essa determinação que, embora imprecisa e oscilante, é perfeitamente compreensível na ocupação cotidiana e de algum modo dá sinais da espacialidade existencial da pre-sença.

Porém, desvelar o espaço em seu sentido existencial exige que se tenha sempre em vista a estrutura ser-no-mundo. Ela afasta a compreensão do homem enquanto um sujeito de conhecimento que apreende e representa uma realidade exterior, o objeto. E mesmo do sujeito que produz, subjetivamente, o seu espaço, o seu mundo. Afinal, esse não é o modo de ser originário do homem, compreendido em sua existência, i.é, como pre-sença. A estrutura ser-no-mundo, além de desviar-se do dualismo moderno em questão, também evidencia o ente pre-sença enquanto um modo de ser privilegiado, pois ser-no-mundo é ser um ente compreensivo da sua própria condição ontológica. Em outras palavras, a pre-sença em sua compreensibilidade constitutiva revela sua pertença ao ser, que se manifesta em sua abertura. Assim, para melhor evidenciar a relação entre espaço e discurso, em se tratando da existencialidade da pre-sença em sua estrutura ser-no-mundo, faz-se necessário retomar a noção de lógos, termo grego considerado origem do que hoje se entende por discurso. Embora só mais tarde Heidegger vá se dedicar a essa tarefa específica, mergulhando no lógos heraclítico para explicitar o caráter originário do discurso (ponto que será desenvolvido também no próximo capítulo), já em *Ser e Tempo* ele diz: “Quando dizemos que o significado básico de lógos é discurso, essa tradução literal só terá valor completo quando se determinar o que é um discurso” (ST, parte I, p. 62). Porque a tradição metafísica entende discurso como juízo ou razão, toma-se o dizer - no sentido de ‘mostrar’ que caracteriza o lógos - como demonstração. E dessa maneira a proposição opera como visualização demonstrativa (cf. ST, parte I, p. 216). A “verdade” fica condicionada a um sistema ordenado que liga ou separa conceitos para fins de representação da “realidade”. Verdade é concebida como adequação e a proposição é, assim, a origem da verdade.

Por isso, para Heidegger, interessa retomar o sentido mais originário de lógos, ampliando a noção de discurso para além da noção de juízo. Mesmo em Platão e Aristóteles, Heidegger

não considera que tenha havido ainda tal estreitamento. Lógos era, nesses pensadores, muito mais que ordenação de princípios racionais. Mas é sobretudo em Heráclito que Heidegger encontra o sentido mais originário e essencial desse termo: lógos como *reunião* - a unidade de reunião. Na preleção *Introdução à metafísica*, de 1935, ele diz: “Lógos é a reunião (*Sammlung*) constante, a unidade de reunião, consistente em si mesma, do ente (...), i.é, o Ser” (HEIDEGGER,1999, p.154). Tal recuperação do sentido originário do termo mostra o quão restritiva é a tradução de lógos por palavra ou mesmo discurso - caso este seja entendido como proposição. Lógos é, originariamente, o ser. Mas a que isso pode servir na explicitação da relação entre espacialidade e discurso? Na verdade, se já se compreendeu a espacialidade do ser-em como a abertura pre-sença/mundo, ou seja, como acontecimento de ser, e se já se recuperou o sentido de lógos, propriamente, tal abertura ou espacialidade originária, nada mais é que o lógos enquanto reunião ou *contréa* – conforme tradução proposta por Márcia Shuback para o termo alemão *Gegend*. Esta se refere ao âmbito do lugar que a pre-sença tem morada em meio aos entes. Heidegger diz:

Somente quando o próprio lógos 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 da essência do homem é na *contréa* do “lógos”. Com a palavra “*contréa*” 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. (HEIDEGGER,1998, p.332)

O lógos da pre-sença em sua relação com o lógos, i.é., com o ser, evidencia a diferença ontológica que sustenta todo o pensamento de Heidegger - e que, por ora, não será abordada mais detidamente. É suficiente visualizar a diferença ser/ente enquanto o que é sempre presente, ainda que no modo da ausência. “O lógos é sempre presente para o homem, mas, igualmente e na maior parte das vezes, ausente” (HEIDEGGER, 1998, p.347). A pre-sença,

em vista dessa diferença, mantém-se numa relação de proximidade/distanciamento, com respeito ao ser e ao ente, que também insinua a sua espacialidade existencial no sentido de distanciar, conforme visto no primeiro capítulo. Na verdade, ela é essa própria duplicidade ente/ser, ôntico/ ontológica. A pre-sença está sempre numa pré-compreensão de ser, constituída pela escuta que é o discurso originário. Esse é o lógos, mesmo que na maioria das vezes encoberto, pois que, a pre-sença em sua cotidianidade, volta-se contra o ser e entrega-se à determinação do ente. Contudo, mesmo que entulhada pelas determinações do ente, a pre-sença está numa pertença ao lógos, essa coletividade originária – contréa - que é ser.

Assim, ainda que não exclusivamente na condição existencial, e ainda que não colocado explicitamente em *Ser e Tempo*, vê-se a aproximação entre as noções de espaço e discurso - enquanto lógos. De forma geral, pode-se dizer que é a compreensibilidade da pre-sença que está em jogo, e por isso é importante uma visualização da compreensão existencial, propriamente, e a sua relação mais específica com a espacialidade da pre-sença.

Para tanto, deve-se entender de início que o conhecimento, no sentido do apreender que representa, deriva do originário ser compreensivo da pre-sença. Portanto, compreensão não é conhecimento. Na análise sobre a mundanidade do mundo já se anunciou a ligação do caráter espacial da pre-sença com a abertura da compreensão. O movimento de encontro entre pre-sença e intramundano dá-se numa abertura de mundo que se oferece como sentido, que pode ser entendido a partir da destinação da pre-sença que configura uma região, que agora já se pode pensar como o lógos da pre-sença, por assim dizer.

Existencialmente, a compreensão pode ser visualizada em sua espacialidade na medida em que caracteriza a pre-sença enquanto estar lançada, quer dizer, existe porque situada, em

função de uma rede que constitui o que já se chamou de “familiaridade”, ou mundo. Compreensão se dá a partir de significância. O sentido, para Heidegger, jamais pode ser totalmente objetivado, e isso faz com que ele sempre se satisfaça em alguma situação. “(...) Sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado” (ST, parte II, p.117). Isso caracteriza o estar-lançado da pre-sença e o seu caráter projetivo. É a perspectiva na qual mundo é descoberto que possibilita que algo seja como aquilo que *é*. Quando Heidegger diz que a compreensão tem a estrutura de projeto quer dizer que a compreensão descobre mundo para a pre-sença e abre a pre-sença para o mundo. Por isso a compreensão que está em jogo no projeto não se refere a uma apreensão de mundo como o conhecimento de um objeto com o qual se deparou. É o *encontrar-se* que constitui mundo e pre-sença. Antes disso não se fala de mundo, nem de pre-sença, nem de entes. Antes disso, não se “fala”. O parágrafo transcrito a seguir diz sobre a facticidade e possibilidade incontornáveis da pre-sença que, existencialmente, se explicitam pelo seu caráter de projeto e pela sua constituição ôntico-ontológica privilegiada:

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, a pre-sença é sempre “mais” do que é de fato, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-la como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ela nunca é mais do que é de fato porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também a pre-sença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é*, ela *é* existencialmente. Somente porque o ser do “pre” recebe sua constituição da compreensão e de seu caráter projetivo, somente porque ela *é* tanto o que será como o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: “sê o que tu és!”. (ST, parte I, p. 201).

Pre-sença é sempre possibilidade de ser; ela se compreende a partir de possibilidades e como possibilidade, ainda que essa compreensão prévia tenda a ser encoberta pela determinação da

facticidade da pre-sença. Originariamente, o pre da pre-sença é a abertura do poder-ser e o projeto é a constituição do espaço de articulação do poder-ser de fato. Existindo, a pre-sença já está lançada em uma possibilidade determinada, já se lhe abriu mundo: uma articulação que se dá com base no sentido, a partir da perspectiva em função da qual o ente vem ao encontro, numa determinada conjuntura. Assim, a própria noção de projeto também remete a um espaçar, um distanciar, um direcionar. Compreendendo-se em sua abertura enquanto poder-ser, a pre-sença é assim direcionada à sua destinação pela compreensão. O projeto, que a caracteriza, distancia - na medida em que constitui o espaço de articulação - e direciona - já que o ser da pre-sença é projetado a uma destinação. A pre-sença em sua compreensão é, a cada vez, uma perspectiva configuradora de uma região.

A dinâmica do movimento estrutural da pre-sença fica evidenciada no estar-lançada da pre-sença e no modo de ser do projeto que a caracteriza. Heidegger diz que “na condição de lançada, a pre-sença se lança no modo de ser do projeto” (ST, parte I, p.201). Dizer que a pre-sença é na condição de lançada, afasta a possibilidade de compreender o ser como uma criação da pre-sença, o que evidenciaria um subjetivismo. De certa maneira, há uma subordinação da pre-sença a ser, pois a pre-sença, sendo já lançada, tem que ser. Daí pre-sença constituir-se como abertura na qual ela mesma compreende-se como poder-ser e onde já se projetou em uma possibilidade de ser.

3.3 Disposição e espaço

Em *Ser e Tempo*, conforme já se viu no capítulo anterior, a espacialidade da pre-sença foi determinada como distanciamento e direcionamento. Isso quer dizer que o pre da pre-sença, enquanto sua abertura originária, compreende o que lhe vem ao encontro como o que está na

proximidade. O que aparece à distância e, a partir do lá, vem ao encontro, se aproxima, constitui-se como ente nessa distância que marca a alteridade entre pre-sença e os outros entes – co-pre-senças e intramundanos. Como a compreensão existencial se refere à abertura na qual o ser-em é o poder-ser-no-mundo, é possibilidade de ser já sendo um projeto lançado, sendo já engajado no mundo - ainda que isso se dê como uma antecipação do caráter de porvir presente no projeto –, essa estrutura da pre-sença, esse seu modo de ser que é a compreensão, ao tempo em que abre mundo no sentido de uma familiaridade, de uma intimidade que se explicita na ocupação, também confere à existência da pre-sença o caráter de ser um ente que, sendo, está em jogo o próprio ser. Isso quer dizer que a compreensão projeta a pre-sença para o seu poder-ser mais próprio, para ser si mesma. Mas a pre-sença é possibilidade de ser que já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesma. Tal movimento existencial originário da pre-sença revela que em seu ser, ela sempre precede a si mesma. O que se quer aqui realçar é o aspecto de expansão e recolhimento da pre-sença em seu movimento de ser. Preceder a si mesma certamente aponta para a temporalidade, na medida em que se trata de antecipação do porvir. Mas também a espacialidade pode ser visualizada no movimento de distanciamento e aproximação da pre-sença, inclusive em relação a si mesma, ao seu próprio poder-ser precedendo-se, e não apenas no que se refere à sua ocupação cotidiana com os entes intramundanos que não tem o seu modo de ser ou mesmo às outras pre-senças. A pre-sença é sempre o “aqui” a partir de um “lá”. O fato da pre-sença preceder a si mesma por já ser em - junto a mundo e com outras pre-senças – também anuncia o caráter, por assim dizer, extensivo do ser-em, da abertura da pre-sença. O termo extensivo está sendo aqui usado no sentido de caracterizar tal abertura como um certo espaçar, permitir os distanciamentos que constituem o movimento existencial da pre-sença, e não como indicativo de uma extensão no sentido do que se pode medir matematicamente. Assim, é essencialmente o ser que se

manifesta nesse lugar. Em “Sobre o humanismo” (HEIDEGGER, 1995, p.55), Heidegger vai dizer dessa abertura como o “dimensional, no qual o Ser mesmo *é*”.

Assim talvez seja possível uma visualização do que se chamou a espacialidade da disposição compreensiva. No momento compreensão, aludiu-se a pre-sença da espacialidade enquanto constituição ontológica, e talvez mais além disso, à espacialidade essencial que se anuncia no ser-em da pre-sença. Um outro momento da estrutura da pre-sença, mais propriamente, do ser-em que é o pre da pre-sença, é o existencial que Heidegger nomeia *disposição*. Também encontra-se a possibilidade de fazer visível a espacialidade desse existencial que, por assim dizer, doa o nada à pre-sença. Mas o que quer dizer isso? Poderia ser melhor entendido se dissesse: A disposição dá mundo à pre-sença. Mundo e nada, na angústia - a disposição fundamental – são o mesmo. Mas por ora convém acentuar a disposição como abertura de mundo à pre-sença, no sentido de como mundo “toca” a pre-sença. É algo que talvez possa ser melhor visualizado como uma tonalidade, o tom no qual mundo se abre e afeta pre-sença. Onticamente, a disposição é o que se chama de humor. Ontologicamente, porém, a disposição envolve bem mais que um estado psicológico ou emocional. *Mais*, quer dizer aqui, *mais originário*. Nesse sentido, o que se classifica por humor, como um “estado de espírito”, deriva da abertura fundamental que enlaça pre-sença e mundo no que neles se diferencia, no modo em que pre-sença “sente” mundo, é afetada por mundo ao constituir-se dele.

Talvez confirmando o que se disse sobre a diferença pre-sença/mundo, Heidegger vai afirmar que a estranheza é o fenômeno mais originário, e não a familiaridade. É provável que seja a partir daí que alguns comentadores de *Ser e Tempo* insinuam ser a disposição uma abertura mais originária que a compreensão. Porém parece ser premente a afirmação de Heidegger sobre a simultaneidade dos existenciais compreensão e disposição. Não há possibilidade de

pensar um sem o outro: “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor” (ST, parte I, p.198). Ainda assim, há que se caracterizar uma e outra, pois embora ambas digam da estrutura ontológica da pre-sença, da sua abertura, se caracterizam de forma diferenciada, ainda que imiscuídas. Deve-se delinear, então, o que se pode interpretar como a disposição em sua espacialidade.

A pre-sença, estando já lançada, está sempre submetida ao seu *aí*, o que implica uma determinada ‘configuração’, ainda que instável, e a responsabilidade de ter que ser. Essa é a abertura da *disposição*, que ‘diz’ à pre-sença sobre a sua situação. “A *Befindlichkeit* surge como um sentimento que exprime a situação fundamental do Dasein abandonado” (PASQUA, 1997, p.76). Tal revelação não é da ordem de um esclarecimento racional e Heidegger vai mesmo tratá-la como um deparar-se da pre-sença com seu “enigma inexorável” (cf. ST, parte I, p.190), qual seja, a condição de estar lançada, entregue à responsabilidade do seu ser. A disposição diz respeito a afecção da pre-sença por mundo. A pre-sença, em sua abertura, se dispõe, ela se “sente” de algum modo, está em algum humor, que se refere a uma disposição no mundo. Algum lugar já lhe é dado, uma destinação se oferece como caráter do seu existir. E isso já se dá em um certo humor, ou melhor, isso é o humor. Um outro modo pelo qual já se traduziu *Befindlichkeit* foi pela expressão *sentimento de situação*. Para melhor compreender o que se quer dizer com tal expressão, há que se guardar a diferença entre disposição e um mero posicionamento que se pode imaginar na definição de disposição como um sentimento de situação. Afastando-se tal possibilidade de distorção, a princípio, já se pode esclarecer que trata-se de um existencial, de um modo de ser da pre-sença, ente que não se contém em uma caracterização de simplesmente dado. Dizer de um posicionamento da pre-sença jamais se restringe a descrever a posição de um corpo no “espaço”. Como se viu no primeiro capítulo, a

circunvisão tem a sua destinação em uma região que se lhe abre enquanto uma proximidade/distância direcionada. De tal modo que favorece a compreensão da disposição com relação a lugares – não na acepção de ‘espaços’ extensivos. Lugares são sinalizadores de regiões, de um certo âmbito, por assim dizer.

Também é importante diferenciar a disposição do que se concebe no plano ôntico como “estados de alma”, apenas entendidos tradicionalmente como condições psicológicas interiores, conferindo-lhes, quando muito, o *status* de fenômenos complementares, subsidiários. A disposição, ao contrário, é um existencial responsável por três aberturas essenciais: abertura do estar-lançado, abertura do ser-no-mundo em totalidade e abertura prévia do mundo. Com isso, pode-se ter a noção do caráter constitutivo fundamental desse existencial que vai permitir, através das aberturas que promove, e juntamente com a abertura do *poder-ser* promovida pela *compreensão*, a visualização do ser em seu caráter de *ek-sistência*.

Como já foi dito, existencialmente, a disposição corresponde ao que se traduz por humor (*Stimmung*) e diz respeito à tonalidade afetiva na qual a pre-sença sempre está. De todo modo, “o humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se” (ST, p.190), ou seja, não se trata de uma simples ‘aceitação’ dos humores. Há, geralmente, um desvio do ser que se abre no humor por parte da pre-sença, porém, ontologicamente, é mesmo se esquivando que a pre-sença acaba se colocando diante de si mesma, dispondo-se ao mundo em seu estar-lançado. Há ainda que se considerar que, onticamente, mesmo desviando-se de um determinado humor, como, por exemplo, submetendo-o ao domínio da razão e ‘superando-o’, isso se dá sempre a partir de um outro humor, pois se trata de um modo de ser existencial da pre-sença, que a determina, abrindo a possibilidade do seu encontro com o mundo. O humor pode ser entendido, então, como uma

resposta da pre-sença ao ser afetada pelo mundo. E é precisamente na abertura prévia do mundo desvelada pela disposição que se pode encontrar uma maior aproximação desse existencial com a noção de espacialidade já anunciada.

No que se refere à mundanidade do mundo, já se viu, a pre-sença deixa e faz vir ao encontro os entes intramundanos numa ocupação, sempre a partir de uma circunvisão. Agora se pode reconhecer que esse encontro tem ainda o caráter de *ser atingido*, *ser tocado* devido ao modo de ser disposto da pre-sença enquanto *ser-em como tal*. Assim, o mundo é descoberto sempre em um determinado sentido, a partir de uma disposição. O propósito aqui é que se possa entender essa disposição como espacialidade. O próprio significado do termo já pode sugerir essa aproximação. Na linguagem vulgar, em português, disposição significa humor, estado de espírito; também pode significar distribuição ordenada, arranjo, situação. Tomando-se os termos em alemão *Stimmung* e *Befindlichkeit*, o primeiro é traduzido por humor ou tonalidade afetiva e o segundo por disposição ou sentimento de situação, respectivamente para os planos ôntico e ontológico. A partir daí, tomando a disposição como sentimento de situação vinculado ao humor que se precipita, podemos introduzir a noção de espacialidade visualizando esse momento constitutivo como se referindo ao ‘posicionamento’³ da pre-sença com relação ao mundo, ao abrir e se abrir ao mundo, ao modo como este lhe toca, lhe afeta, no sentido de proximidade e distanciamento do que lhe vem ao encontro.

Heidegger vai recorrer ao correspondente ôntico da angústia – disposição fundamental da pre-sença –, o *temor*, para melhor descrever a estrutura desse existencial. Sua análise do temor vai

³ As aspas devem-se à certa inadequação do termo, considerado pelo próprio Heidegger como demasiado mecanicista para a descrição de algo sutil, dinâmico, movente, instável. Ele vai chamar de afinação à essa condição em que a pessoa se encontra, ao modo de ser relacionado às “coisas”.

Cf. M. Heidegger. *Seminários de Zollikon*. ed. Medard Boss, trds: Gabriella Arnholt, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC, Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 217-218.

demonstrar a importância das noções de proximidade e distância na compreensão desse humor, favorecendo a nossa hipótese de pensar a disposição como espacialidade. O que se teme tem o caráter da ameaça, quer dizer, o ente que vem ao encontro da pre-sença se apresenta como possibilidade de *dano* ao que se configura como abrigo da pre-sença, a saber, a sua ocupação cotidiana. O empenho no mundo lhe confere um apaziguamento da sua condição de estar lançada em seu poder-ser. Por isso uma análise do temor não deve se orientar pelo que há de temível no ente que se aproxima; deve-se guiar pela própria temerosidade da pre-sença. O temor deve ser visto em seu temer, e nesse sentido, é pre-sença que teme. Assim, é o temer que libera a ameaça. A possibilidade do dano que se anuncia no que vem ao encontro, na verdade já foi descoberta pela temeridade da pre-sença, que, desse modo, já determinou um temível. O temer não é uma consequência da aproximação daquilo que ameaça. A temeridade não é algo que advém de um ente ameaçador com o qual a pre-sença se depara. O temer se pronuncia no ser-em como temor, descobrindo o que vem ao encontro como uma ameaça, como uma possibilidade de dano. Só a pre-sença, em sua estrutura existencial, pode temer. Heidegger diz que o temer abre a pre-sença “no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo” (ST, parte I, p.196). Mas como isso ocorre? Por que? Alguns pontos são esclarecedores nessa disposição temerosa da pre-sença ao ente que lhe vem ao encontro. O que se teme sempre se mostra dentro de um contexto conjuntural e traz em si a determinação de uma *região* dada. Na verdade, é o temer que descobre o temível. É por estar na disposição do temor que a pre-sença, em sua circunvisão, vê o temível. Tanto a região quanto o “estranho” que se teme já são “conhecidos” pela pre-sença; aquilo que se apresenta como danoso, se aproxima estando já dentro da proximidade, caracterizando-se como ameaça pelo fato de poder chegar ou não. “A própria possibilidade de aproximação é liberada pela espacialidade essencialmente existencial do ser-no-mundo” (ST, parte I, p.196). Desse modo, tem-se de forma mais clara a existência de um liame significativo entre essas duas noções heideggerianas (espacialidade e disposição).

Contudo, ainda outros liames podem ser abordados. Conforme foi dito, há uma originariedade ontológica no sentimento de estranheza que é o não sentir-se em casa da pre-sença enquanto o seu pre, a sua abertura originária. Estranheza da qual a pre-sença se desvia, dispersando-se no mundo das ocupações. Com a compreensão existencial já se visualizou a pre-sença em seu engajamento familiarizado no mundo. Também na disposição, vista em sua versão ôntica como temor, é a partir da familiaridade que o ente que vem ao encontro pode configurar-se como ameaça. Isso quer dizer que o ameaçador, nesse caso, não é propriamente um estranho; ele se aproxima a partir de uma determinada região que é conhecida enquanto o que pode causar dano. O temor, a temerosidade é algo que acompanha a pre-sença em sua instalação no mundo. É por estar familiarizada, instalada no mundo que a pre-sença pode ser ameaçada, no sentido do temor. Por outro lado, no anúncio da disposição, designou-se esse existencial como o doador do nada à pre-sença. Isso quer dizer que a estranheza e o nada pertencem ao fenômeno originário da disposição fundamental, qual seja, a angústia. Nela, a pre-sença depara-se com o nada, no sentido de que ela não está diante de nenhum ente, nenhum “mundo”. Ela se depara com seu próprio ser-no-mundo. Talvez seja mais esclarecedor descrever a angústia em referência ao seu correspondente ôntico já anunciado anteriormente, o temor. Nele, já se viu, a pre-sença reage ao que vem ao encontro em uma circunvisão como uma ameaça que se aproxima, trazendo a possibilidade do dano. Ainda que o temor não possa ser descrito simplesmente a partir do que há de temível no ente que vem ao encontro, há um ameaçador - o qual emerge de uma conjuntura determinada por uma região - que pode ser identificado. Dizer que a própria pre-sença é temerosa não exclui o caráter ameaçador do que vem ao encontro. A temerosidade da pre-sença é, a saber, o correspondente ôntico da disposição originária da angústia. É porque a pre-sença ontologicamente se mantém, ainda que veladamente, na disposição da angústia que, onticamente, ela é temerosa. Com a instalação da angústia, porém,

não há possibilidade de identificar um temível. Tampouco o ente que vem ao encontro pode ser descoberto, quer dizer, nenhum ente vem ao encontro. Ao contrário, na angústia se dá a “fuga do ente em totalidade” (cf. Heidegger, *Que é metafísica?*, 1989).

Heidegger vai se deter sobre a disposição fundamental da angústia na busca por uma abertura da pre-sença na qual ela estaria voltada para si mesma, para que tenha acesso ao seu próprio ser. Para o autor, no fenômeno da angústia, ou melhor, na sua caracterização ontológica, pode-se visualizar o ser da totalidade originária da pre-sença, o qual já foi antecipadamente denominado *cura*: “Enquanto possibilidade de ser da pre-sença, a angústia, junto com a própria pre-sença que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da pre-sença” (ST, parte I, p.245). Pois, é na disposição da angústia que a pre-sença tem acesso ao seu ser mais próprio, ainda que não o compreenda de forma ‘esclarecida’. A disposição ‘diz’ a pre-sença que ela está estranha na angústia, e isso não é algo determinado, que possa ser formulado propositivamente pela pre-sença. “A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, em qualquer dicção do ‘é’”.(HEIDEGGER, 1989, p.40). A angústia é a imersão em ‘lugar algum’, no ‘nada’. A pre-sença se depara com o seu ser enquanto possibilidade de ser, onde já se abriram previamente mundo e ser-em. “A angústia se angustia com próprio ser-no-mundo lançado” (ST, parte I, p.255). Na angústia, o ser-em aparece como estranheza, como ruptura do cotidiano familiar que se instala na ocupação. O empenho pelos entes é como que interrompido e a pre-sença se singulariza. Porém esse deparar-se da pre-sença com o seu próprio ser, com o seu poder-ser que advém como estranheza, é de onde a pre-sença já sempre foge para o empenho no manual intramundano. Portanto, o engajamento da pre-sença no mundo a partir do aplacamento do humor que se abre na disposição, revela a esquiva da presença diante do seu *pre*. Daí porque Heidegger diz que na angústia, ao contrário do temor, a

pre-sença “não foge *de* um ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila” (ST, parte I, p.253). Mas porque a pre-sença foge do seu fato de ser?

Talvez a compreensão do que, no dizer de Heidegger, seja o ‘nada’ e o ‘lugar nenhum’ que se manifesta na angústia, possa dar indícios do que acontece nesse desvio de si mesma para o impessoal, para a dispersão da cotidianidade mediana à qual a pre-sença se entrega. “A angústia manifesta o nada”, diz Heidegger na preleção de 1929, *Que é metafísica?* (HEIDEGGER, 1989, p. 39). A pre-sença lançada, na ocupação, se refugia em meio ao ente; a angústia afasta o ente em sua totalidade. Na fuga do ente que caracteriza a angústia, a pre-sença se sente numa estranha indiferença. Não há como determinar o que causa o estranhamento, na verdade, não há o ‘quê’. O ente se afasta. Não resta *nada*, nenhum apoio à pre-sença; ela está suspensa no *nada*. Contudo, o afastar-se do ente que caracteriza o nada da angústia não significa a destruição do ente, a desaparecimento das coisas, do mundo. Ao contrário, é mesmo o nada que possibilita a revelação do ente; o nada está sempre remetido à totalidade do ente que se põe em fuga. “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente, e não nada” (HEIDEGGER, 1989, p.41). É o nada que revela originariamente o ente em sua alteridade, como o *absolutamente outro*. Daí a estranheza da pre-sença diante do mundo que se abre enquanto sentido possível e, mais ameaçador, mundo é a própria pre-sença enquanto estrutura ser-no-mundo, já lançada em seu poder ser. Esse caráter de transcendência da pre-sença, de estar além do ente em sua totalidade, revela a sua suspensão no nada. Sendo o nada a possibilitação do ente, não se define como oposto ao ente ou como algo que ocorre ao lado do ente: deve-se entendê-lo enquanto origem do ente, portanto pertinente ao ser. “No ser do ente acontece o nadificar do nada” (HEIDEGGER, 1989, p.41).

O ‘em lugar algum’ característico da angústia, assim como o nada possibilita o ente, revela a abertura do mundo, da região em geral. Assim pode-se falar da espacialidade de uma outra maneira, que não a que se abre com a manualidade. Não há uma conjuntura na qual se configure a ameaça. A angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo e pelo próprio ser-no-mundo. Nela, a pre-sença é “trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si-mesma” (ST, parte I, p.252). A pre-sença singularizada, suspensa no nada, diante da possibilidade que é mundo e do seu próprio poder-ser, não está dispersa na cotidianidade, empenhada no intramundano que lhe tranquiliza com a familiaridade da ocupação. Por isso não se pode falar aqui de conjuntura. Porém, fala-se de região, de mundo em geral. Dá-se um outro lugar a espacialidade:

(...) A angústia não “vê” um “aqui” e um “ali” determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. “Em lugar algum”, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre “presente”, embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum. (ST, parte I, p.250).

No trecho acima, vê-se uma acentuação da espacialidade essencial da pre-sença enquanto ser-em, porém não necessariamente pensada a partir da referencialidade da circunvisão cotidiana da ocupação, conforme a investigação da espacialidade inserida no capítulo da mundanidade do mundo. Tal alternativa trará consequências ao se tratar da espacialidade em relação à

temporalidade. Por enquanto, é importante notar a diversidade sutil na abordagem do autor, que acaba por conferir ao tema do espaço uma certa nebulosidade, e mesmo uma dificuldade, quando considerado nos vários momentos em que aparece em *Ser e Tempo*. Embutida nessa mesma duplicidade de lugar dado ao espaço está a questão do ser-em nos modos de familiaridade e estranheza.

Têm-se, assim, duas caracterizações do ser-em da pre-sença. Ser-em enquanto familiaridade, enquanto habitar, morar, habituado a; e o ser-em no modo da estranheza, contrário ao habitar, o próprio *não sentir-se em casa*. O ser-em familiarizado está explícito na significância que sustenta a estrutura mundo, a mundanidade do mundo, por assim dizer. Ao se tratar da noção de mundo em sua mundanidade e do encontro entre pre-sença e intramundanos, inseriu-se também a discussão da espacialidade. De tal modo que o distanciar e direcionar da pre-sença, acabam por fundamentar a discussão da espacialidade na referencialidade constitutiva da manualidade, ou seja, na circunvisão da ocupação cotidiana da pre-sença. A mundanidade é também onde aparece a pre-sença em sua compreensibilidade existencial. De outro modo, o ser-em desalojado, jogado, sem abrigo, é a condição que se observa na disposição fundamental da angústia, onde a pre-sença se singulariza e pode assumir o seu ser mais próprio; onde a mundanidade não é concebida e o ente de manualidade ou o simplesmente dado estão ‘em fuga’. Porém ambos os modos de ser-em são abertura. Mas como pensar na coexistência desses dois modos e como pensar o ser-em enquanto espacialidade, diante dessa ambigüidade? Como sustentar a simultaneidade das aberturas se Heidegger afirma ser a estranheza o modo mais originário? Como pensar na espacialidade considerando a pre-sença ‘retirada’ da ocupação?

Com relação à ambigüidade presente no fato de Heidegger afirmar claramente a estranheza como o fenômeno ‘mais’ originário e, em outros vários momentos, definir a cotidianidade

familiar como o modo em que a pre-sença se encontra ‘de início e na maioria das vezes’, provavelmente se pode pensar que, o que Heidegger chama de mais originário não corresponde ao que primeiro acontece, no sentido de uma cronologia. Daí a dificuldade, e mesmo a impropriedade, de se estabelecer simplesmente a estrutura ontológica da pre-sença como aspectos que se articulam segundo uma hierarquia e um sistema de causa e efeito. A estrutura ser-no-mundo fala de um movimento de ser, de um acontecimento de ser, e não há como se apreender através de definições e encadeamentos fixos os existenciais e os momentos constitutivos dessa estrutura. Porém, de todo modo, não se pode desprezar a consideração veemente na afirmação da estranheza como fenômeno ‘mais originário’, ao se tratar da angústia. Provavelmente, para se compreender essa instabilidade com relação ao que se pode dizer que é mais originário na estrutura existencial da pre-sença, ou mesmo no desvelar de ser enquanto o aí, o pre da pre-sença, é preciso retornar ao que já se abordou sobre a tendência ao velamento quando se tratou do fenômeno e da fenomenologia como método da ontologia fundamental. O ser se desvela, velando-se. E esse movimento de velamento/desvelamento perpassa todo o pensamento de Heidegger. Assim, apontar algo como originário, ou mais originário, quer principalmente ressaltar o aspecto de estrutura concernente ao ‘a cada vez’ da abertura ser-no-mundo. Falar de estrutura originária do ente que existe – da pre-sença – é apontar para o modo como, a cada vez, ser é desvelado. É encontrar algo contínuo, que se repete em seu movimento, em sua própria instabilidade e condição abissal de existir. Com isso, a angústia é a disposição fundamental, pois ela está sempre aí, porém velada. A raridade da angústia diz respeito ao seu desvelamento, mas o nadificar que essencialmente a caracteriza nadifica sempre, a cada vez, ainda que pre-sença não se dê conta disso. Diz Heidegger:

Este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida revelação do nada, que somente a angústia originariamente desvela. Nisto, porém, está: esta

originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme, Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí (HEIDEGGER, 1989, p. 42).

Talvez se possa dizer que o velado, o que se vela, é originário no sentido de que é o possibilitador do que se desvela; sendo o mesmo, mas numa diferença. A relação de nada/ente explicitada na angústia enquanto disposição fundamental, diz respeito à relação ser/ente no movimento de desvelamento de ser. Mas há como se pensar no espaço a partir do nada? É, então, a espacialidade da ordem apenas do que se desvela cotidianamente, no modo familiar da pre-sença em sua ocupação? Para onde vai o espaçar, o distanciar, na pre-sença angustiada, rompida com a familiaridade e entregue ao estranhamento? Falou-se da região que se abre, do mundo em geral, mas como é pensar isso sem uma conjuntura? Tais questões antecipam o conteúdo do que se pretende abordar no próximo capítulo.

4 OS CAMINHOS DO ESPAÇO

4.1 Da espacialidade à abertura

Nos capítulos anteriores, procurou-se caracterizar o espaço conforme Heidegger o apresenta em *Ser e Tempo*. A princípio, de acordo com a tematização específica da espacialidade incluída no terceiro capítulo dessa obra - *A mundanidade do mundo* -, o espaço é descrito como partícipe da conjuntura referencial constitutiva de mundo. Tal referencialidade, porém, está remetida - e só assim se constitui - a uma *perspectiva*, ou seja, ao caráter compreensivo da pre-sença que se evidencia enquanto abertura de uma totalidade significativa que vem a ser propriamente o que Heidegger chamou de mundanidade do mundo. A partir dessa ontologia de mundo, a espacialidade é também explicitada enquanto o que diz respeito, mais originariamente, à ‘ação’ espacializante da pre-sença, em seus modos de ser então definidos como distanciamento e direcionamento. Ação, aqui, deve ser entendida como um modo de ser da pre-sença enquanto abertura a mundo, liberação de uma totalidade conjuntural que sempre já se deu, e não como oposição a uma possível passividade. O espaço deve, portanto, ser compreendido - essencialmente e originariamente - a partir da espacialidade da pre-sença.

O caráter espacializante da pre-sença pode ser visualizado mesmo quando se trata de determinar a espacialidade própria ao ente intramundano – o *local*. Isso porque este, o local do ente intramundano, só pode ser descoberto a partir do lugar, que indica sua pertinência a uma região, ou seja, o local só vem a ser descoberto “a partir de um todo dos lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental ‘à mão’ no mundo circundante” (ST, parte I, p.150). Aqui vale lembrar que região é o que se descobre previamente a cada encontro do manual intramundano em seu local e está, antes de tudo, *em função* da pre-sença. Região é,

assim, o *onde* de uma conjuntura, o destino, o âmbito; uma perspectiva à qual pertence uma totalidade instrumental. Ressaltando a condição da pre-sença enquanto a origem da abertura que possibilita a *arrumação* da conjuntura e da totalidade conjuntural enquanto o *para quê* da serventia de um manual, diz Heidegger:

No entanto, a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica (ST, parte I, p.129).

A partir de tal consideração, assegura-se que é a circunvisão da ocupação, ou seja, a presença, que descobre a região, ainda que não a visualize explicitamente. Quer dizer, do mesmo modo que a totalidade conjuntural, a região também se dá *em função* de pre-sença. É ela que distancia e direciona; que *arruma* espaço e é, portanto, espacializante em sua origem, enquanto abertura estruturada pela unidade ser-no-mundo.

Por essa razão, no segundo capítulo do presente texto, a intenção foi abordar o espaço - a espacialidade - enquanto 'existencial', uma vez que diz respeito à estrutura constitutiva desse ente privilegiado que é a pre-sença. Porque o espaço é, assim, primordialmente compreendido, como modo de ser da pre-sença em seu caráter de arrumação, possibilitador do deixar e fazer vir ao encontro o ente intramundano, é que surge a necessidade de interpretá-lo em seu nexos com os existenciais propriamente ditos: disposição, compreensão e discurso. Tais modos fundamentais de ser da pre-sença constituem o seu pre, sua abertura ao mundo. Mas deve-se considerar que, designar o espaço como um existencial, ou seja, como modo de ser da pre-sença, pode soar algo subjetivista, aproximado do modelo de espaço kantiano,

inclusive no seu caráter de *a priori*. Heidegger, de fato, admite um certo *a priori* ao tratar do espaço, mas no sentido de uma “precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante” (ST, parte I, p. 161). Para evitar qualquer possibilidade de interpretação subjetivista, antes de tudo, deve-se ter em conta que a pre-sença não se reduz ao sujeito. E nunca é demais considerar que tal distinção se dá, fundamentalmente, pela unidade estrutural *ser-no-mundo* da pre-sença; sua essência é a sua existência - esse já estar sempre fora, no mundo, sendo constituída por ele. Já se viu também que não há como falar de mundo sem pre-sença, ou vice-versa. Isso não quer dizer que a pre-sença tem com mundo uma “ligação”, uma relação de total e contínua familiaridade, de justaposição ou de indiferenciação. Vale ressaltar que na angústia – modo de ser originário desse ente privilegiado - mundo coloca a pre-sença diante de seu *si-mesma*, que se mostra como possibilidade de ser, como fundamento de nada, ou seja, como poder-ser. A estrutura ser-no-mundo expõe, ao mesmo tempo, a indissolubilidade da liga e o abismo que é a pre-sença diante de si-mesma, desse ter que ser diante das possibilidades às quais foi lançada - diante do mundo, o qual, por sua vez, é seu horizonte constitutivo. Cabe a angústia a instalação do estranhamento entre mundo e pre-sença, no qual uma certa suspensão instantânea da rede referencial de acolhimento da pre-sença acontece como se a familiaridade cotidiana na qual a pre-sença se aloja estivesse interrompida, colocando a pre-sença diante de seu ser, da sua constituição ser-no-mundo e do seu poder-ser enquanto fundamento de si-mesma. Eis o abismo, o qual Heidegger chega a nomear de “em lugar algum”, já que, na angústia, o ameaçador, o *de quê* a pre-sença foge, não é algo determinado - portanto ela não situa “aqui” ou “lá”. Mas tal “em lugar algum”, segundo Heidegger, não indica um “nada meramente negativo”. Ao contrário, destaca a espacialidade essencial da pre-sença, mesmo com a quebra da referencialidade da ocupação cotidiana:

Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre 'presente', embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum (ST, parte I, p. 250).

Desse modo, a abertura - o ser-em - não apenas pode ser entendida enquanto o que faz presença entranhar-se no mundo; é também o que a coloca diante do mundo e de si mesma enquanto ser-no-mundo. Além disso, aqui já se vê que a própria abertura da presença abre, para ela, tanto o mundo quanto a si mesma; por isso pode se afirmar que a abertura é o lugar de desvelamento do ser. Considerando-se que presença, enquanto existência, já está sempre fora, num *lá*, tal abertura não se esgota em si mesma, excede, abre mundo, abre uma região. Nesse ponto, Heidegger assinala explicitamente a espacialidade como algo mais originário do que o estabelecido a partir da mundanidade do mundo, como pode parecer numa restrita leitura acerca da espacialidade em sua contraposição ao espaço cartesiano, conforme os parágrafos 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*. As implicações da noção de espacialidade em seu caráter existencial, ou seja, enquanto ser-em, dão margem a, e mesmo solicitam, um aprofundamento dessa investigação, no sentido de visualizar a espacialidade acompanhando a determinação da estrutura da presença de modo cada vez mais originário, conforme o percurso que Heidegger desenvolve em sua analítica existencial.

Casey (1998) considera que Heidegger interpreta de forma dupla o espaço em *Ser e Tempo*. A primeira forma de interpretação está anunciada sobretudo no §12, quando a espacialidade é definida a partir do ser-em, revelando-se como existencial. Nesse momento, o *em* é descrito como espacialidade, i. é, ser-em diz respeito a *morar, habitar*, deter-se junto a, cultivar algo. A segunda forma identificada por Casey é a que está apresentada no tratamento dado ao

espaço decorrente da noção de manualidade (§22, 23 e 24), onde, segundo esse autor, Heidegger acaba reduzindo o alcance originário da espacialidade por limitá-la à instrumentalidade do mundo cotidiano, portanto pragmático. Ele diz que a espacialidade existencial presente na noção de habitar decai para algo que se dá num contexto de manuais, submetida a valores instrumentais (cf. CASEY,1998). Porém, talvez se possa pensar que tal consideração evidencia uma compreensão um tanto ‘enviesada’ e restrita do que é a descrição da manualidade enquanto constituição ontológica de mundo. Isso porque a instrumentalidade descrita por Heidegger configura-se como o ponto de partida da sua investigação sobre a copertinência de pre-sença e mundo e, nesse sentido, a manualidade é o modo mais imediato e essencial de visualização da cura, de como a pre-sença encontra-se em ligação com o mundo desde sempre. Dessa maneira, não estaria em desacordo com o habitar que caracteriza o ser-em da pre-sença em sua espacialidade. A mundanidade do mundo deve ser, antes de tudo, compreendida a partir do modo mais elementar e fundamental da ocupação cotidiana que é a manualidade, mas o que se deve compreender mais fundamentalmente é a constituição ontológica de mundo, e o seu caráter de totalidade significativa que se abre à pre-sença - a cada vez - no movimento de sua estrutura ser-no-mundo. A pragmaticidade à qual se refere Casey como sendo um mundo “empobrecido” da pre-sença, é o seu modo de ser-em enquanto a dispersão que é própria da decadência, da facticidade da pre-sença, do seu engajamento no mundo. É o modo ôntico, ou melhor, decadente, da cura, dessa liga indissociável entre pre-sença e mundo. O próprio Heidegger chegou a se pronunciar contra tais críticas à sua descrição do mundo circundante (*Unwelt*) e da instrumentalidade como algo banal e restritivo, diante das possibilidades comportamentais e reflexivas da pre-sença, do homem. Ele responde no sentido de esclarecer que a sua descrição do mundo circundante e da cotidianidade da pre-sença tem mesmo a função de introduzir o tema mundo, em sua estrutura constitutiva, conforme ele deseja, ou seja, distinguindo-o do mundo que até então foi definido pela tradição

filosófica. A espacialidade aí, aparece como noção fundamental para caracterizar a oposição de Heidegger à noção cartesiana de mundo, já que a extensão é tida, por Descartes, como a substância do mundo. Ao que parece, nesse momento, Heidegger talvez restrinja um tanto o alcance da noção de espacialidade exatamente para situar com maior ênfase a sua ontologia do mundo. De qualquer modo, o final dos parágrafos que ele dedica ao tema, deixa um tanto indefinida a ontologia do espaço. Diz Heidegger :

De acordo com o seu ser-no-mundo, a pre-sença já sempre dispõe previamente, embora de forma implícita, de um espaço já descoberto. Em contra-partida, o espaço em si mesmo fica, de início, encoberto no tocante às possibilidades puras de simples espacialidades de alguma coisa. O fato de o espaço *se mostrar* essencialmente *num mundo*, não decide sobre a modalidade do seu ser. O espaço não precisa ter o modo de ser espacial do que se acha à mão nem o modo de algo simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser da pre-sença (ST, parte I, p.162).

De toda maneira, Heidegger toca no tema do espaço, já então se referindo a espacialidade da pre-sença, em outros momentos de *Ser e Tempo*. E esse é o propósito último da pesquisa que aqui se realiza: acompanhar o percurso da constituição da noção de espacialidade em outros momentos da obra *Ser e Tempo*, acentuando suas possibilidades de desdobramento.

Logo após a abordagem da espacialidade ligada a mundanidade do mundo, o autor vai retratar o *quem* da pre-sença – a pre-sença em sua cotidianidade – e, para tanto, vai introduzir as estruturas, também originárias, *ser-com* e *co-pre-sença*, especificando, assim, outras nuances da estrutura ser-no-mundo. Tendo sido *mundo* o momento constitutivo privilegiado na análise da mundanidade, agora Heidegger vai direcionar sua análise para a constituição da pre-sença que está em jogo no modo de ser no qual ela se encontra de início e na maioria das vezes, i.é, na cotidianidade da ocupação. Quem é esse “sujeito” da ocupação? Quem é esse ente com o

qual a pre-sença lida e que tem o seu *mesmo* modo de ser – e sua estrutura ser-no-mundo -, enquanto imersa na absorção da cotidianidade mediana? O *outro* ganha lugar, então, na analítica da pre-sença e com estatuto de caráter originário. Nesse sentido, a pre-sença desde sempre é *com* o outro. *Ser-com* é uma estrutura ontológica da pre-sença; ela só é sendo *com*. Assim como já se viu que a pre-sença é ocupação com relação aos intramundanos, ela é preocupação com respeito à outra pre-sença que, assim como o intramundano, também lhe vem ao encontro na abertura de mundo. Aqui também vai aparecer a noção de espacialidade, ainda no sentido da conjuntura referencial descrita no encontro com o manual intramundano. A pre-sença do outro já se visualizava discretamente no mundo da instrumentalidade, já que o instrumento, em sua rede de referencialidades, sempre se refere também ao *para quem* uma obra é produzida; o portador ou usuário do que foi produzido na instrumentalidade do instrumento e que também constitui sua conjuntura, sua região. Tal *quem*, em geral, não se refere a um outro específico. O mundo em que se abre a pre-sença, e que libera o manual que vem ao encontro, libera também um ente que tem o modo de ser-no-mundo, ou seja, outra(s) pre-sença(s). Tal encontro com o outro confere ao mundo já aberto o caráter de *mundo em comum*. Desse modo, sendo a estrutura da pre-sença, conforme já se viu, *ser-com*, o mundo - esse momento da estrutura ser-no-mundo - que se abre e que permite o vir ao encontro do manual na ocupação, é sempre um mundo-com (*Mitwelt*). Ainda assim, o encontro com os outros se orienta pela própria pre-sença, ainda que isso não queira admitir um sujeito prévio, isolado que, então, se relaciona com os outros. O *outro*, aqui, não diz respeito ao que não é pre-sença, mas sim a uma impessoalidade à qual pertence à própria pre-sença e da qual ela geralmente não se diferencia. Assim, a espacialidade que já foi designada enquanto região deve ser aqui entendida ainda como destinação, direcionamento, que sempre inclui outras presenças. Pode-se dizer, talvez, que a região, o âmbito do que vem ao encontro, enquanto o que está também referido a outras pre-senças, confere à espacialidade existencial um certo sentido

de espacialidade *comum*, uma espacialidade que, assim como mundo, é compartilhada. No encontro com o outro, o que foi nomeado de circunvisão da ocupação no encontro com o intramundano, é agora chamado de consideração da preocupação, por referir-se ao encontro com outra(s) pre-sença(s). Isso quer dizer que, embora permaneça um contexto de manualidade, da referencialidade conjuntural da lida cotidiana, há um diferencial que é dado pelo fato desse contexto também dizer respeito a outras pre-senças. “Nas ocupações com o mundo circundante, os outros vem ao encontro naquilo que são. Eles são o que empreendem” (ST, parte I, p.178). Se o mundo das ocupações é onde a pre-sença se encontra de início e na maioria das vezes, é também aí que se dá o encontro consigo mesma e com outras pre-senças. A pre-sença desde sempre é arrastada pelo mundo e se dispersa nos modos de ocupação e preocupação. A espacialidade, embora não desdobrada por Heidegger neste momento, pode ser identificada ainda no que o autor chama de *espaçamento* (*Abstaendigkeit*), que diz respeito à diferença com os outros que é estabelecida pela pre-sença através do criar espaço que é próprio da estrutura da convivência cotidiana. A diferença entre a pre-sença e o outro que lhe vem ao encontro na preocupação da ocupação, a alteridade, por assim dizer, pode ser vista como o distanciamento que é essencialmente constitutivo da pre-sença e que já foi descrito ao se discorrer sobre a espacialidade. O espaçamento, a criação de intervalo, é, ontologicamente, uma tendência do ser-com enquanto preocupação que se revela na cotidianidade do impessoal. Porém, é aí que também reside a possibilidade da pre-sença assumir o seu si mesma através do que Heidegger chama de consistência (*Standigkeit*), na qual, a partir do espaçamento do impessoal, a pre-sença pode encontrar o seu modo de ser mais próprio como um *vir a si mesma*. Tal espaçamento pode ser visto como movimento de projeção ‘para fora’ e a consistência como ‘introjeção’, sendo ambos constitutivos da estrutura existencial da convivência (cf. notas explicativas de ST, parte I, pp.320-321).

A consideração sobre a irrevogável condição da pre-sença ser *com* os outros - ser-com – confere ao mundo circundante o caráter de mundo compartilhado. Em se tratando da espacialidade, ainda que tal noção não ganhe novos contornos, algumas nuances podem ser ressaltadas. Talvez a principal esteja relacionada à possibilidade de também considerar o espaço descoberto em seu caráter de espaço comum, público, conforme já foi dito. Assim, tornar-se-ia injusta a crítica apresentada por Dreyfus (1998) de que Heidegger negligencia este aspecto da espacialidade e que por isso sua interpretação sobre o tema é confusa. A questão do *outro* em *Ser e Tempo* certamente não ocupa o destaque que alguns autores, com certa razão, reivindicam. No entanto, o quarto capítulo da parte I dessa obra dá alguns subsídios para que tal questão não seja tomada como uma mera falha na analítica existencial. É verdade também que Heidegger não especifica o caráter do encontro com a co-pre-sença - que também se estrutura como ser-no-mundo - da mesma maneira que faz com o ente intramundano. Ou melhor, é o impessoal que é mais detalhadamente descrito como modo ser-com. Talvez seja possível dizer que o impessoal é justamente esse outro que também é a presença mesma; esse que pergunta pelo quem – no sentido de um ‘sujeito’-, e cuja resposta, e antes até, a pergunta, já se origina e se refere a uma média, uma medianidade, que não é ‘ninguém’, mas é sempre o outro. Porque o ser para o qual a pre-sença ‘é’ também é *ser para* outra pre-sença. Embora Heidegger chegue a afirmar: “Enquanto ser-com, a pre-sença ‘é’, essencialmente, em função dos outros” (ST, parte I, p.175), tal *ser para* o outro não é mais especificamente explorado em suas implicações constitutivas. Por isso, provavelmente, também com relação a espacialidade não se encontra qualquer colocação mais significativa acerca da especificidade desse *aqui* – esse lugar, essa abertura que é o ser-em - que poderia, ou deveria, apresentar algum caráter que mais evidentemente dissesse respeito ao movimento constitutivo da pre-sença de estar sempre vindo de um *lá* que, em vista do ser-com originário, é outra pre-sença. Mas é que o outro é indefinido, é um certo olhar que acompanha qualquer

pre-sença, um olhar que, ao mesmo tempo, suscita e se constitui enquanto o sentimento de pertença a um horizonte, ao mundo. Pode-se pensar, talvez, que a importância constitutiva seja essencialmente essa, de acolhimento da pre-sença através da trama ocupacional que se estrutura por uma regularidade que retém a pre-sença na lida cotidiana. O outro que é o impessoal, de certo modo, conforta a pre-sença no sentido de que ela faz parte de um todo, que o seu modo mais habitual e primeiro de ser é o que já está aí, de alguma maneira determinado pelo outro. A pertença a algo comum, a decadência do impessoal é, a princípio, o que dá lugar para a pre-sença. Ou seja, onde primeiro se pronuncia a espacialidade da pre-sença é em sua ocupação cotidiana. E já que se sabe que esse é o modo de ser no qual a pre-sença está de início e na maioria das vezes, a importância não é pouca. O impessoal é constitutivo de pre-sença e não deve ser visto como um mal do qual deve-se se distanciar a pre-sença com vista a tornar-se mais própria.

No quinto capítulo, Heidegger volta a se referir a espacialidade de um modo mais originário ao caracterizar o *pre* da pre-sença, que é a sua abertura, como esse ‘rasgo’ que é a existência enquanto acontecimento de ser. Portanto, para compreender ainda mais originariamente a abertura que é pre-sença é necessário retomar a noção de que a pre-sença é o seu próprio fundamento - como faz Heidegger em *Ser e Tempo* - e que esse fundamento é, na verdade, sem-fundamento, ou seja, é poder-ser. Para tanto convém retomar a noção de que o ser da pre-sença é *cura*. Adentrar na constituição da pre-sença enquanto cura, vai permitir encontrar outros pontos onde se pode considerar a pregnância da espacialidade na analítica existencial da pre-sença e acentuar a sua originariedade. Isso porque, ao consistir exatamente no movimento relacional pre-sença/mundo, cura fala de uma reunião, de uma pertença; mas, ao mesmo tempo, de uma diferença, uma distância, que é o que caracteriza a pre-sença enquanto a estrutura ser-no-mundo: a unidade do diverso e o lugar do acontecimento do ser que é a

existência. Esta caracterização refere-se também ao fato da pre-sença já estar sempre fora, no mundo. Esse ‘rasgo’ de espacialidade consiste no que se chamou de momento estrutural do ser-em, da unidade ser-no-mundo como o pre da pre-sença: sua abertura, conforme se viu na consideração da espacialidade como existencial. É a partir do ser-em que se pode visualizar o espaço em seu caráter mais originário, i.é, como abertura, que vem a ser posteriormente admitida como lugar de acontecimento do ser - e que Heidegger denomina *clareira*.

A passagem aqui apresentada da noção de espaço em *Ser e Tempo* para a interpretação desta como região/contréa, lugar, clareira, que aparece mais tardiamente na obra de Heidegger, não tem por intenção perseguir o desenvolvimento do conceito de espaço no todo da sua obra. O fato de trazer algumas reflexões posteriores a *Ser e Tempo*, que não estão relacionadas de forma peremptória ao tema do espaço, tem apenas o intuito de ressaltar alguns aspectos já presentes nessa obra, ainda que não explicitamente, mas que podem ser compreendidos através de uma leitura especificamente interessada na ontologia do espaço, em meio à ontologia fundamental que pretende Heidegger a partir da sua analítica existencial. Assim, não se configura um desvio do propósito inicial da pesquisa, que é a noção de espaço em *Ser e Tempo*, a utilização de algumas noções apenas desenvolvidas em obras cronologicamente posteriores. Tal recurso visa, ao contrário, reforçar aspectos já presentes em *Ser e Tempo* e que por si justificariam um estudo mais específico acerca do estatuto do espaço, mesmo restringindo-se apenas a tal obra.

Voltando, então, à questão do espaço e seu lugar na estrutura da pre-sença, tem-se que cura já foi anunciada como o fundamento ontológico do modo de ser da ocupação; ela é o que, num sentido mais originário, constitui o ser da pre-sença. Daí se poder afirmar que cura é o fenômeno ontológico que fundamenta toda e qualquer atitude ou situação da pre-sença em sua

ocupação cotidiana. É, portanto, a essência do ser-no-mundo e compreende *facticidade*, *existência* e *decadência* da pre-sença. A articulação desses três momentos, igualmente originários, constitui a totalidade existencial da cura. Mas, o que isso quer dizer?

“A pre-sença é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser” (ST, parte I, p.256). Com a compreensão, já se viu que esse estar em jogo diz respeito ao caráter de projeto que se evidencia no poder-ser da pre-sença. Dizer que a pre-sença originariamente é cura suscita a evidência do seu estar lançada na facticidade, existindo, já sendo em e junto ao mundo/com os outros, na decadência. Isso lhe confere a condição do que Heidegger chama de *preceder-se a si mesma*, uma vez que, sendo, a pre-sença já aderiu a uma possibilidade de ser. Mas continua sendo um poder-ser, o que confirma o caráter de abertura que mantém sempre em jogo o ser da pre-sença. Afinal, estar em jogo é constitutivo do seu modo de ser. Para melhor compreender tal precedência da pre-sença a si-mesma, é preciso ter em conta que é a finitude, o seu ser-para-a-morte, que vai acentuar o aspecto de antecipação da pre-sença. Do paradoxo entre a inesgotabilidade do poder-ser e o ser-para-o-fim, dá-se a pre-sença enquanto cura, já anunciando o seu caráter de temporalidade. Por ser, em sua essência, projeto lançado – *porvir* –, a pre-sença se constitui como esse movimento de estar sempre ‘de volta’, de ir e vir, de distanciamento e aproximação, de projeção e antecipação. Porém a duplicidade dos contrários talvez não seja a melhor forma de dizer desse ente em seu ser. Porque não é que esses momentos ocorram sucedendo-se um ao outro, ou mesmo um junto ao outro. A pre-sença é, a cada vez, a articulação entre uma e outra coisa. É no *instante* que se atualiza a antecipação, esse jogo de ir e vir no qual a pre-sença sempre volta para um *vigor de ter sido*. Assim, porvir, vigor de ter sido e atualidade são os chamados *ekstases* da temporalidade e se dão sempre numa unidade. Ainda que a temporalização possa se dar em diversos modos, e isso signifique a preponderância de uma ou outra das ekstases, elas jamais atuam isoladamente. Mas essa

dinâmica ambígua que constitui pre-sença quer dizer também da sua irreduzível possibilidade de ser própria, de assumir o seu si-mesma enquanto poder-ser mais própria, condição que se lhe apresenta na estranheza da angústia, sua disposição fundamental.

É indispensável sempre se ter em vista que, nesse preceder a si mesma da pre-sença, tal *si mesma* jamais está se referindo a um eu isolado, independente do mundo. A estrutura da cura enquanto a unidade dos momentos já assinalados – existência, facticidade e decadência – quer, ao contrário, afastar radicalmente essa interpretação. Isso quer dizer que, mesmo assumindo seu poder-ser mais próprio, a pre-sença, em seu ser, já está sempre lançada no mundo, ela *é* no mundo. O caráter da singularidade que a angústia abre à pre-sença - o seu si mesma enquanto poder-ser – pode ser visto no seguinte trecho de *Ser e Tempo*:

Esse ‘solipsismo’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à pre-sença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para seu mundo, e assim como ser-no-mundo para si mesma (ST, parte I, p. 252).

Concretamente, ou seja, onticamente, tal imbricação pre-sença/mundo ganha visibilidade no empenho da ocupação cotidiana da pre-sença, descrito ao se tratar da mundanidade do mundo. A totalidade significativa que se dá em função da pre-sença revela que mundo não é algo que venha a ser adicionado a uma “pre-sença – sujeito” que passa, então, a conhecer mundo como uma soma de entes. Quer antes dizer que “o existir de fato da pre-sença não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações” (ST, parte I, p.257). Pre-sença é cura porque o seu ser diz “preceder a si-mesma por já ser em e junto a”.

A breve caracterização da cura teve por objetivo penetrar na noção de que a pre-sença é fundamento *sem fundamento* de si mesma. Existencialmente, a pre-sença é cura, precede a si mesma e nesse sentido é fundamento de si-mesma. “Existindo, a pre-sença é seu fundamento, ou seja, é de tal modo que ela se compreende a partir de possibilidades e, assim se compreendendo, é o ente lançado” (ST, parte II, p.72). Portanto, como poder-ser, a pre-sença é sempre uma ou outra possibilidade, o que implica que o *não* ser uma ou outra também faz parte da sua estrutura. Heidegger vai dizer que: “*Em sua essência, a cura está totalmente impregnada do nada*” (ST, parte II, p.73). Daí se poder dizer que a pre-sença é fundamento nulo de si mesma. Mais tarde, na preleção de 1929 - *Que é metafísica?*-, o autor analisa mais detidamente o caráter do nada constitutivo do ser da pre-sença. É na disposição fundamental da angústia que o nada se manifesta em sua originariedade. Porém, esse não é um nada da pura negatividade, do vazio ou da falta que se pode mensurar como algo do qual a pre-sença se priva e por isso está em débito com relação a um modelo ideal que deveria ser atingido. Ontologicamente, a pre-sença se constitui como ser e estar em débito porque originariamente está diante de suas possibilidades. O nada aqui é, de certa maneira, o ‘cheio’, no sentido de uma plethora de possibilidades, e não o vazio. Tal noção do nada se assemelha ao que foi descrito com relação ao “em lugar algum” que caracteriza a angústia como ausência de uma ameaça localizável, mas que está presente, de certo modo, em todo lugar. Portanto, enquanto poder-ser, a pre-sença está indeterminada, ela *pode* ser. Mas ela não cessa de ser lançada, por isso já sempre *é*, tem que ser, e não está aferrada em um fundamento último que a sustente e determine o seu fato de ser. É o nada que, então, possibilita a pre-sença enquanto cura, enquanto relação com o ente e consigo mesma (cf. HEIDEGGER, 1989, p.41). Estando desde sempre lançada, a pre-sença já escolheu uma possibilidade e, por conseguinte, deixou outras. Isso faz com que seja e esteja *em débito*, inexoravelmente. Essa condição de incompletude, de não fechamento de um todo que caracteriza a estrutura da pre-sença em seu movimento

existencial antecipatório de preceder-se a si-mesma, é também o que permite pensar o que é a *temporalidade*, que possibilita a cura como a totalidade estrutural da pre-sença. Porque, precedendo a si-mesma, a pre-sença é, a cada vez, finita em seu movimento de antecipação. E isso quer dizer que a temporalidade finita não é algo da ordem de um agora que já sempre ‘passou’, acabou, já não é mais. A finitude que constitui a temporalização da pre-sença também se dá enquanto articulação dos chamados *ekstases*: porvir, vigor de ter sido e atualidade. À temporalidade Heidegger confere, então, o *status* de sentido ontológico da cura.

Aqui se chega ao tema da temporalidade enquanto sentido da cura, que será deveras importante em seu nexos com a espacialidade. Porém, ainda antes de abordar a relação entre espaço e temporalidade, há uma outra noção que se vincula a espaço e que merece alguma consideração. É a noção de *situação*. Tal noção se refere ao que se abre propriamente à pre-sença decidida. O caráter de *decisão* da pre-sença é o que permite que ela possa vir a si enquanto seu poder-ser mais próprio, ou seja, ser e estar em débito. E é somente na sua possibilidade de ser própria que a pre-sença pode assumir tal condição originária de estar em débito. A consciência, conforme Heidegger a define, funciona como o testemunho desse modo de ser mais próprio da pre-sença. Ela é o que assegura que a pre-sença pode decidir-se pela propriedade, retirando-se da perdição na decadência do impessoal. Isso porque a pre-sença, conforme já se viu, enquanto lançada, foge da ameaça da propriedade que a coloca diante do nada. E assim ela se mistura ao mundo no sentido de perder-se numa impessoalidade que lhe encobre o seu si mesma, a sua singularidade que é o seu poder ser mais própria. A impessoalidade acolhe a pre-sença sem que ela precise se haver com o seu ser e estar em débito; ela imiscui-se às coisas do mundo e funciona como mais um, abdicando da sua possibilidade de ser mais própria. Isso porque, estando entregue a seu poder-ser, a pre-sença pode ser própria ou imprópria. Ser própria diz respeito a assumir a sua condição de ser e

estar em débito, de ser fundamento de si mesma. Porém a pre-sença não tem autonomia sobre o seu ser, é ‘arrastada’ pelo mundo, constituída por ele. Essa é a ‘vertigem’ do ser desse ente privilegiado. Nesse sentido, a decisão não diz respeito a uma retirada da pre-sença do mundo em direção a si mesma enquanto sujeito ‘em- si’, destituído de mundo. Ao contrário, é na decisão que a pre-sença verdadeiramente *atua*, ou seja, ocupa-se e preocupa-se com o mundo e com as outras pre-senças. “De acordo com sua essência ontológica, a *de-cisão* é sempre decisão de uma determinada pre-sença em seus fatos”. (ST, parte II, p.88). A decisão abre para a pre-sença o seu modo de ser mais próprio, mas é no decisivo, ou seja, no *onde* da pre-sença lançada e já em meio ao impessoal, que a decisão ‘opera’. O decisivo refere-se ao fato de seu mundo, portanto, de algum modo, ao impessoal. Para melhor demonstrar como a decisão se mostra, a cada vez, no “decisivo que descobre o possível em seu fato” (ST, parte II, p.89) é que Heidegger introduzirá a noção de *situação*. Essa noção diz respeito ao *onde* citado anteriormente. E nesse momento a análise existencial da situação vai remeter inevitavelmente à abordagem do que Heidegger chamou de espacialidade ao discorrer sobre a mundanidade do mundo. Contudo, agora Heidegger explicitará que a situação tem a sua espacialidade, mas só diz respeito ao que se abre à pre-sença decidida; à pre-sença em seu ser mais próprio. A situação é o que vai retomar a dimensão, sempre presente – e isso é fundamental -, do fato de ser da pre-sença, da sua condição inegociável de ser e estar junto com mundo (*cura*), tendo já que ser, de fato, uma possibilidade. Há aí uma determinação, mas que sempre pode estar desvelando o seu débito, ou seja, o seu si mesma que é possibilidade, e não uma realidade última que pudesse servir-lhe de fundo e abarcar-lhe, delimitando o seu ‘todo’. A pre-sença só pode ser *toda* a cada vez, e nunca ‘de uma vez por todas’. E esse ‘a cada vez’ diz respeito ao instante decisivo, aqui dito de modo a ressaltar o *instante* enquanto ‘um piscar de olhos’ – *Augenblick* -, conforme denominação de Heidegger para definir a *ekstase* da atualidade em seu sentido mais próprio. A decisão é da ordem do instante e este não se confunde com um

agora no qual os acontecimentos vão se dando - embora ambos digam respeito à atualidade. Porém, Heidegger diz que, diferente do agora, no instante nada ocorre: “ ‘No in-stante’ nada pode ocorrer. Ao contrário, é o in-stante que deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo’ ” (ST, parte II, p.135). Ou seja, abre uma situação. A ausência de fundamento da pre-sença, que é o seu ser mais próprio, está sempre numa tensão, e mesmo se constitui dela. Isso porque, de fato, a pre-sença já está sempre em uma situação, porém, na maioria das vezes é levada e absorvida pela medianidade pacificadora do impessoal na qual só se dão a ver os ‘casos gerais’, e não a situação enquanto um contexto próprio. O instante é, assim, o momento onde se dá a indeterminabilidade e, ao mesmo tempo, a determinabilidade da pre-sença. A decisão pode ser vista como a determinação necessária ao movimento de ser da pre-sença. É a cura visualizada em seu modo mais próprio, enquanto uma unidade de existência, facticidade e decadência que é possibilitada pela temporalidade. Com isso, mesmo admitindo a pregnância da ekstase do instante na decisão, considerando o que já se viu acerca da unidade que é a temporalidade, deve-se ter em conta que o instante articula-se com o porvir e com o vigor de ter sido. Em outras palavras, a pre-sença decidida adianta-se à própria morte, ao seu ‘fim’, e retoma o passado, retrazendo-o, estando já e sempre em sua facticidade. Tal movimento aponta para o que se pode chamar de uma decisão situada. A decisão descobre a situação e isso porque a pre-sença, mesmo quando em sua propriedade, está lançada no mundo. Não há como conceber uma pre-sença anterior ao mundo ou além do mundo. É importante se ter em vista também que a decisão da qual fala Heidegger não é uma escolha entre alternativas sobre determinado fato e por isso não tem qualquer sentido moral ou ético. A decisão diz respeito à abertura da pre-sença em seu modo mais próprio, como forma de corresponder ao aberto que é o acontecimento de ser. Por isso a pre-sença, diante de uma situação que se abre na decisão, jamais se cristaliza; em sua propriedade, ela conserva-se livre para as suas possibilidades: “a

certeza da decisão significa: *manter-se livre para uma retomada* possível e de fato necessária” (ST, parte II, p.100). Esse caráter ôntico/ontológico da decisão é que, segundo Heidegger, retira qualquer tendência de se considerar o poder-ser todo da pre-sença apenas um recurso teórico ou metodológico. Com a antecipação que resulta do ser-para-a-morte revelador do nada que fundamenta a pre-sença, o seu ser e estar em débito pode ser assumido. É a decisão antecipadora que abre para a pre-sença a sua situação. Essa é, para Heidegger, a verdade originária da existência, em sua finitude. E a condição de se visualizar a possibilidade ôntica da pre-sença ser toda em sentido próprio. Por isso, também, pode-se conceber a situação enquanto a espacialidade que só se abre à pre-sença em seu ser mais próprio, ou seja, traz um caráter ainda mais originário à noção de espacialidade, desde que, conforme já se viu, esta refere-se ao ser-em - a abertura do pre -, enquanto um *habitar* da pre-sença no mundo. Considerando a espacialidade no contexto da possibilidade ôntica da pre-sença em sua propriedade, i.é, enquanto situação, abre-se também uma perspectiva segundo a qual a espacialidade não está necessariamente restrita à medianidade imprópria do impessoal.

4.2 Espaço, tempo: o jogo do mundo

Em *Ser e Tempo*, conforme o próprio título já anuncia, Heidegger realiza a analítica da pre-sença com vistas à ontologia fundamental com o objetivo de buscar o sentido do ser, qual seja, tempo. Esse pressuposto se explicita a partir da visualização da questão do ser como compreensão pre-ontológica que se dá sempre a partir de uma temporalidade, conforme ele afirma na introdução da obra:

A pre-sença é de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão do ser. Mantendo-se esse nexos, deve-se agora mostrar que o tempo é o ponto de partida do qual a pre-sença sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser (ST, parte I, p.45).

Determinando a cura como o ser da pre-sença e, finalmente, concebendo a temporalidade enquanto o seu sentido ontológico, Heidegger repete a analítica da pre-sença a partir dessa concepção mais originária da temporalidade como o horizonte do ser. Em outras palavras, a pre-sença temporaliza-se, ou seja, ela existe enquanto temporalidade que se verifica em seu movimento antecipatório, característico da estrutura da cura. Desse modo, é a temporalidade ekstática própria da pre-sença que ‘fundamenta’ a sua existência, e os existenciais constitutivos da sua estrutura devem ser compreendidos em vista de sua temporalidade específica. É nesse processo investigatório que a espacialidade vem a ser designada como subordinada à temporalidade. Essa discussão é realizada no § 70 de *Ser e Tempo*. E vem a ser o único ponto ao qual Heidegger se refere no sentido de uma retificação, anos mais tarde (1962), em seu texto *Tempo e Ser*, quando diz: “A tentativa do § 70 de *Ser e Tempo* de reduzir a espacialidade do ser-aí à temporalidade não pode mais ser sustentada” (HEIDEGGER, 1989, p. 218). Os principais estudos acerca do espaço em Heidegger têm se desenvolvido a partir dessa ‘correção’ feita pelo próprio autor. Certamente também para a presente pesquisa, tal afirmação tem relevante importância, contudo não foi esse o ponto no qual ela teve origem. O âmbito em que se pressentiu a possibilidade de adensamento e, de certo modo, de definição do estatuto do espaço no pensamento heideggeriano foi mesmo o de *Ser e Tempo*, o da analítica existencial. E, nesse sentido, o reconhecimento tardio de Heidegger em *Tempo e Ser* é tomado no sentido de corroborar o que já em *Ser e Tempo* se anunciava acerca da espacialidade, embora ainda não claramente. Inwood (2002, p.185) defende que “um tempo-

espaço unificado está implícito em ST”, e talvez isso possa ser melhor bem visualizado com a aproximação da noção de espaço à noção de abertura.

O ser-em da pre-sença, compreendido enquanto o seu pre, nada mais é que abertura. A presença é abertura e isso implica o fato dela ser *eksistência*, de já estar sempre fora. A temporalidade, o modo como o tempo se temporaliza é também ekstático, i.é, se dá como ‘fora’, temporaliza-se enquanto dinâmica de expansão na unidade dos ekstases. Talvez seja possível dizer que, de certo modo, a temporalidade distancia, nesse movimento temporalizante que caracteriza o ser da pre-sença. E também que direciona, na medida em que *dá sentido*: “As ekstases não são meramente retrações para... À ekstase pertence, sobretudo, um ‘para onde’ ela se retrai” (ST, parte II, p. 166). Embora Heidegger afirme que a abertura se funda na temporalidade, ao se pensar no aberto enquanto o acontecimento do ser – que será chamado de *Ereignis* -, vê-se a originariedade do espaço se pronunciar tanto quanto a do tempo. É importante ressaltar, com isso, que em *Tempo e Ser* Heidegger invalida o que disse a respeito da subordinação da espacialidade à temporalidade, e não toda a investigação acerca da espacialidade conforme a desenvolveu em *Ser e Tempo*. De fato, a explicação acerca da temporalidade da espacialidade realizada no §70 tem em foco apenas a espacialidade conforme a descrição da mundanidade do mundo que, já se viu, não abrange a ontologia do espaço em seu sentido mais originário. A hierarquização, que assim é destituída em *Tempo e Ser*, parece estar relacionada ao pressuposto do tempo, e exclusivamente tempo, como o horizonte de sentido do ser, portanto, como a ‘instância’ mais originária da ontologia fundamental. Também é preciso se ter em conta que a discussão e o propósito de Heidegger estão inseridos em um determinado âmbito da filosofia, ou seja: *Ser e Tempo* é também um diálogo com as concepções nas quais a noção de tempo se precipita. E é nos gregos que Heidegger encontra o aceno do tempo como horizonte do ser, pois que estes entendiam o ente

em seu ser como *vigência*, ou seja, a partir do presente, que é um modo do tempo (cf. ST, parte I, p.54). Segundo Heidegger, desde a primeira teorização sobre o tempo - que é aristotélica - permanece a concepção deste como algo evidente: os entes se dão no “tempo”. *Ser e Tempo* é considerado pelo autor como a “tarefa ontológica fundamental de uma interpretação originária do sentido do ser” (ST, parte I, p.47), e esta deve se realizar através da análise da temporariedade do ser. Por ora vale apenas assinalar tais determinações envolvidas na produção dessa obra - cuja investigação certamente geraria uma outra pesquisa – no intuito de melhor compreender porque Heidegger pressupõe o tempo como o horizonte de sentido do ser. Aqui, interessa, sobretudo afirmar que na filosofia de Heidegger encontra-se a concepção do pensamento do ser como um *pôr-se a caminho*, na linguagem de *Ser e Tempo*, um entrar no círculo hermenêutico. Pensar – filosofar - é, nesse sentido, um pôr-se a caminho do mais originário, movido pela questão primordial sobre o ser. Por isso não é o bastante apresentar tempo como o horizonte de sentido do ser. E talvez por isso Heidegger vai, então - pós-*Ser e Tempo* – mostrar o *Ereignis* (acontecimento-apropriação, segundo tradução de Ernildo Stein em *Tempo e Ser*) como o ‘ainda mais originário’ *lugar* de ser. Porém, a pergunta pelo ser permanece com a mesma clareza e intensidade que em *Ser e Tempo*. O *Ereignis* diz um estado de coisas, que não pode ser definido nem como o que *é*, nem como o que se *dá*. No final da conferência *Tempo e Ser*, Heidegger fala sobre a insuficiência implícita ao dizer algo do *Ereignis* através de proposições enunciativas. De todo modo, algumas coisas fundamentais são ditas:

Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*. (...) Na medida em que tempo, tanto quanto ser, enquanto dons do acontecer apropriador, somente podem ser pensados a partir destes, deve também ser pensada, de maneira correspondente, a relação do espaço com o *Ereignis*. (HEIDEGGER, 1989, p.217).

Por isso, pode-se dizer que com o *Ereignis* acontece a explicitação da unificação de tempo e espaço no acontecimento do ser. Tal unificação não quer dizer que tempo e espaço sejam compreendidos como sendo o mesmo; cada um tem a sua essência, ainda que nenhuma se possa dar de forma independente: tempo temporaliza e espaço espacializa, mas ambos estão imbricados numa originariedade indelindável. O que em *Ser e Tempo* era tempo e ser, em *Tempo e Ser* é tempo, espaço, ser. É premente afirmar que já em *Ser e Tempo* a espacialidade se anuncia enquanto mais originária do que aparenta, principalmente quando referida ao ser da pre-sença, ou seja, ao ser em enquanto um *rasgo*, uma abertura. Na analítica da pre-sença a espacialidade chega a ser reconhecida como um existencial. Porém, os textos posteriores a *Ser e Tempo*, que tratam dessa temática, ressaltam a noção espaço enquanto a abertura, a *clareira* onde se dá o acontecimento do ser. Isso não quer dizer que a clareira seja algo independente de pre-sença e que, portanto, esse espaço – que agora é tratado como acontecimento do ser – não teria nada a ver com a espacialidade enquanto um modo de ser da pre-sença, um existencial. Ao contrário, embora o ser não seja uma ‘criação’ da pre-sença, ela é o ente que revela ser, sendo então imprescindível para o acontecimento do ser. Ela é a própria abertura, como diz Heidegger em *Ser e Tempo*, ressaltando que a pre-sença é enquanto se estende, *eksiste*; ela distancia porque está desde sempre numa proximidade com o que lhe vem ao encontro, com mundo.

Sendo assim, o sentido de espaço que aqui se quer ressaltar, e que foi, portanto, a questão motivadora para essa pesquisa, é, a princípio, reconhecê-lo enquanto um existencial, já que a pre-sença, em existindo, espacializa, abre espaço para ela própria e, simultaneamente, para os outros entes que, assim, lhe vêm ao encontro. Porém também se deseja evidenciar que esse ente pre-sença ‘por si’ deve ser entendido como espaço, ou melhor, como *lugar*. De revelação do ser que, estando sempre além de si mesma, propicia espaço. Talvez se pudesse dizer de um

espaço espacializante que caracteriza a pre-sença enquanto esse ente que revela ser. O desdobramento de tal modo de compreender espaço se explicita mais fortemente a partir da noção de lugar que é desenvolvida por Heidegger, sobretudo em sua conferência de 1951, publicada em 1952, intitulada *Construir, habitar, pensar* (HEIDEGGER, 2001). É através do *lugar* que o tema do espaço volta a ser trabalhado depois de *Ser e Tempo*. Nessas obras mais tardias, ainda que o foco da investigação heideggeriana passe do *sentido* à *verdade* do ser - que vem a ser designada pelo termo grego *alétheia* - a pre-sença será sempre imprescindível à manifestação do ser. A verdade, conforme Heidegger a define, não diz respeito à tradicional concepção desta enquanto concordância entre o juízo e a 'realidade', em último caso como adequação entre dois entes - sujeito e objeto. Tal discussão já encontra lugar no §44 de *Ser e Tempo* e se desenvolve no sentido de conceber a verdade enquanto o próprio desvelamento, como acontecimento do ser. Ser verdadeiro é ser descobridor e descobrir é um modo de ser-no-mundo. A verdade é, com efeito, a abertura e por isso pode-se dizer que "a pre-sença é e está na 'verdade' " (ST, parte I, p.289). O sentido do ser, questão que justifica toda investigação de *Ser e Tempo* acerca da pre-sença - esse ente que pergunta pelo ser porque é estruturado por uma compreensão prévia do ser - foi determinado como tempo. Ao centralizar sua abordagem na verdade do ser - *alétheia*, enquanto desvelamento de ser - Heidegger se encaminha para uma investigação que vai privilegiar o acontecimento de ser que se dá sempre a partir da pre-sença, mas que não se subordina ou tampouco se esgota nela.

A noção de *espaço de jogo* reúne alguns indícios que contribuem para o deslizamento, que aqui se deseja operar, da espacialidade à abertura. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza a expressão *espaço de jogo* como o que é aberto pela pre-sença em seu distanciar (cf. ST, parte I, p.155). Tal noção vem a ser fundamental para o sentido que aqui se quer acentuar com relação a espacialidade, aproximando-a do que se descreveu da abertura enquanto verdade.

Espaço de jogo traz ainda a idéia de movimento e pode ser pensado também enquanto o que já se descreveu como *região*. A noção de espaço de jogo também parece reunir à noção de espaço tanto o aberto que já sempre se deu com a pre-sença, quanto o próprio abrir espaço enquanto uma ‘ação’, um modo de ser da pre-sença em sua tendência aproximativa, que se dá pelo seu caráter de distanciamento originário. Casey (1998) contrasta de forma interessante essa peculiaridade que é dada pela admissão de um certo espaço de jogo, presente na concepção de espaço de Heidegger já em *Ser e Tempo*, com Descartes – sua mais extrema oposição acerca desse tema. Ele descreve o espaço cartesiano, enquanto igualado à matéria, enquanto extensão, como sendo um espaço ‘justo’, constricto, completamente ‘preenchido’. Por isso não há espaço de jogo possível, cada coisa tem a sua dimensão e o mundo é já uma dimensão, um intervalo que pode ser mensurado; porque mundo é entendido enquanto matéria, e a sua essência, a substância do mundo é a extensão. É algo dado, imutável, perene. Já em Heidegger o distanciamento/aproximação é constitutivo do movimento da estrutura ser-no-mundo, em seu modo de ser-em - junto ao intramundano e com as outras pre-senças que lhe vem ao encontro. Assim, o espaço aberto que é pre-sença, necessariamente não se reduz a uma dimensão ou mesmo a si própria. É esse espaço de jogo onde o acontecimento de ser se dá, nesse deixar ser que é pre-sença enquanto ser-no-mundo. A noção de espaço de jogo também comporta uma unificação tempo-espaço. É o caráter inegável da existência enquanto movimento que solicita tal noção e Heidegger chega a cunhar a expressão tempo-jogo-espaço (*Zeit-Spiel-Raum*) para assinalar a unidade dinâmica originária do acontecimento; o desvelamento, a verdade do ser. Nessa visada ser-no-mundo é essencialmente jogar (transcender) um jogo (mundo). Contudo, esse jogo que é mundo não está antecipadamente aí e então passa a ser jogado. Na verdade há o jogo porque originariamente a pre-sença é ‘jogar’, i.é, o seu ser está em jogo – no mundo. O ‘vir ao encontro’ deve ser entendido, portanto, no sentido de deixar as coisas serem, manifestarem-se, e para isso a pre-sença precisa de um

espaço de jogo para mover-se. Confirmando tal ‘necessidade’, tem-se também que as coisas *são*, vêm ao encontro, a partir de mundo, visto que, para que os intramundanos venham ao encontro, é preciso que mundo já tenha se aberto. A abertura se refere, assim, tanto a mundo quanto à pre-sença. E esta é essencialmente jogar, transcendência, projeto, porvir; é constitutivamente sempre uma extrapolação de si ou, como já se disse, ela está sempre num movimento de volta; ela ‘se estende’ em sua abertura. Tal existência que implica o deixar vir o ente ao encontro dentro do mundo que já se abriu, não é apenas uma capacidade da pre-sença. Ela só existe enquanto este deixar ser. Ela tem que ser enquanto um deixar ser os entes que lhe vem ao encontro. E aqui há mais uma ambigüidade desse movimento de abertura da pre-sença. Pois permitir que o ente seja não apenas anuncia uma compreensão apaziguadora, uma familiaridade inabalável. Há também um estranhamento originário, conforme a abordagem da noção da disposição fundamental da angústia, que se encobre na liga da pre-sença ocupada com o mundo, com os entes. E a pre-sença existe, na maioria das vezes, alojada em sua lida cotidiana não ‘apesar’ dessa tensão; ela existe exatamente enquanto essa tensão, essa duplicidade ‘reunidora’.

Sobre essa ambigüidade que é a abertura da pre-sença enquanto o que, ao mesmo tempo, familiariza e causa estranhamento, aloja e abandona, Heidegger trata em sua obra *Heráclito* (1998). Ele se refere à posição extraordinária que caracteriza o homem em meio aos entes porque é ele, o homem, que se desdobra, quer dizer relaciona-se tanto com os entes quanto com o ser. A partir dos fragmentos de Heráclito, Heidegger interpreta a essência do homem enquanto pertencimento ao lógos, esse âmbito reunidor que se apresenta como uma *contréa*, região do ser – o que remete ao espaço originário, a abertura, que aqui tratamos. Nunes (1992, p.266) diz sobre essa proximidade entre lógos e abertura (discurso/linguagem e verdade/desvelamento/ alétheia):

A idéia heideggeriana de *abertura* exige a idéia correlata, extraída do significado de *lógos*, de ‘unidade de reunião’ (*Sammlung*), de posição coligente (*lesende Lege*), que espaceia e conserva a pre-sença, tornando patente ou manifesto o que se apresenta.

Porém, em sua facticidade, o homem acaba se voltando contra o *lógos* reunidor ao qual pertence, esquecendo, dirigindo-se para o ente e lidando com ele sem atentar propriamente para o ser desse ente. O estranhamento originário do homem com relação ao ente diz respeito a que ele não precisa voltar-se para o ente em seu ser na sua lida cotidiana e por isso este lhe permanece estranho em sua pre-sença ausente. Assim, o homem tem com o *lógos* uma familiaridade de pertencimento da qual ele se distancia, voltando-se para o ente, com o qual ele mantém uma relação de utilidade e mesmo de necessidade. E para estar na lida com os entes que lhe vem ao encontro, o homem não precisa pensar sobre o ser desses entes, mantendo-se, então, estranho a este. Assim, voltando-se para o ente, o homem tem a pre-sença do *lógos* enquanto ausência. Porque o *lógos* sempre se coloca para o homem - mesmo enquanto ausência, como ocorre na maioria das vezes na impessoalidade da ocupação cotidiana. E isso porque esse afastamento do homem em relação ao *lógos*, essa ausência, não significa uma separação, um isolamento entre coisas. Tem-se aqui, mais uma vez, a ambigüidade, ou o que Heidegger chama de relação *discrepante* do homem com o ente e com o ser. Ao discorrer sobre o *lógos* do homem e sua relação com o *lógos* reunidor de toda coletividade (o ser), pode-se também entender que se está tratando da relação do ser da pre-sença ao ser em geral; e ainda da sua relação com mundo. Nesse texto Heidegger admite que o *lógos* deve ser compreendido enquanto uma *contréa* (*Gegend* = região), uma “coletividade que guarda originariamente o verdadeiro”(HEIDEGGER, 1998, p.345). Portanto, a liga entre o *lógos* humano - o ser da pre-sença - e o *lógos* - o ser - diz respeito a um certo ‘relacional originário’ para o qual não se consegue recurso de definição que consiga se afastar

completamente da idéia de relação enquanto ligação entre dois membros, dois termos –idéia da qual Heidegger pretende desviar a sua compreensão dessa ‘ambiguidade unificadora’ que é o homem, a pre-sença. É uma relação de diferenciação, de alteridade, ou seja, de separação entre ser e ente, portanto é da *diferença ontológica* que se trata. E a pre-sença é o ente privilegiado em razão de sua estrutura ôntico-ontológica. De certo modo, a pre-sença participa da diferença ontológica, na medida em que se desdobra na relação com o ser e com o ente que lhe vem ao encontro. Por isso, nesse texto Heidegger diz ainda que o homem, a pre-sença, não têm duas relações separadas, sendo uma com o ser e uma com os entes – que aqui convém entender enquanto relação com mundo. O homem é essa relação de desdobramento, essa ambigüidade entre familiaridade e estranhamento, entre ente e ser. Tal relação é também indicativa do distanciamento constitutivo de pre-sença em seu caráter de desveladora de ser e descobridora de entes.

Mas a intenção primeira deste último tópico é tratar da relação entre espaço e tempo, temas que, não apenas em Heidegger, sempre encontraram lugar nas reflexões filosóficas. No caso, tendo em vista a ontologia heideggeriana, a princípio, ou por pressuposto - e isso também já foi abordado - o tempo é a instância, se é que se pode dizer assim, mais originária da estrutura da pre-sença. É o tempo, melhor, a temporalização que constitui o horizonte do ser. A pre-sença só é porque se dá como temporalidade, temporalizando-se. O tempo é a resposta à pergunta fundamental pelo sentido do ser, a qual se apresenta como ponto de partida para o desenvolvimento da ontologia fundamental que o autor pretende fundar em *Ser e Tempo*. Assim, o tempo é concebido como o destino final da ontologia fundamental que, em *Ser e Tempo*, visa responder à questão acerca do sentido do ser. Toda a analítica se desenrola na tentativa de demonstrar fenomenologicamente, e portanto ontologicamente, a propriedade de tal pressuposto.

Porém Heidegger vai atentar para a necessidade, ou talvez como ele próprio poderia dizer: vai encontrar desvios nesse pôr-se a caminho do ser. E o tempo, ao contrário do espaço/lugar, enquanto originariedade última e única, ficará um tanto fora de foco nesse caminho. E só nas obras bem mais tardias Heidegger vai retomar a questão do tempo, curiosamente no sentido de re-situá-lo ao lado do espaço. Mesmo antes de *Tempo e Ser*, em uma conferência do final da década de 50, editada sob o título de “A essência da linguagem” (2003), Heidegger abordou a unidade originária tempo-espaço, ressaltando a importância da noção de proximidade. Conceber espaço e tempo como unidade requer que se abandone a visão de ambos enquanto parâmetros de medida, conforme são tomados na representação do cálculo. Tal discussão é colocada por força da compreensão da linguagem enquanto vizinhança entre poesia e pensamento, que Heidegger chama de encontro face-a-face. Porém trata-se de uma vizinhança cuja proximidade, embora diga respeito a uma relação recíproca de espaço e tempo, não se refere a estes entendidos como parâmetros. Tomá-los desse modo, para Heidegger, é encobrir a essência do espaço e do tempo, que deve ser vista a partir da essência da proximidade, já que é esta que possibilita a vizinhança. Vê-se aqui a originariedade que é dada à proximidade: “A proximidade é o que en-caminha e movimenta a vizinhança dos quatro campos do mundo, permitindo que um alcance e en-contra o outro, guardando na proximidade a sua distância” (HEIDEGGER, 2003, p.167). Assim, diante da impossibilidade de definir tempo e espaço nos moldes da tradição representacional o que se pode dizer é que:

Tanto o arrancar e trazer do tempo como o entreabrir, permitir e conceder do espaço pertencem ao mesmo(...) A mesmidade, que mantém reunidos espaço e tempo em sua essência vigorosa, pode ser chamada de jogo de tempo-espaço. Temporalizando e entreabrindo, a mesmidade do jogo de tempo-espaço en-caminha o en-contra face a face dos quatro campos de mundo: terra e céu, deus e homens – jogo do mundo. (HEIDEGGER, 2003, p.169)

Desse modo, em *Tempo e Ser*, Heidegger vem apenas esclarecer e corroborar, conforme o que já se insinuava desde *Ser e Tempo*, que o espaço não pode simplesmente subordinar-se a tempo, mas que ambos estão na origem do acontecimento do ser, sendo então o espaço em sua essência, a abertura originária de tal acontecimento.

5 CONCLUSÃO

Concluir a pesquisa aqui desenvolvida talvez signifique ir em direção à retomada do seu próprio percurso. O “lugar do espaço” em *Ser e Tempo*, na verdade, só pode ser definido enquanto um ‘ir-se’ dando a cada momento estrutural que é investigado na ontologia heideggeriana, como uma noção que vai insinuando-se em seu aspecto cada vez mais originário, por assim dizer. Nesse sentido, o trabalho aqui realizado vai ao encontro do movimento do pensamento de Heidegger, qual seja, o de *pôr-se a caminho* do mais originário; do ser em seu acontecimento. Portanto, não se pode pensar que o “lugar do espaço” seja um ‘lugar’ específico, estritamente localizável em *Ser e Tempo*. Somente recorrendo-se à noção de lugar conforme considerada por Heidegger e também apresentada neste trabalho, que se pode compreender o que essencialmente está sugerido na frase do título: o lugar do espaço.

De todo modo, talvez o terceiro capítulo pudesse assumir o lugar de conclusão, já que sua própria denominação – os caminhos do espaço - indica tratar-se dos desdobramentos da noção de espacialidade. Mas o que se pode dizer desses caminhos? Qual o problema em questão? Qual a hipótese – já que se fala nessas categorias como critérios da pesquisa acadêmica? E, então, qual é a conclusão?

Para tentar responder a tais questões, e ao mesmo tempo instabilizá-las, vale lembrar o objetivo primeiro da pesquisa, que diz respeito ao delineamento do estatuto do espaço em *Ser e Tempo*. Aqui, o próprio termo ‘delineamento’ aponta para um propósito que não solicita uma definição *per si*; refere-se ao âmbito do que pode ser dito a partir do que está implícito no texto, da interpretação que se contenta com uma possibilidade e que prescinde de uma verificabilidade, a menos que esta signifique um voltar-se à obra orientado por essa

possibilidade. E assim a verificação teria êxito, porque não são poucos os indícios de que a noção de espaço vai além dos parágrafos que se destinam a explicitá-la; e foi essa observação que deu origem à pesquisa.

Após tais considerações, pode-se, então, concluir que o presente trabalho apresentou uma investigação acerca da noção de espacialidade em *Ser e Tempo*, ampliando o seu alcance na ontologia fundamental heideggeriana, e mesmo no pensamento de Heidegger em geral, na medida em que a vincula aos existenciais constitutivos da pre-sença e a aproxima da noção de abertura – noção esta que será trabalhada por Heidegger em obras tardias com a designação de *clareira, acontecimento-apropriação (Ereignis)* - revelando uma unificação tempo-espaço. Aprofundar esse desdobramento pode ser o propósito de continuidade dessa pesquisa e desenvolvimento de pesquisa futura.

6 REFERÊNCIAS

ARISAKA, Yoko. *Spatiality, Temporality, and the Problem of Foundation in Being and Time*, *Philosophy Today* 40: 1, San Francisco, 1996. pp. 36-46. Disponível em: <http://www.arisaka.org/heidegger.html>. Acesso em 28 nov. 2003.

_____. *On Heidegger's Theory of Space: A critique of Dreyfus*. *Inquiry* 384. December 1995. pp. 455-467. Disponível em: <http://www.arisaka.org/dreyfus.pdf>. Acesso em 10 jan. 2004.

CASEY, Edward S. *The fate of place: a philosophical history*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1998.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World*. Cambridge: MIT Press, 1993.

FERREIRA, Acylene M. C. *A função significativa da linguagem*. *Idéias*, Campinas, n. 1/2, 187-211, jan./dez. 1997.

FOGUEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos filosóficos*, Petrópolis: Vozes, 1998.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. portuguesa de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GAOS, José. *Introducción a El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1986.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. portuguesa de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Arte e o Espaço*. Trad. brasileira de Márcia Sá Cavalcante. In: *O espaço – entre poesia e pensamento*. RJ, UFRJ, IFCS, 1986.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. brasileira de Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes. ; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Ensaio e Conferências*. Trad. brasileira de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foguel e Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

_____. *Heráclito*. Trad. brasileira de Márcia Sá Cavalcante Shuback; preparação de Ari Roitman, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Ontologia (Hermenéutica de la facticidad)*. Tradução de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

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

_____. *Que é uma coisa?* Trad. Portuguesa: Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Seminários de Zollikon*. Ed. Medard Boss. Trad. brasileira de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995, (Parte I).

_____. *Ser e Tempo*. Trad. brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1996, (Parte II).

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad brasileira: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Dicionários de Filósofos).

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Volume II).

MALPAS, Jeff. *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*, editado por Mark A. Warthall e Jeff Malpas, Massachusetts, The MIT Press, 2000. (Volume 1).

KING, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University, 2001.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).

NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1986.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Trad. portuguesa de Joana Chaves, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1987.

VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*. Trad. portuguesa de João Gama., Lisboa: Edições 70, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. bras. de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial. 2000.

STEPHEN, Mulholl. *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge, 1996.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

VILLELA-PETIT, Maria – *Heidegger’s conception of space*, in *Critical Heidegger*, editado por Christopher Macann. Londres: Routledge, 1996.

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.