



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GILSON GONÇALVES

**O ESPAÇO SUBMISSO: o problema da tese de Heidegger sobre a espacialidade**

Recife  
2003

GILSON GONÇALVES

**O ESPAÇO SUBMISSO: o problema da tese de Heidegger sobre a espacialidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Profº. Dr. Jesus Vasquez Torres.

Recife

2003

Catalogação na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

G635e Gonçalves, Gilson.

O espaço submisso : o problema da tese de Heidegger sobre a espacialidade /  
Gilson Gonçalves. – 2003.

78 f. : 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vásquez Torres.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCCH.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2003.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Espaço e tempo - Filosofia. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976. 4. Existencialismo. I. Vásquez Torres, Jesus (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-008)

**GILSON GONÇALVES**

**O ESPAÇO SUBMISSO: o problema da tese de Heidegger sobre a espacialidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 15/10/2003.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profº. Dr. Jesus Vasquez Torres (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profº. Dr. Marcelo Pelizzoli (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profº. Dr. Miguel Nascimento (Examinador Externo)  
Universidade Federal da Paraíba

## **AGRADECIMENTOS**

**Professores:** ao meu orientador Dr. Jesus Vasquez Torres, pelo rigor, paciência e solicitude em apontar o essencial; Dr. Marcelo Pelizzoli; Dr. Roberto Markenson; Dr. Miguel Nascimento; Dr. Vincenzo Di Matteo; Dr. Inácio Strieder; Dr. Paulo Gileno Cisneiros; Dra. Maria Ângela de Souza.

**Colegas:** Maria de Fátima; Virgínia; Vânia; José Luiz; José Arlindo; Renivaldo; Roberto; João Bosco; Betânia.

## RESUMO

Discuto o problema do espaço em Heidegger analisando, particularmente, a seguinte tese enunciada no § 70 de *Ser e tempo*: a temporalidade funda a espacialidade. Questiono na tese o nexo fundacional que defende a primazia ontológica exclusiva da temporalidade sobre a espacialidade na constituição originária do existir humano. Para isso, estabeleço uma base preparatória para a análise, composta das teses ontológicas centrais de *Ser e tempo*, evidenciando a questão do tempo e da temporalidade e, também, da temporalidade e da espacialidade. A seguir, apresento a interpretação ontológico-existencial da espacialidade e do espaço realizada por Heidegger. A partir daí, analiso a tese da espacialidade e avalio seus argumentos básicos. Como resultado, identifico dois problemas na tese da espacialidade: o da derivação e o da interdição. O problema da derivação é duplo: a fragmentação do espaço e o ser do espaço. O problema da interdição é, também, duplo: a corporeidade e a co-originariedade da temporalidade e da espacialidade. Vale dizer, temporalidade e espacialidade seriam equiprimordiais na constituição originária do existir humano. Tal suspeita permite supor que a temporalidade se acoplaria à espacialidade no âmbito existencial não havendo, portanto, relação de submissão entre espacialidade e temporalidade, mas sim coparticipação originária de integração desde o âmbito existencial.

Palavras-chave: Temporalidade. Espacialidade. Heidegger. Filosofia.

## ABSTRACT

I discuss the problem of space in Heidegger by analyzing, in particular, the following thesis enunciated in § 70 of *Being and time*: temporality founds spatiality. I question in the thesis the foundational nexus that defends the exclusive ontological primacy of temporality over spatiality in the original constitution of human existence. For this, I establish a preparatory basis for the analysis, composed of the central ontological theses of *Being and time*, evidencing the question of time and temporality, and also of temporality and spatiality. Next, I present the ontological-existential interpretation of Heidegger's spatiality and space. From there, I analyze the thesis of spatiality and evaluate its basic arguments. As a result, I identify two problems in the thesis of spatiality: that of derivation and that of interdiction. The problem of derivation is twofold: the fragmentation of space and the being of space. The problem of interdiction is also twofold: corporeality and the co-origin of temporality and spatiality.

Keywords: Spatiality. Corporality. Heidegger. Philosophy.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

BP	The basic problems of phenomenology (Die Grundprobleme der Phänomenologie – 1975), publicada em 1988
CE	Conferências e escritos filosóficos [textos variados], publicado em 1996
CT	O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit – 1924), publicada em 1997
EC	Ensaios e conferências (Vorträge und Aufsätze – 1954), publicada em 2001
EF	A essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes – 1949), publicada em 1988
IM	Introdução à metafísica (Einführung in die Metaphysik – 1953), publicada em 1987
IF	Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie – 1928-1929), publicada em 1999
KM	Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik – 1951), publicada em 1996
MF	The metaphysical foundation of logic (Metaphysische Anfangsgründe der Logic im Ausgang von Leibniz – 1978), publicada em 1984
OH	Ontología: hermenéutica de la facticidad (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität – 1923), publicada em 1999
QP	Qué significa pensar? (Was heisst denken? – 1951-1952), publicada em 1964
SH	Sobre o humanismo (Über den Humanismus – 1947), publicado em 1967
SP	Sendas perdidas (Holzwege – 1950), publicada em 1960
ST-I	Ser e tempo (Parte I) (Sein und Zeit – 1927), publicada em 1993
ST-II	Ser e tempo (Parte II) (Sein und Zeit – 1927), publicada em 1989
SV	Sobre a essência da verdade (Von Wessen der Wahrheit – 1943), publicada em 1996
SZ	Sein und Zeit (1927), publicada em 1993
TS	Tempo e ser (Zeit und Sein – 1962), publicada em 1996
ZO	Seminário de Zollikon (Zollikoner Seminare – 1987), publicada em 2001

---

<sup>1</sup> Lista de abreviaturas referentes às obras consultadas de Heidegger. Entre parênteses consta o título e a data da primeira edição alemã.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>AS TESES CENTRAIS DE <i>SER E TEMPO</i> E A ESPACIALIDADE ....</b>	<b>13</b>
<b>2.1</b>	<b>Exposição das teses .....</b>	<b>14</b>
2.2.1	Primeira tese: a questão sobre o sentido do ser é a mais primordial .....	14
2.2.2	Segunda tese: Dasein é existência e compreensão .....	18
2.2.3	Terceira tese: Dasein é ser – no – mundo: .....	21
2.2.4	Quarta tese: ser – no – mundo é cuidado .....	24
2.2.5	Quinta tese: cuidado é temporal .....	27
<b>3</b>	<b>TEMPO E TEMPORALIDADE .....</b>	<b>31</b>
<b>3.1</b>	<b>O conceito vulgar de tempo .....</b>	<b>32</b>
<b>3.2</b>	<b>O conceito de tempo do mundo .....</b>	<b>33</b>
<b>3.3</b>	<b>O conceito de temporalidade originária do <i>Dasein</i> ou a interpretação ontológico-existencial da temporalidade .....</b>	<b>35</b>
<b>4</b>	<b>MUNDANIDADE E ESPACIALIDADE .....</b>	<b>38</b>
<b>4.1</b>	<b>A mundanidade do mundo .....</b>	<b>38</b>
<b>4.2</b>	<b>Mundo circundante e manualidade .....</b>	<b>41</b>
<b>4.3</b>	<b>A ontologia cartesiana do mundo .....</b>	<b>44</b>
<b>4.4</b>	<b>Espacialidade e espaço .....</b>	<b>48</b>
4.4.1	O conceito de espaço cósmico .....	50
4.4.2	O conceito de região .....	50
4.2.3	O conceito de espacialidade do <i>Dasein</i> .....	52
<b>5</b>	<b>A TESE DA ESPACIALIDADE .....</b>	<b>58</b>
<b>5.1</b>	<b>A temporalidade funda a espacialidade? .....</b>	<b>59</b>
<b>5.2</b>	<b>O problema da derivação .....</b>	<b>63</b>
5.2.1	A fragmentação do espaço .....	63
5.2.2	O ser do espaço .....	65
<b>5.3</b>	<b>O problema da interdição .....</b>	<b>70</b>
5.3.1	Corporeidade .....	70
5.3.2	Espacialidade e temporalidade: co-originariedade .....	72
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>73</b>
	<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>75</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como ponto de partida a suspeita de que, na constituição fundamental do existir humano – *Dasein* ou ser-no-mundo – a temporalidade e a espacialidade são co-originárias<sup>2</sup>. Significa dizer que, entre a temporalidade e a espacialidade, não há relação de dependência hierárquica, sendo insustentável, então, a seguinte tese: a temporalidade funda a espacialidade. Cabe, como primeiro ponto dessa introdução, explicitar a validade dessa suspeita que emerge da própria leitura do último capítulo de *Ser e tempo* que, entre outras considerações, apresenta os conceitos de tempo e de temporalidade.

Heidegger afirma que o *Dasein*, ser-no-mundo, sempre ocupa um local e este “ocupar” não se refere a uma posição no espaço<sup>3</sup>, mas diz respeito a um acontecimento referenciado ao tempo (presente/agora, futuro/então, passado/outrora) e denominado de *possibilidade de datação*. Por isso, conclui, a temporalidade constitui a condição de possibilidade para que a datação possa se ligar ao lugar. Não é o tempo que se acopla ao espaço, mas o “espaço”, que se descobre no mundo, só vem ao encontro com base na temporalidade das ocupações do tempo<sup>4</sup>.

Ora, se a temporalidade do ser-no-mundo de fato possibilita, originariamente, a abertura do espaço e a presença espacial<sup>5</sup>, então a relação se dá no âmbito originário, isto é, ontológico. Daí, o acoplamento entre a temporalidade e a espacialidade seria, necessariamente, no âmbito ontológico. Não é evidente, neste argumento de Heidegger, a originariedade apenas da temporalidade, visto que – e isso é manifesto – tanto o espaço, como o tempo acoplam-se num mundo de significância, num mundo constituído como rede de significações dado pela existência, onde não existem problemas centrais e problemas subordinados: todos os problemas são concêntricos<sup>6</sup>.

Assim, por não parecer evidente tal argumento de Heidegger, surgiu a suspeita de que a temporalidade e a espacialidade são co-originárias na constituição ontológica do existir humano.

<sup>2</sup> A expressão “constituição fundamental do existir humano” é de Heidegger: *A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “Dasein” ou ser-no-mundo*. Cf. (ZO, 33).

<sup>3</sup> Cf. (ST, I, 156) [SZ, 107]: *A espacialidade da pre-sença [Dasein] também não se determina, indicando-se a posição em que uma coisa corpórea é simplesmente dada. Sem dúvida, também dizemos que a pre-sença sempre ocupa um local. Este “ocupar”, no entanto, deve ser em princípio distinto do estar à mão num local, dentro de uma região previamente descoberta numa circunvisão.*

<sup>4</sup> Cf. (ST, II, 229) [SZ, 417]: *A temporalidade do ser-no-mundo de fato possibilita, originariamente, a abertura do espaço e a presença [Dasein] espacial, partindo de um lá já descoberto, sempre está referida a um aqui, dotado do carácter da presença.*

<sup>5</sup> Ibid. p. 229.

<sup>6</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 1989, p. 580.

*A temporalidade funda a espacialidade.* Este nexo fundacional, enunciado por Heidegger e aqui nominado *tese da espacialidade*, defende que a temporalidade do existir humano funda a espacialidade. É deveras intrigante tratar a constituição do existir humano circunscrita apenas à temporalidade, não postulando a espacialidade como parte dessa estrutura fundamental. Assim, motivado pela suspeita aludida, pergunta-se: *como é possível a espacialidade ser submissa à temporalidade?* Emerge da pergunta o título da dissertação – *o espaço submisso* – na qual é investigado os motivos da dependência do nexo fundacional.

Em oposição ao sentido exclusivamente temporal do *Dasein*, como assevera a tese da espacialidade, poderíamos apontar, na própria hermenêutica do espaço desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, que a espacialidade deste ente que nós somos, que eu sou, interpretada à luz do modo de ser do manual, faria emergir um espaço manual inderivável da temporalidade, visto que a mão corporal, meu corpo, não parece ser constituído pelo tempo. O fio condutor desta investigação, instaurada nesta suspeita, é identificar na hermenêutica do espaço as possíveis razões da irreduzibilidade da espacialidade à temporalidade.

Portanto, define-se como tarefa da presente investigação defender que a espacialidade seria insubmissa à temporalidade em contraste com a tese de Heidegger, apresentada no § 70 de *Ser e tempo*, afirmando que *a temporalidade funda a espacialidade*. Procura-se, assim, questionar a tese sobre a espacialidade buscando argumentos a partir da própria analítica existencial exposta em *Ser e tempo*.

Na conferência *Tempo e ser*, proferida trinta e cinco anos após a publicação do tratado *Ser e tempo*, Heidegger admite que o nexo entre temporalidade e espacialidade defendido no §70 desse tratado é insustentável. Cabe perguntar se o motivo dessa crítica viria por causas externas ou o motivo não estaria pré-anunciado no quadro analítico do existir humano. Não já estariam em *Ser e tempo* as razões da irreduzibilidade do espaço? Essa leve suspeita sugere arriscar uma investigação, não tanto pelas dúvidas externas e reviravolta no pensamento do filósofo, mas pelas possíveis tensões internas contidas no seio da própria análise hermenêutica da espacialidade e da temporalidade em *Ser e tempo*. É plausível que estaria aí uma das dificuldades ou causas do abandono do projeto da ontologia fundamental – uma

ontologia originária que fundaria todos os modos de ser no modo de ser do existir humano, isto é, uma ontologia de onde todas as outras poderiam originar-se – em troca de um outro projeto que não mais estabelece teses sistemáticas a serem inteligivelmente tematizadas<sup>7</sup>, mas busca o destinamento do ser no âmbito do tempo, denominado por Heidegger, na citada conferência *Tempo e ser*, de acontecimento-apropriação. Questionar a tese da espacialidade no quadro de uma analítica da existência é um esforço árduo e inquietante no sentido de compreender os motivos fenomenológicos pelos quais se possa desvendar a possível insubmissão da espacialidade do existir humano à temporalidade.

A dissertação está estruturada em 6 seções. A primeira seção intitulada *Introdução*, se explicam os motivos que justificam a pesquisa tanto no plano teórico como no prático.

A segunda seção, intitulada *As Teses Centrais de Ser e Tempo e a Espacialidade*, divide-se em três subseções. A primeira aborda as teses centrais de *Ser e tempo* para entender a estrutura sistemática da obra, visando dar apoio à discussão da espacialidade no âmbito da interpretação ontológico-existencial. São apresentadas cinco teses: *a questão sobre o sentido do ser é a mais primordial; Dasein é existência e compreensão; Dasein é ser-no-mundo; ser-no-mundo é cuidado; cuidado é temporal*. Mas, situar o problema filosófico do espaço em Heidegger, implica, necessariamente, uma análise mais acurada da temporalidade, o que nos levou, em seguida, à seção 3, *Tempo e Temporalidade* que distingue três concepções do tempo: *o conceito vulgar de tempo, o conceito de tempo do mundo e o conceito de temporalidade originária do Dasein*. Esta seção gera conclusões sobre a temporalidade e, também ressalta a similaridade, em alguns aspectos, entre a abordagem da temporalidade e da espacialidade. Objetiva esclarecer a condução da análise sobre a espacialidade e o espaço contida na seção 3.

A quarta seção, *Mundanidade e Espacialidade*, está dividido em quatro subseções. A primeira e segunda subseções apresentam, respectivamente, o conceito ontológico de mundanidade e de manualidade. A seguir, a terceira subseção trata da ontologia cartesiana do mundo que, por apresentar o ser do mundo a partir de um ente intramundano, recebe a critica de Heidegger. Entretanto, Heidegger reconhece que é possível *uma recuperação da análise cartesiana do mundo*. A quarta e última subseção, contém a interpretação ontológico – existencial da espacialidade e do espaço. Nesta concepção, Heidegger quer marcar sua diferença com a tradição enfatizando que a percepção de espaço é um fenômeno de estrutura,

---

<sup>7</sup> Ver na segunda seção, a Exposição das Teses Centrais que dão idéia da estrutura sistemática de *Ser e tempo*.

ou seja, sua compreensão só ocorre no seio de um campo perceptivo e significativo. Assim, é a espacialidade do *Dasein* a condição de possibilidade para “descobrir” o espaço que advém no mundo. Por sermos espaciais é que lidamos com o espaço. Aqui são apresentados os conceitos de espaço cósmico, de região e da espacialidade do *Dasein*.

A quinta seção, dividida em três subseções, tem o título *A Tese da Espacialidade*. A primeira subseção apresenta e comenta a estrutura formal da tese da espacialidade, expondo suas premissas e conclusão. Em seguida é feito uma apreciação crítica da tese. A segunda subseção identifica dois problemas: o da derivação que aponta para a fragmentação do espaço e também para o incerto ser do espaço. A terceira subseção identifica o problema da interdição que refere-se à questão da corporeidade e da co-originariedade da temporalidade e da espacialidade.

A Conclusão da presente dissertação, procura contemplar dois pontos: responder à pergunta lançada na introdução, *como é possível a espacialidade ser submissa à temporalidade?* e indicar o problema da tese de Heidegger sobre a espacialidade. Acenando, em linhas gerais, para as respostas que se imbricam, diríamos que, segundo as análises, existem indícios de que a espacialidade seria, juntamente com a temporalidade e, talvez, a corporeidade um dos constituintes fundamentais do existir humano. Significa dizer que temporalidade, espacialidade e corporalidade participariam de forma centralizada nessa constituição, isto é, seriam co-originárias. Equivale a dizer que a espacialidade não seria redutível à temporalidade. Aqui aparecem questões sobre co-originariedade e corporalidade. Além desses dois problemas da tese, indica-se também a questão da fragmentação dos espaços em lugares e se isso não conflitaria com a *unidade própria da espacialidade*, defendido por Heidegger.

## 2 AS TESES CENTRAIS DE *SER E TEMPO*<sup>8</sup> E A ESPACIALIDADE

A análise da espacialidade e do espaço situa-se no quadro da analítica do *Dasein*<sup>9</sup> exposta em *Ser e tempo*. Para compreender a posição de Heidegger faz-se necessário, inicialmente, uma explicitação das idéias centrais ali contidas, devendo ficar claro que está longe do nosso propósito, evidentemente, expor e desvendar a abrangência, complexidade e brilho do tratado, mas apenas delimitar aquilo que foi estudado e pertence ao interesse do nosso tema de investigação, o espaço. Nesse sentido, o presente capítulo foi dividido em três partes, quais sejam: 1) exposição das teses centrais<sup>10</sup>; 2) tempo e temporalidade; 3) ontologia fundamental e espacialidade. Mas, antes de apresentá-las, um esclarecimento se faz necessário.

<sup>8</sup> Todas as citações de *Ser e tempo*, contida na presente investigação, remetem às edições brasileira e alemã. A indicação entre parênteses refere-se à **edição brasileira de *Ser e tempo*** - (ST, I), Parte I, 4<sup>a</sup> edição, 1993 ou (ST, II) Parte II, 1<sup>a</sup> edição, 1989. A indicação em colchetes refere-se à **edição original alemã de *Sein und Zeit* [SZ]** - 17<sup>a</sup> tiragem, 1993. Assim, apenas o tratado *Ser e tempo* será referenciado simultaneamente com as abreviaturas entre parênteses e colchetes com as respectivas páginas de cada edição. Eventualmente, será indicado também, antes da página, o parágrafo com o sinal §. As outras obras de Heidegger serão citadas entre parênteses somente pelas abreviaturas e com as páginas. Para identificação das abreviaturas com as obras de Heidegger, ver a lista de abreviaturas. As obras de outros autores serão referenciadas de modo convencional, isto é, pelo autor, título, local, editora e ano de publicação. Para informações sobre as edições ver a bibliografia. Todas as citações do presente texto, bem como as das notas de rodapé, estão indicadas em itálico. O tratado *Ser e tempo* foi programado como um projeto a ser desenvolvido em duas partes. Do programado só um terço foi realizado. Apenas o trecho da parte I foi publicado, no ano de 1927, caracterizando o empreendimento como um projeto inacabado. A parte I tinha como objetivo, como esclarece o sumário do tratado, “A interpretação da pre-sença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”. Foi programada com três seções, quais sejam: 1) análise preparatória dos fundamentos do existir humano; 2) *Dasein* (existir humano) e temporalidade; 3) tempo e ser. A parte II visava uma destruição da metafísica e também foi programada em três seções: 1) a doutrina kantiana do esquematismo e do tempo; 2) o fundamento ontológico do “cogito sum”; 3) o tratado de Aristóteles sobre o tempo. O tratado cumpre apenas as duas primeiras seções da parte I, não sendo publicada a seção três (Tempo e ser) (TS). No ano de 1962 Heidegger publica a conferência *Tempo e ser* na qual faz uma crítica ao projeto fundacional de *Ser e tempo* ao afirmar a insustentabilidade da tese sobre a espacialidade. Sobre o sumário do tratado *Ser e tempo*, cf. (ST, I, §8, 70-71) [SZ 39-40]. Sobre a crítica em *Tempo e ser*, cf. (TS 267-268). *Ser e tempo* e o texto *Tempo e ser* refletem momentos ou estágios do pensamento de Heidegger, apesar da questão central, a questão do ser, permanecer a mesma. Heidegger faz observações sobre esses momentos (*Kehre*), entre eles pode-se ver em (SV, 170) e (SH, 47). Alguns chamam a essas mudanças de viragem, viravolta, reviravolta. Quantos aos comentadores ver NUNES, 1992, p. 225; LOPARIC, 1966, p. 127-130; Ver também STEIN, 1996, em nota do tradutor, que precede (SV, 151). Recentemente, Stein fala de três formas de pensar em Heidegger, no livro *Pensar é pensar a diferença*. Cf. STEIN, 2002, p. 21-38.

<sup>9</sup> Ver na nota 21 que, entre outras considerações, argumenta sobre a manutenção da palavra alemã *Dasein*.

<sup>10</sup> A fortuna crítica de *Ser e tempo* é imensa. Entretanto, para o nosso propósito de entender as idéias centrais desta obra, utilizaremos as indicações de comentadores que tenham uma discussão compreensiva do método na obra de Heidegger. Ernildo Stein apresenta a estrutura sistemática de ST em seis teses centrais: 1) o sentido do ser; 2) estar-aí; 3) estar-aí é ser-no-mundo; 4) ser-no-mundo é cuidado; 5) cuidado é temporal; 6) temporalidade do cuidado é temporalidade ecstática. Apresentaremos cinco teses visto que as duas últimas, por referirem-se à questão da temporalidade, serão incorporadas na quinta tese. Cf. STEIN, 1988, p. 10 -12. No §8 de *Ser e tempo* algumas teses centrais já são pré-anunciadas. Cf. (ST, I, 70-1) [SZ, 39-40].

Ao comentar a fundamentação da Metafísica em Kant, Heidegger pergunta quais são as teses principais que suportam a argumentação<sup>11</sup>. Nas investigações filosóficas, esclarece, é característico o emprego de princípios ou proposições sob os quais repousa um mundo de pressupostos. No caso de Kant, o que pretende Heidegger é expor as idéias que ele põe de antemão para discutir o problema da Metafísica, idéias que não são postas tematicamente, mas que permeiam o texto com segura clareza interna. Conclui ele este preâmbulo afirmando: *o que Kant não discute em detalhe, e aquilo que a filosofia não diz, é sempre o essencial*. Esta breve, porém incisiva, observação sugere que desvendar as teses subjacentes nas investigações filosóficas é um caminho para se discutir o essencial do pensamento. A leitura de *Ser e tempo* revela que o filósofo aplicou suas próprias sugestões nesse tratado. De fato, trabalhar com teses - seja na exposição, defesa ou refutação – deixa as bases da discussão mais evidentes, como é visto no §43 em que o termo ‘tese’ é utilizado na passagem sobre a discussão do “mundo exterior”. A tese do realismo e a tese idealista são ambas criticadas à luz da proposição existencial defendida no tratado<sup>12</sup>.

Assim, esta investigação sobre o espaço, na busca de maior clareza, utiliza a seguinte sugestão de Heidegger: *desvendar as teses é trabalhar o essencial do pensamento*.

## 2.1 Exposição das teses

### 2.1.1 Primeira tese: a questão sobre o sentido do ser é a mais primordial

É a tese guia do tratado pelo seu conteúdo e função estruturadora. Heidegger coloca como preocupação filosófica básica a questão do ser, ponto de partida do projeto *Ser e tempo* e também como tema central de toda sua reflexão, constituindo o problema fundamental de seu pensamento, o problema ontológico. Elucidar essa questão não é um capricho, mas não

<sup>11</sup> Cf. (IF, §34, 271). O objetivo de Heidegger é deixar claro a sua posição em relação à tradição. Para isso, faz-se necessário distinguir com clareza a tese metafísica que pretende refutar com a proposição existencial: *Es característico de todas las investigaciones filosóficas el empezar con principios o proposiciones aparentemente sencillos y elementares, pero de modo que trás esos principios o proposiciones esconde y vive todo um mundo de presupuestos [...] Lo que vamos a discutir ahora son las ideas que Kant pone de antemano a la base de la discusión del problema de la Metafísica, Idea que él no discute tematicamente em absoluto, pero que, sin embargo, a él se le ofrecen, por así decir, com una segura claridad interna [...] Esas tesis básicas podemos reducirlas a três: 1) Tesis sobre qué sea el conocimiento. 2) El problema es la finitud del conocimiento del hombre. 3) El objeto de tal conocimiento es o cognoscible mismo en tanto que fenómeno, no en tanto que cosa en sí.*

<sup>12</sup> Cf. (ST, I, 274) [SZ, 207]: Heidegger discute as teses realista e idealista contidas no §43 intitulado *Dasein, mundanidade e realidade*.

será de toda a questão mais principal e concreta?<sup>13</sup>. Qual o sentido do ser? Esta não é uma pergunta qualquer, pois tem a função norteadora de pensar o ser a partir de uma nova forma de pensar no quadro esboçado por uma analítica existencial, em oposição ao que a história da filosofia nos legou, o pensar metafísico. Afirma Heidegger que *ser é o único e exclusivo tema da filosofia* não constituindo uma ficção, mas é, sim, colocar um tema que surge no alvorecer da antiguidade filosófica e segue até sua forma mais grandiosa na lógica de Hegel<sup>14</sup>; isto significa, colocando negativamente, que a filosofia não é uma ciência dos entes mas do ser, ou segundo a expressão grega, *ontologia*<sup>15</sup>. A ciência do ser é, então, ontologia, contudo *ser é sempre ser de um ente*<sup>16</sup>. Mas, visto que ser não é ente, como captá-lo, como fazer possível a explicação? A resposta correta, responde Heidegger, é estabelecer uma pressuposição básica da ontologia como ciência do ser e não do ente, vale dizer, visando fazer do ser o tema da investigação. Esta distinção é denominada diferença ontológica e estabelece com dignidade e clareza o campo da investigação filosófica. Assim, distinta das ciências das coisas que são, os entes, a ontologia ou filosofia em geral é uma ciência crítica, tomando o mundo como se este estivesse colocado às avessas ao não partir do ente, mas sim do ser<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> (ST, 35) [SZ, 9].

<sup>14</sup> Cf. (BP, 11). No §3 intitulado Filosofia como ciência do ser, diz ele: *Nós acreditamos que o ser é o próprio tema base da filosofia. Isto não é nossa invenção; é uma forma de colocar o tema que vem à tona no início da filosofia da antiguidade e se desenvolve em sua mais grandiosa forma na lógica de Hegel.*

<sup>15</sup> Cf. (BP, 11) Um pouco mais adiante, na p. 13, diz Heidegger que “*Filosofia é a ciência do ser*”. Sua preocupação é demarcar o domínio da filosofia que é distinto do domínio da ciência, ou seja, existe a filosofia e as ciências não filosóficas. Para Heidegger, ciência é *Wissenschaft* termo abrangente significando qualquer estudo sistemático de um determinado campo ou domínio. Daí que as *Naturwissenschaften*, ciências da natureza, como as *Geisteswissenschaften*, ciências sociais, são ambas, na abrangência deste conceito, ciências (cf. INWOOD, 2002, p. 14). Sobre esta distinção é esclarecedora a citação de Heidegger, a seguir, que também faz alusão ao nosso tema, referindo-se ao espaço puro da geometria como domínio abstraído do espaço pré-teórico (BP, § 3, p. 13): *Todas as proposições das ciências não filosóficas, incluindo aquelas da matemática, são proposições positivas. Daí, para distingui-las daquelas da filosofia, nós as chamaremos de ciências positivas não filosóficas. Ciências positivas lidam com aquilo que é, com os entes; vale dizer, elas sempre lidam com domínios específicos, por exemplo, natureza. Dentro de um dado domínio a pesquisa científica recorta esferas particulares: natureza como natureza do material físico bruto e natureza como natureza viva. Ela divide a esfera do vivo em campos individuais: o mundo das plantas, o mundo animal. Um outro domínio é história; suas esferas são história da arte, história política, história da ciência e história da religião. Ainda outro domínio dos entes, é o puro espaço da geometria que é abstraído do espaço pré-teórico descoberto no mundo. Os entes desses domínios são familiares para nós, mesmo se inicialmente e na maioria das vezes nós não estejamos na posição de delimitá-los, precisa e claramente, um dos outros.* (Tradução nossa).

<sup>16</sup> (ST, I, 68) [SZ, 37].

<sup>17</sup> Cf. (BP, p. 17). Estas reflexões estão contidas no § 4 intitulado As quatro teses sobre o ser e os problemas básicos da fenomenologia. A metáfora do *mundo às avessas* é do próprio Heidegger: “A ciência do mundo às avessas”. (Aqui Heidegger faz uma referência velada à definição de filosofia dada por Hegel). Sobre a *diferença ontológica* vamos ler o que diz Heidegger quando pela primeira vez utiliza a expressão, apesar da distinção já estar expressa em *Ser e tempo*: Nós devemos fazer clara a diferença entre ser e ente, para fazer do ser o tema da investigação. Esta distinção não é arbitrária; mas que isso, é a único tema da ontologia e, portanto, da filosofia mesmo. Esta distinção é a primeira e a mais constitutiva para a ontologia. Nós a chamamos de diferença ontológica – a diferença entre ser e ente. Somente fazendo tal distinção – *krinein*, em grego – não entre um ente e outro ente, mas entre ser e ente, é que entraremos no campo da pesquisa

Com base na pressuposição filosófica exposta acima e para garantir a especificidade da sua investigação relativa à tradição da metafísica, cuja tarefa pretende a “*destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição*”<sup>18</sup>, Heidegger no § 2 de *Ser e tempo* distingue entre a questão orientadora e a questão fundamental<sup>19</sup>. A primeira é feita pela metafísica e pergunta pelo “*o que é o ente?*”. A segunda, a pergunta fundamental, domínio único da filosofia, objetiva o sentido do ser. Este procedimento sobre a questão do ser envolve quatro componentes interligados: o sentido (do ser); o ser (do ente); o ente; e o *Dasein*<sup>20</sup>. Vejamos mais de perto esses componentes. 1) O sentido do ser é o questionado, não é inteiramente desconhecido, apenas difuso, vago e situa-se naquele âmbito da pré-compreensão ontológica, surge num contexto significativo que é pré-condição de todas as relações, é o elemento estruturante, é o lugar de todos os lugares pois aí se dá a diferença ontológica. 2) O ser, entendido como determinação fundamental do ente, é o “*objeto-pelo-qual-* se questiona. Ser é o aspecto mais geral, mais amplo de tudo que é. 3) Visto que o ser é sempre ser de um ente, o ente é aquele objeto-ao-qual- se pergunta pelo ser e seu sentido. Na medida em que ente é tudo que é e muitos são os entes, resta identificar nesta multiplicidade em qual deles pode se tomar como ponto de partida da pergunta sobre o sentido do ser. Será uma escolha solta, avulsa, arbitrária ou haverá um ente exemplar<sup>21</sup>? 4) Existe um ente que comprehende e apreende conceitualmente o sentido do ser, que possui em seu ser a possibilidade de questionar e que cada um de nós somos. A este ente exemplar Heidegger

filosófica. (Tradução e destaque nosso). Ver a alusão sobre a diferença ontológica (não a expressão) (ST, I, 69) [SZ, 38]: “*O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o transcendens pura e simplesmente*”.

<sup>18</sup> (ST, I, 51) [SZ, 22].

<sup>19</sup> Cf. (ST, I, 30) [SZ, 5]. Ver também INWOOD, 2002, p. 43.

<sup>20</sup> (ST, I, 30-41) [SZ, 5-8] A exposição a seguir captou, em linhas gerais, a complexa análise sobre a estrutura formal da questão do ser, contida no § 2 e estendida aos §§ 3 e 4. Nesse sentido, foi iluminadora as considerações de Levinas: “*A maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que consiste em responder à questão ‘o que é ser’. [...] Partamos, pois, do problema fundamental do significado do ser. Precisemos seus termos. Heidegger distingue inicialmente entre aquilo que existe, ‘o ente’ (das *Seiende*) e ‘o ser do ente’ (das *Sein* das *Seienden*). O que existe, o ente, cobre todos os objetos, todas as pessoas em certo sentido, e até Deus. O ser do ente é o fato de todos esses objetos e todas essas pessoas serem. Ele não se identifica com nenhum desses entes, nem mesmo com a idéia do ente em geral. Em certo sentido, não existe; se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os ‘entes’. Na filosofia tradicional, efectuava-se sempre um deslizar imperceptível do ser em direção ao ‘ente’. O ser do ente, o ser em geral, tornava-se um ser absoluto ou Deus. A originalidade de Heidegger consiste precisamente em manter essa distinção com uma constante clareza. O ser do ente é o ‘objeto’ da ontologia. Ao passo que os entes representam o domínio de investigação das ciências ônticas*”. Cf. (LEVINAS, 1967, p. 72-73). O teor das duas últimas frases desta citação revela o quanto Levinas apreendeu e avalizava a original concepção de Heidegger, exposta na citação (ver nota 4) em que Heidegger de BP distingue o domínio de investigação da filosofia.

<sup>21</sup> Cf. (ST p. 32) [SZ]: *Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia?*

denomina *Dasein*<sup>22</sup>. É pela análise deste ente especial que teremos acesso ao sentido do ser, vale dizer, *o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um ente que comprehende o ser. Mas, por outro lado, essa comprehensão do ser é ela própria o ser; ela não é um atributo, mas o modo de existência do homem. [...] Ele não é apenas uma preparação para a ontologia, mas já é uma ontologia. Heidegger chama ‘Analítica do Dasein’ a este estudo da existência do homem*<sup>23</sup>. Desse estudo existencial, isto é, dessa ontologia surgida e desenvolvida a partir da *analítica do Dasein*, revelam-se dois modos de comportamento, ambos de caráter originário (pré-ontológico): a comprehensão do ser e também do mundo juntamente com o que nele há (dos entes que estão acessíveis no mundo). Tais modos originários de comportamentos pertencem ao ser que nós somos, *o Dasein humano*<sup>24</sup>. Mostra-se, então, o pertencer da comprehensão do ser a qual, originariamente, dá as possibilidades de todo e qualquer comportamento em relação aos entes. Significa dizer, *que a comprehensão do ser tem nela mesmo o modo de ser do Dasein humano*<sup>25</sup>.

Assim, a análise da comprehensão do ser naquilo em que ela é específica ou, em outras palavras, na sua inteligibilidade, pressupõe uma analítica do *Dasein* dirigida para esta finalidade, com a tarefa de revelar a constituição básica do *Dasein* humano. Dessa maneira, as ontologias distintas do modo de ser do *Dasein* se fundam na estrutura do *Dasein* levando ao que Heidegger denomina ontologia fundamental: *É por isso que se deve procurar, na analítica existencial da pre-sença [Dasein], a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se*<sup>26</sup>. De fato, seguindo esse raciocínio, a primeira proposição também poderia ter a seguinte denominação *o primado da ontologia fundamental*, visto ser o *Dasein* um ente determinado pela existência (primado ôntico – ver segunda tese) e ter, de forma também originária, a comprehensão do ser de todos os entes que não possuem o seu modo de ser (primado ontológico).

<sup>22</sup> A palavra *Dasein*, em Heidegger, é um termo técnico e dado à complexidade de seu significado optamos por não utilizar as traduções correntes em português, preferindo manter a palavra alemã. A língua alemã a registra, na forma, como uma palavra composta, e na categoria gramatical como substantivo e verbo. O prefixo *da* significa “lá”, “ai”, “então”, “desde” e, ao compor o prefixo de “sein” conforma, como substantivo, *Dasein* que significa, entre outros significados, *a vida, a existência humana* e é para este significado que Heidegger se refere. Como verbo, *dasein* corresponde ao “existir”, “estar”, “estar aqui”, sendo, entretanto, que este *da*, segundo explica Heidegger no primeiro seminário em Zollikon, não significa um lugar no espaço nas proximidades, mas sim um manter aberto para apreender as significações daquilo que advém. Cf. (O 19); (Z 33); INWOOD, 2002, p. 29-31. Sobre o significado do termo técnico de *Dasein* ver a exposição da segunda tese.

<sup>23</sup> Cf. LEVINAS, 1997, p. 76-77.

<sup>24</sup> Cf. (BP, 16).

<sup>25</sup> Cf. (BP, 16).

<sup>26</sup> (ST, I, 40) [SZ, 13]. Todas as citações de *Ser e tempo* são da edição brasileira com tradução de Márcia de Sá Cavalcante que traduz o termo *Dasein* por *pre-sença*. Nas citações de *Ser e tempo*, por fidelidade à tradução consultada, será mantido o termo *pre-sença*. No restante do texto utilizou-se o termo em alemão grafado em itálico. Ver nota 16.

Em resumo, sobre a primeira tese poderíamos, preliminarmente, apontar duas conclusões: 1) a afirmação do campo temático da filosofia revelado pela diferença ontológica e dirigido para o sentido do ser; e 2) a questão do ser revelada pela diferença ontológica mostra-se estruturadora. No parágrafo final do primeiro capítulo, Heidegger afirma que a questão do ser é uma tendência ontológica essencial desse ser que nós somos. Mas quem é esse *Dasein*? Chegamos neste ponto à segunda tese.

### 2.1.2 Segunda tese: Dasein é existência e compreensão

Quem é o Dasein? Distintamente da tradição defendida pela metafísica, Heidegger propõe a questão do ser a partir do homem. Investigando a estrutura formal da questão, para que possa ser posta explicitamente, ele identifica que a visualização, compreensão, conceptualização são *atitudes constituídas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, somos*. Daí a decisão de Heidegger em iniciar a investigação sobre o ser a partir do ente que nós somos em nossa existencialidade. A este ente o denomina *Dasein*, palavra composta que ressalta a questão ontológica fundamental, pois indica a relação com o ser, visto que o termo *Dasein* já aponta em sua composição para o ser (*Sein*) e também para a existência (*Da*)<sup>27</sup>. Como já indicamos na proposição anterior, a esta investigação chamada de análise existencial, ao longo de todo *Ser e tempo*, Heidegger elabora análises sobre a existencialidade nas suas estruturas que se revelam atreladas a um mundo e um tempo, numa dimensão ôntica reveladora de estruturas que são minhas e universalmente humanas. Para evitar equívocos, Heidegger sugere que para o modo de ser da coisa use-se a expressão interpretativa “*ser simplesmente dado*”, utilizando-se a expressão *existência* como determinação própria do *Dasein*<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cf. (ZO, p. 33). Ver a explicitação de Heidegger sobre o existir humano, comentando um desenho seu, no seminário de 8 de setembro de 1959: “A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. [...] A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “Da-sein” ou “ser-no-mundo”. Entretanto, este Da não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação”.

<sup>28</sup> Cf (ST, I, 77-78) [SZ, 42]. “Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa ser simplesmente dado para designar existência e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva da pre-sença. ‘A “essência” da pre-sença está em sua existência’. As características que se podem extrair deste ente não são,

Por conseguinte, para elucidar o problema do sentido do ser vai-se ao ente que tem a primazia ôntico-ontológica: o *Dasein*. É primazia ôntica, pois é um ente determinado em seu ser pela existência e é ontológico pois comprehende – de maneira originária – a existência e é a condição de possibilidade de todas as ontologias ou então, como afirma Loparic *o espaço de manifestação de todos os entes*<sup>29</sup>. Uma vez caracterizado o ente que somos nós mesmos, impõe-se a tarefa de analisá-lo. Dessa caracterização do *Dasein*, Heidegger identifica dois aspectos: o primado da existência frente à essência e o ser sempre meu. Tem-se aqui, claramente configurada, nesta caracterização, uma *região fenomenal* específica do *Dasein* cujo modo de ser é distinto dos entes cujo modo de ser é ser simplesmente dados dentro do mundo.

A compreensão não é ato teórico, mas ato “fundacional”. A tese título poderia ter outra formulação, segundo a indicação de Levinas: *A compreensão do ser é a característica e o facto fundamental da existência humana*<sup>30</sup>. Compreender aponta aqui para o significado do ser, problema filosófico fundamental exposto na primeira tese. Mas, explicitar a compreensão não seria uma investigação inútil ou mesmo um ato secundário, visto que partimos em busca de algo do qual já temos posse? Para Heidegger, a compreensão é um existencial e, como tal, um dos caracteres ontológicos do *Dasein* determinado a partir da existencialidade<sup>31</sup>.

---

portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso”.

<sup>29</sup> LOPARIC, 1995, p. 18.

<sup>30</sup> LEVINAS, 1997, p. 74.

<sup>31</sup> (ST, 77 - 81) [SZ, 41 – 45]. Nestas páginas que contém o § 9, intitulado *O tema da analítica do Dasein* [Das Thema der Analytik des Daseins] Heidegger caracteriza a diferenciação das determinações ontológicas entre o *Dasein*, denominadas existenciais, e os entes que não têm o modo de ser do *Dasein*, chamadas de categorias. Em palavras esclarecedoras no final deste § 9, Heidegger fala: “*Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um “quem” (existência) ou um “que” (algo simplesmente dado no sentido mais amplo). Somente depois de se esclarecer o horizonte da questão do ser é que se poderá tratar da conexão entre esses dois modos de caracteres ontológicos.* / [...] *a analítica existencial da presença mobiliza igualmente uma tarefa, cuja urgência não é menor que a da própria questão do ser, a saber, a liberação do “a priori”, que se deve fazer visível a fim de possibilitar a discussão filosófica da questão “o que é o homem”. A analítica existencial da pre-sença [Dasein] está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia*”. É também esclarecedora a análise empreendida no § 31 intitulado *O Dasein como compreensão* [Das Da-sein als Verstehen]. O §32, intitulado *Compreensão e interpretação* [Verstehen und Auslegung], discute que no desenrolar da compreensão o *Dasein* projeta o seu ser para possibilidades podendo se elaborar em formas. A essa elaboração de formas Heidegger chama de *Interpretação*. Por conseguinte, “*A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se comprehendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão*” (ST, 204) [SZ, 148].

Daí se segue a elucidação, através da analítica existencial, do nexo originário e pré-ontológico em relação ao ser. É originário<sup>32</sup> por ser posição prévia, origem de onde algo provém, brota, o que nos permite denominar de posição fundante. É pré-ontológico não apenas no sentido de que não é ainda ontológico, vale dizer, captado explicitamente e conceitualmente, mas principalmente no sentido daquilo que é fonte de onde emerge toda a ontologia, que se orienta para o ser, irredutível a qualquer formulação conceitual. De importância ímpar, na analítica de Heidegger, é que a compreensão do ser não se revela como um acontecimento puramente teórico, mas sim um acontecimento fundante cuja diferença entre os modos pré-ontológico e ontológico de compreender não se refere a um simples diferencial entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem.

Coreth, em seu livro *Questões fundamentais da hermenêutica*, analisa o passo à frente que deu Heidegger em relação ao problema hermenêutico, superando os passos de antecessores seus como Dileta e Husserl, fazendo recuar a “compreensão” à existência do Dasein transformando-a, dessa maneira, em um *existencial*, isto é, caractere da constituição ontológica do *Dasein*<sup>33</sup>. Não se trata de uma compreensão psicológica, nem tampouco da compreensão própria das ciências do espírito. Trata-se, sim, de uma compreensão que antecede e de onde aflora uma base única para o “explicar” e o “compreender” como modos de conhecer das várias ciências. Ao proceder assim, Heidegger elimina a dualidade – “explicar” e “compreender” – e toma a compreensão como próprio *ser da existência*, visto que a existência (o *Dasein*) é marcada fundamentalmente (ontologicamente) com a compreensão do ser. Ou seja, como assevera a segunda tese: *Dasein é existência e compreensão*. Conclui Coreth que Heidegger, ao empreender uma análise existencial-ontológica da existência humana, faz emergir uma *hermenêutica da existência*. Significa dizer que ele faz uma interpretação comprensiva do que é o Dasein e como ele se comprehende a si mesmo.

Em resumo, o problema do ser que Heidegger coloca aponta para o homem, pois o homem é um ente que comprehende o ser do homem e, daí, a sua importância para a ontologia.

<sup>32</sup> Utilizo o termo “originário” no sentido dado por Heidegger no § 45 de *Ser e tempo*. Originário (ursprünglich) significa inicial, primeiro. Sugere, ainda, primitivo, primevo, primordial. Não tem, de modo algum, o sentido de novidade, de excentricidade. Vejamos o que Heidegger diz: “[...] *Mas o que significa originalidade (Ursprünglichkeit) de uma interpretação ontológica? Investigação ontológica é um modo possível de interpretação. Esta foi caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão. Toda interpretação possui uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia. No momento em que, enquanto interpretação, se torna tarefa explícita de uma pesquisa, então o conjunto dessas “pressuposições”, que denominamos de situação hermenêutica, necessita de um esclarecimento prévio que, numa experiência fundamental, assegure para si o “objeto” a ser explicitado. Uma interpretação ontológica deve liberar o ente na constituição de seu próprio ser*”. Cf. (ST, II, 10) [SZ, 231-232]. Ver também INWOOD, 2002, p. 134.

<sup>33</sup> Cf. CORETH, 1973, p. 18-22.

Mas aqui se apresenta um fenômeno notável, essa compreensão do ser não é um atributo ou faculdade humana ou mesmo a noção tradicional de consciência como ponto de partida; é, isto sim, buscar o que é anterior à consciência, buscar a sua base, no acontecimento fundamental do ser: na existência do *Dasein*. E, assim, pela estrutura formal exposta, a existência do *Dasein* consiste em compreender o ser<sup>34</sup>. Mas, falar da existência conduz à terceira tese.

### 2.1.3 Terceira tese: *Dasein* é ser – no – mundo

A compreensão se dá através da própria existência. Na tese precedente vimos que compreender o ser<sup>35</sup> é existir e existir é inquietar-se, relacionar-se, comportar-se frente à própria existência. O *Dasein* possui essencialmente a compreensão do ser. Mas, como precisar essa compreensão? Na busca para caracterizar as determinações existenciais do *Dasein*, distintas das categorias<sup>36</sup>, Heidegger designa a estrutura fundamental<sup>37</sup> do *Dasein* de ser-no-mundo. No texto *A essência do fundamento*, de 1928, comenta que o ser-no-mundo como constituição fundamental do *Dasein* anuncia algo sobre a sua essência e acrescenta: *O discurso a propósito do ser-no-mundo não é uma asserção de ocorrência fática [factual] do estar-aí [Dasein], mas ainda, não é em geral nenhum enunciado ôntico. Diz respeito a uma condição ‘essencial’ que determina o estar-aí em geral e tem, pois, o caráter de uma tese ontológica*<sup>38</sup>. Também chamada de tese ontológica<sup>39</sup> - *o Dasein tem a estrutura do ser-no-mundo* – este enunciado, primeiro existencial, revela uma estrutura de unidade, homem e mundo, em que se dá o acontecer do existir humano. Por se tratar de uma estrutura de unidade, Heidegger faz uma primeira advertência: *A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade*<sup>40</sup>. *O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e a priori da presença*<sup>41</sup>. É só e apenas na condição de ser-no-mundo que se dá a possibilidade do *Dasein* existir. Neste fenômeno pode-se visualizar três momentos estruturais constitutivos cujo destaque analítico de um pressupõe

<sup>34</sup> Cf (ST, II, p. 78) [SZ, p. 43]: *Os dois caracteres esboçados da pre-sença, o primado da “existência” frente à essência e o ser sempre minha, já indicam que uma análise deste ente se acha diante de uma região fenomenal própria. A pre-sença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo.* Ver também LEVINAS, 1997, p. 76.

<sup>35</sup> Cf. (ST, I, 38) [SZ, 12]. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença.*

<sup>36</sup> Ver nota 24.

<sup>37</sup> Cf. (ST, I, 75) [SZ, 41]: *Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da pre-sença, o ser-no-mundo.*

<sup>38</sup> Cf. (EF, 41). Colchetes nosso.

<sup>39</sup> Cf. LOPARIC, 2002, p.282.

<sup>40</sup> Cf. (ST, I, 90). O tom enfático dado por Heidegger observa-se no original [SZ, 53]: *Der zusammengesetzte Ausdruck ‘In-der-Welt-sein’ zeigt schon in seiner Prägung an, daß ihm einheitliches Phänomen gemeint ist.*

<sup>41</sup> Cf. (St, I, 91) [SZ, 53].

o destaque dos demais, vale dizer, ver um momento pressupõe ver a totalidade do fenômeno. Apontemos, então, para esses três momentos constitutivos, a saber: 1) o momento estrutural “mundo” - “em-um-mundo” [*in der Welt*] diz respeito à estrutura ontológica de “mundo” buscando a idéia de mundanidade [*Weltlichkeit*] como existencial; 2) o momento estrutural “quem” – caracterizando o quem e’ e está na cotidianidade; 3) o momento estrutural “*ser-em*” [*In-Sein*] – expõe a constituição ontológica do próprio “*em*”<sup>42</sup>.

Anunciado o ser-no-mundo como fenômeno de unidade desta constituição homem-mundo, negando de princípio a tradição metafísica de um sujeito sem mundo, pura *res cogitans*,<sup>43</sup> Heidegger faz uma segunda advertência começando pela seguinte pergunta: o que quer dizer *ser-em*? Temos aqui presentes, em reverberação, o problema da diferença ontológica posta na primeira proposição, visto que *ser-em* não é uma categoria, mas sim um existencial. Vejamos a explicação e exemplos do filósofo. A advertência diz respeito à tentação de compreender o *ser-em* como algo dentro de algo ou mesmo seres extensos dentro do espaço, vale dizer, o ser em um mundo não designa, de modo algum, algo dentro de algo, como a água dentro do copo, o banco na sala, na universidade, no espaço cósmico (*Weltraum*)<sup>44</sup>. Configura-se nesta situação de entes situados dentro de outros o pressuposto da tradição metafísica cartesiana que concebe o homem (*res cogitans*) e o mundo (*res extensa*) como entes isolados que se relacionam. Neste caso, o ente tem o modo de ser do ser que é simplesmente dado no sentido de manter apenas determinadas relações de lugar<sup>45</sup>.

Diferentemente, alerta Heidegger, o *ser-em* significa uma constituição ontológica da *pre-sença* [*Dasein*] e é um existencial<sup>46</sup>. Sendo ele um existencial, originariamente, não

<sup>42</sup> Cf. Idem.

<sup>43</sup> Cf. COLOMER, 1990, 510. ver também em ST, §§19 a 21, a análise da mundanidade (*Analyse der Weltlichkeit*) que é feita em contraposição à interpretação do mundo em Descartes.

<sup>44</sup> Cf. (ST, I, 91-92) [SZ, 53-54]. Aqui Heidegger faz a primeira alusão a um determinada concepção de espaço, o espaço como continente, contentor ou espaço cósmico (*Weltraum*), daí que essa longa citação apresenta interesse especial ao nosso tema: “[...] completamos a expressão, dizendo: ser ‘em um mundo’ e nos vemos tentados a compreender o *ser-em* como um estar ‘dentro de [...]’. Com esta última expressão, designamos o modo de ser de um ente que está em um outro lugar, como a água está no copo, a roupa no armário. Com este ‘dentro’ indicamos a relação recíproca de ser de dois seres extensos ‘dentro’ do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço. Água e copo, roupa e armário estão igualmente ‘dentro’ do espaço ‘em’ um lugar. Esta relação de ser pode-se ampliar, por exemplo: o banco na sala de aula, a sala na universidade, a universidade na cidade e assim por diante até: o banco ‘dentro do espaço cósmico’. Esses entes, que podem ser determinados como um estando um ‘dentro’ do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo. Ser simplesmente dado ‘dentro’ de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de ‘categorias’. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da *pre-sença*”.

<sup>45</sup> Ver abaixo no capítulo III, seção 3, a *Ontologia cartesiana do mundo*.

<sup>46</sup> Cf. (ST, I, 92) [SZ, 54]. Colchetes nosso. A citação merece ser estendida porque aqui Heidegger parece sugerir que ter um corpo não pertence à estrutura essencial do *Dasein*, o que causa uma perturbação evidente nas análises contidas no § 23 no que diz respeito à corporalidade (*Leiblichkeit*): *O ser-em, ao contrário, significa*

denota uma relação espacial de uma coisa espacialmente dentro de outra. O “em” deita suas raízes em significações como “morar”, “habitar”, “eu estou acostumado a”, “cultivo algo”, deixando claro o ente ao qual pertence o ser-em: o ente que eu mesmo sou. Isso leva à seguinte conclusão: *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença [Dasein] que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*<sup>47</sup>.

Por outro lado, continua Heidegger, o *Dasein* também pode ser apreendido, dentro de certo limite, como algo simplesmente dado. Entretanto, essa possibilidade não deve ser confundida com um modo de “ser simplesmente dado”, que é próprio do *Dasein*. Temos, dessa forma, que a “*factualidade*” do fato do próprio *Dasein* é distinta da ocorrência fatual de, por exemplo, pedras. A esse caráter fatual do *Dasein* denomina-se *facticidade*<sup>48</sup>. A *facticidade* impõe ao *Dasein* a dispersão em modos do fazer, produzir, tratar, cuidar, pesquisar, interrogar. Tais modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação<sup>49</sup>.

Nesta análise, assim como no decorrer de todo *Ser e tempo*, Heidegger busca distinguir marcadamente dois planos, aquele referente à estruturação ontológica e aquele das consolidações ônticas. A análise incorpora em seu âmbito esta distinção, vale dizer, o pressuposto da primeira tese, a diferença ontológica. De fato, poderíamos até enfatizar que, sem a diferença ontológica, não é possível entender Heidegger. Em relação ao espaço, o intento de Heidegger é marcar esta diferença adotando o termo “*interioridade*” para os entes como categoria, e o termo “*espacialidade*” do *Dasein*, como existencial. Isto posto, ele esclarece que o *Dasein* tem seu próprio “ser no espaço”, mas isso só é possível “com base e fundamento no ser-no-mundo em geral”. Em outras palavras, a condição ontológica autoriza a caracterização ôntica, interditando dizer: “o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a ‘*espacialidade*’ do homem é uma qualidade de seu corpo, fundada sempre numa corporeidade”. Para Heidegger, esta formulação é ingênua, visto que vale a primazia ontológica, isto é, *A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial da pre-sença [Dasein] é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial da pre-sença*<sup>50</sup>.

Vale agora um breve comentário nesta exposição sobre a *espacialidade*, à qual voltaremos posteriormente. Como indicado na nota 40, em que Heidegger parece hesitante ao afirmar que ter um corpo não é da constituição essencial do *Dasein*, aqui ao analisar a ‘*espacialidade*’ existencial, também surge a dificuldade ou relutância em afirmar uma

---

*uma constituição ontológica da pre-sença e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado.*

<sup>47</sup> Cf. Idem. Colchetes nosso.

<sup>48</sup> Cf. (ST, I, 93-4) [SZ, 55-6].

<sup>49</sup> Cf. (ST, I, 95) [SZ, 57].

<sup>50</sup> Cf. (ST, I, 94) [SZ, 56].

corporeidade apesar das estruturas essenciais do *Dasein*, o ser-no-mundo, supor uma referência ao espaço.

#### 2.1.4 Quarta tese: ser – no – mundo é cuidado<sup>51</sup>

Revelou-se o ser-no-mundo como uma estrutura originariamente total (terceira tese). Sob a ótica ontológica, com o seu olhar unificador, é decisivo evitar a fragmentação desse fenômeno, o que leva à pergunta: como determinar a totalidade deste todo estrutural? Se for legítimo reconhecer no ser-no-mundo três caracteres ontológicos fundamentais – *existencialidade* ou lançar-se no sentido de suas múltiplas possibilidades, um projeto de ser vinculado ao poder-ser; *facticidade* ou consciência de achar-se lançado em um mundo; e, *decadência* ou estar na superficialidade do seu modo fundamental de ser – a questão é buscar a possibilidade de apreender esse todo que está longe de ser uma reunião daqueles caracteres mediante uma montagem de elementos. Uma vez reconhecidos esses elementos fundamentais da nossa condição, o homem como ser-no-mundo, resta estabelecer um plano com o objetivo de efetuar a sua interpretação unitária. Nessa direção, como alerta Beaufret, urge estabelecer uma noção abrangente com o objetivo de conter os três caracteres ontológicos fundamentais na unidade de uma só fórmula<sup>52</sup>. Para Heidegger, já temos a leitura dessa fórmula através de algo bem próximo a nós, a experiência do cuidado<sup>53</sup>. É nessa experiência que se revela a atitude do homem perante o mundo, não um observar de algo simplesmente dado, vale dizer, um olhar sobre entes soltos e avulsos. Mas é, fundamentalmente, um lidar envolvido e preocupado com o mundo que é, em palavras de Beaufret, um recriar em si mesmo, a cada instante, a unidade fundamental da existencialidade, da facticidade e da decadência.

<sup>51</sup> Utilizaremos o termo “cuidado” como tradução do termo alemão “*Sorge*”. Ver STEIN, 1988, p. 87-88: na fábula da criação do homem, Stein traduz o termo *Sorge* por “cuidado”.

<sup>52</sup> Utilizo o termo “fórmula” como uma expressão mediante a qual se anuncia uma totalidade. Heidegger sugere este significado ao falar dos distintos modos de ser-em que possuem o ser da *ocupação* (*Besorgen*). Cf. (ST, I, 95) [SZ, 57]. Ver também BEAUFRET, 1976, p. 26.

<sup>53</sup> No sexto capítulo de *Ser e tempo* (§§ 39 a 44) este tema será caracterizado e aprofundado. Mas é no segundo capítulo no §12 que Heidegger já introduz a discussão do ser do *Dasein* como cura. Procurando deixar claro e diferenciado o plano ôntico do ontológico nesta discussão, diz ele: “*Em oposição a esses significados pré-científicos e ônticos, a presente investigação usa a expressão ‘ocupar-se’ (Besorgen) para designar o ser de um possível ser-no-mundo. Essa escolha não foi feita porque a presença é, em primeiro lugar e em larga escala, ‘prática’ e ‘econômica’, mas porque o ser da presença se deve tornar visível em si mesmo como cura. Mais uma vez, deve-se tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura. [...] esta expressão nada tem a ver com as ‘penas’, ‘tristezas’ ou ‘preocupações’ da vida as quais, do ponto de vista ôntico, podem ser encontradas em qualquer pré-sença. Tudo isso, assim como ‘jovialidade’ e ‘despreocupação’ só são ônticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a presença é cura. Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pré-sença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação (Besorgen).* Cf. (ST, I, 95) [SZ, 57].

Segundo MacDowell, a noção de cuidado – como preocupação ansiosa e de diligente – é utilizada para exprimir a estrutura complexa que condiciona o comportamento humano. Sendo assim, o cuidado como ser do homem é essencialmente ser-no-mundo. Mundo não é, aqui, o conjunto formado de todas as coisas, mas é um elemento da estrutura da existência humana: *O homem não se entende originalmente como um “eu” isolado, diante do qual estivessem também outros entes, objetos do seu conhecimento e da sua ação. Ele se projeta necessariamente no mundo, no qual se joga o seu destino*<sup>54</sup>.

Portanto, o cuidado não é uma propriedade empírica do *Dasein*, mas, ainda com Beaufret, uma expressão *a priori* da sua própria condição – marca fundamental da condição humana. O cuidado, então, incorpora os três caracteres ontológicos fundamentais do ente ser-no-mundo, tecidas num nexo originário que constitui a totalidade procurada no todo estrutural. Essas interpretações conduzem o cuidado como ser do *Dasein* e definem o homem como o cuidado: com o mundo, com os entes disponíveis (manualidade) e com os entes simplesmente dados<sup>55</sup>.

Ao comentar a fábula latina sobre a criação do homem, no §42, Heidegger observa que a interpretação ontológica do *Dasein* como cuidado não é uma invenção, mas encontra-se já pré-anunciada nas narrativas míticas da criação do homem<sup>56</sup>. De fato, o que ele procura é um testemunho justificativo para a sua interpretação ontológica. Vejamos.

#### **Fábula Da Criação Do Homem<sup>57</sup>**

Foi Terra quem lhe deu o corpo, Júpiter o espírito, mas Cuidado lhe moldou a forma. O tempo, a suprema autoridade representada por Saturno, chamada para resolver a contenda surgida entre os três sobre o nomear, decide o seguinte: o corpo ao morrer retornará à Terra, o espírito retornará a Júpiter e ao Cuidado pertencerá enquanto viver. Como foi feito de húmus, ele deverá ser nomeado ‘homo’.

O significado deste testemunho, observa Heidegger, é duplo: percebe o cuidado como aquilo que pertence à condição humana em vida e o reconhece como uma unidade de corpo e espírito. Sua origem não vem deste composto, mas vem sim da cuidado que não o abandona ao seu próprio destino, ao contrário, é por ela mantido e dominado enquanto no mundo estiver. O ser-no-mundo tem o seu ser no cuidado, contudo o seu nome advém do elemento do

<sup>54</sup> Cf. MACDOWELL, 1993, p. 140-1.

<sup>55</sup> Ver o § 39, em especial a metade final. (ST, I, 246-7) [SZ, 183-4].

<sup>56</sup> Heidegger no início do § 42, de longo título (A confirmação da interpretação existencial da pre-sença como cura a partir da própria interpretação pré-ontológica da pre-sença), anuncia um testemunho pré-ontológico com força de comprovação apenas histórica. Cf. (ST, I, 262) [SZ, 197].

<sup>57</sup> Resumo meu em paráfrase com base na fábula latina de Higino transcrita em latim e traduzida por Heidegger. Cf. (ST, I, 263-4) [SZ, 197-8].

qual foi feito, o húmus. A suprema autoridade da fábula, Saturno o deus do tempo, decide sobre o ser originário deste composto quando em seu *percurso temporal no mundo*.

A fábula ao historiar o conceito ôntico de cuidado permite vislumbrar outras estruturas fundamentais do *Dasein*. Mas é preciso ficar alerta pois a interpretação ontológico-existencial não é um tipo de generalização ôntico-teórica, mas é de ordem ontológica e a priori. Não constitui propriedades ônticas, é constituição ontológica. Estabelecer essas diferenças permite a Heidegger dizer: “*A condição existencial de possibilidade de ‘cuidado com a vida’ e ‘dedicação’ deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico*<sup>58</sup>”. Dessa base originária emerge a definição do homem como cuidado, estrutura prática de estar no mundo que representa ponto de culminância das análises empreendidas até então. Sua preocupação é a investigação das estruturas originárias existenciais, através da analítica do *Dasein* para chegar a uma ontologia fundamental<sup>59</sup>.

A fábula da criação do homem representa, para Stein, a alegoria do cuidado cuja força significativa procura exemplificar a analítica existencial, isto é, a determinação das estruturas existenciais, empreendida anteriormente ao § 42, reconhecido como o parágrafo do cuidado<sup>60</sup>. Segundo ele, a analítica existencial, ponto de partida da ontologia fundamental, revela o ser-no-mundo, ou *Dasein*, cuja hermenêutica seria o ponto de convergência, simultaneamente, de uma tradição e da sua superação, instaurando um novo paradigma para a filosofia. A alegoria da cura é a grande metáfora do novo paradigma, exposição simbólica da definição do ser do *Dasein* como cuidado<sup>61</sup>.

No final da parte I de *Ser e Tempo*, §44, Heidegger reconhece que a análise efetuada revelou o cuidado, mas mostra-se relutante como deste fenômeno é possível dar-se a constituição ontológico-existencial mais originária do *Dasein*. E na última linha desta seção faz a seguinte pergunta: será que a investigação feita até aqui já permitiu ver o todo do *Dasein*? Na fábula é Saturno, o deus do tempo, quem decide sobre o ser originário do composto corpo espírito, vale dizer, o seu fundamento ou, em outras palavras, o tempo é o horizonte do ser do *Dasein*. Restaria, então, enfocar as estruturas existenciais no âmbito do tempo. Chegamos, aqui, à próxima tese que vai nortear a segunda seção de *Ser e tempo* e apreender o *Dasein* como totalidade, ou seja, o tempo possibilita a constituição da estrutura do cuidado.

---

<sup>58</sup> Cf. (ST, I, 265) [SZ, 199].

<sup>59</sup> Cf. (ST, I, 266) [SZ, 200].

<sup>60</sup> Cf. STEIN, 1988, p. 79-101.

<sup>61</sup> Cf. Ibid, p. 81-2.

### 2.1.5 Quinta tese: cuidado é temporal

Na fábula da criação do homem mostrou-se a confirmação pré-ontológica do cuidado. Definido como ser-no-mundo, como cuidado, o homem descobre-se em sua própria humanidade, na sua relação com mundo, com os outros e com as coisas. Por estar imerso na condição de cuidado, tem diante de si uma situação aberta e inexorável na qual tem de viver, e só um ente assim situado e preocupado vê diante de si um horizonte temporal ou um estado temporalmente situado, isto é, a temporalidade. Assim, à luz da temporalidade, as estruturas existenciais do *Dasein* são liberadas em seu sentido temporal possibilitando compreender que o *Dasein* é histórico e que o cuidado precisa e conta com o “tempo”. É útil, aqui, em digressão esclarecedora, ir à reflexão que Heidegger faz sobre a história, na *Introdução à metafísica*, que só é facilmente apreensível a partir da estrutura ekstática da temporalidade – futuro, passado e presente (ver logo adiante). Diz Heidegger: *História não significa para nós o passado; pois esse é justamente o que não acontece. História também não é, e muito menos, o simples presente, que também nunca acontece mas apenas “passa”, aparece e desaparece. História, entendida, como acontecer, é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente*<sup>62</sup>.

Se o nexo *Dasein* e história é íntimo, então só há história onde existe homem, e o mesmo é dizer que o homem é fundamentalmente temporal. Da temporalidade, que permite construir a “contagem do tempo”, brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo formando, segundo Heidegger, o conceito tradicional de tempo<sup>63</sup>.

Esses esclarecimentos preliminares contidos no § 45 de *Ser e tempo* evidenciam o forte caráter de transição entre o que foi anteriormente investigado (Parte I, §§ 12 a 44), na análise preparatória, e a busca da constituição originária do *Dasein*. Tal busca é indicada nas seguintes proposições: “*O fundamento ontológico originário da existencialidade da pre-sença [Dasein] é a temporalidade. A totalidade das estruturas do ser da pre-sença articuladas na cura [cuidado] só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade*<sup>64</sup>”. Essas formulações sobre o fundamento das estruturas existenciais do *Dasein* apontam para o tempo como o sentido do cuidado cuja temporalização se dá estruturas ekstáticas da temporalidade. Esta formulação também vai autorizar o nexo de submissão da espacialidade à

<sup>62</sup> Cf. (IM, 70).

<sup>63</sup> Cf. (ST, II, §45, 9-14) [SZ, §45, 231-35]. A segunda seção de *Ser e tempo*, iniciado com o § 45, tem o título *Dasein e temporalidade*. Segundo Stein este § 45 é o do método e nele se prepara a questão básica do tratado, isto é, a relação entre ser e tempo. Cf. STEIN, 1988, p. 82-3. Ver abaixo, neste capítulo, a seção *Tempo e temporalidade* que apresenta os três tipos de compreensão do tempo.

<sup>64</sup> Cf. (ST, II, p. 13) [SZ, 234]. Colchetes nosso.

temporalidade, a ser visto e questionado, no §70. Percorreremos, a seguir, os dois seguintes argumentos apresentados no § 65: a temporalidade possibilita a constituição da estrutura do cuidado e a temporalidade é ekstática.

Anunciado que o cuidado é temporal, nossa tarefa é buscar o sentido da cura percorrendo os argumentos principais que nos permite apreender a difícil passagem do cuidado para a temporalidade. É visível o empenho de Heidegger em apresentar um conjunto de proposições em um todo coerente, refletindo o fenômeno de unidade que é o *Dasein* como ser-no-mundo, como cura, e cuja totalidade é alcançada como possibilidade a partir da questão da temporalidade. Para isso, vamos nos debruçar sobre o revelador § 65 cujo título é *A temporalidade como sentido ontológico da cura*.

Estamos em busca do sentido do cuidado. Reza a tese que ele é temporal ou, o que é a mesma coisa, o sentido do ser do cuidado é esclarecido como temporalidade. Mas o que significa “sentido”?<sup>65</sup> É o contexto de compreensão de alguma coisa, é o ponto de vista ou a perspectiva do projeto primordial do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade, pois o projetar abre possibilidades. Expor o sentido da cuidado é ver o que possibilita a totalidade do cuidado em seu todo estrutural. Para isso, vamos explicitar a temporalidade em seus três momentos ekstáticos apresentados segundo a seqüência dos três caracteres ontológicos fundamentais do ser-no-mundo: existencialidade, facticidade e decadência. Tais caracteres remetem, clara e simultaneamente, apesar do esforço de Heidegger em evitar os termos, ao futuro, passado e presente<sup>66</sup>.

1. *Porvir (futuro)* - O *Dasein* é possibilidade. É poder-ser deixando vir-a-ser enquanto possibilidades. A este deixar-se vir-a-si, ou vir-ao-encontro-de-si, Heidegger vê o fenômeno originário do *porvir* o qual nada tem a ver com um agora que sendo um ainda-não se tornará real algum dia<sup>67</sup>. Em outras palavras, não é uma sucessão de agoras<sup>68</sup>. *Porvir* significa o advir em que o *Dasein* vem a si, ao seu encontro, em seu poder-ser. Por isso, o ser-para-morte só é possível como *porvir*, como possibilidade última do vir-ao-encontro-de-si e, assim, chegar a si

<sup>65</sup> Esta pergunta é de Heidegger (Was bedeutet Sinn?). Aqui ele remete ao § 32 (compreensão e interpretação), fonte de análise que suporta os argumentos para responder à pergunta “que significa sentido”? Cf. (ST, II, 117) [SZ, 323]. As remissões da parte II à parte I, o lugar da analítica preparatória do *Dasein*, é frequente e mostra que é à luz da temporalidade que a parte I é analisada.

<sup>66</sup> Ver a laboriosa análise de Heidegger sobre os três ekstases da temporalidade. Cf. (ST, II, 119-20) [SZ, 325-26]. Ver também a fina e instigante análise de Nunes sobre a temporalidade. Ele traduz para o vernáculo os três ekstases utilizando termos de grande força semântica: adveniente, retroveniente e apresentante. Cf. NUNES, 1992, p. 133-34.

<sup>67</sup> Cf. (ST, II, 119) [SZ, 325].

<sup>68</sup> Aqui Heidegger quer marcar a diferença entre sua análise ontológica e o conceito vulgar de tempo. Sobre isso ver o § 81 intitulado *A intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar de tempo*, onde são analisados os conceitos de tempo de Aristóteles e Sto Agostinho. No seguinte § 82 é analisado o conceito hegeliano de tempo. Cf. (ST, II, 232-46) [SZ, 420-432].

mesmo. Daí, é a antecipação que torna o *Dasein* porvindouro em seu próprio ser, aquele que está vindo, vem para si mesmo ou, dizendo de outra maneira, o *Dasein* é em seu ser porvir.

2. *Vigor de ter sido* (passado) - Além de ser suas possibilidades (futuro), o *Dasein* também está lançado em um mundo. Por estar assim, tem de assumir o que sempre foi. Neste estar-lançado acha-se contido o *vigor de ter sido*. Um pretérito-atual, um pretérito que perdura, uma força instalada e que permanece até o presente (um passado-presente) e, por perdurar, posso retomá-la sempre. Nas palavras de Heidegger: “A *pre-sença* só pode ser o *vigor de ter sido* na medida em que é e está por-vir. O *vigor de ter sido* surge, de certo modo, do porvir”.

3. *Atualidade* (presente) – Nos dois momentos anteriores vimos que o *Dasein* é possibilidade e é lançado em um mundo. Seu terceiro momento, que Heidegger denomina atualidade, é o deixar vir ao encontro na ação do que é vigente no mundo circundante, naquilo que ele capta no ato presente.

A essas três constituições – denominadas de porvir, vigor de ter sido e atualidade – Heidegger chama de *ekstases* da temporalidade<sup>69</sup>. A temporalidade funde essas constituições com os três momentos estruturais do cuidado. Diz Nunes: *Voltemos, pois, aos êxtases – o “futuro” (advir), o “passado” (retrovir) e o “presente” (apresentar), em que se fundam, respectivamente, os membros da estrutura do cuidado, a existencialidade, a facticidade e a queda. Assim como esses componentes do cuidado, os êxtases não estão justapostos nem ocorrem em função de algo diferente que os determinem. Cada um deles é um modo da temporalidade, e não podemos descrevê-los senão no seu enlace recíproco*<sup>70</sup>. A temporalização é, então, uma simultaneidade não significando uma sucessão de *ekstases*, onde elas se antecedem, eis, aqui, a unidade estrutural do cuidado<sup>71</sup>.

O cuidado, portanto, tem seu sentido na temporalidade que permite compreender o *Dasein* como unidade de seus momentos constitutivos - existencialidade, facticidade e decadência - revelando, em correspondência, os três momentos fundamentais do tempo: porvir, vigor de ter sido e atualidade (futuro, passado e presente). Vale ressaltar que essas tríplices estruturas do cuidado e da temporalidade não são apenas correlacionadas, mas são também co-determinantes, ou seja, elas se determinam reciprocamente. Na fábula da criação

<sup>69</sup> Cf. (ST, II, 117-26). Nessas páginas está contido o § 65 (intitulado A temporalidade como sentido ontológico da cura) que apresenta a seguinte tese: a cura é temporal.

<sup>70</sup> Cf. NUNES, 1992, p. 138.

<sup>71</sup> Cf. (ST, II, §68, 149) [SZ, §68, 350]: *a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e de-cadência se funda na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura. [...] temporalização não significa ‘sucessão’ de ekstases.*

do homem é a condição de temporalidade que decide sua totalidade, de corpo e espírito. A temporalidade revela-se como o sentido do cuidado propriamente dito.

Todavia, mesmo considerando a unidade ekstática da temporalidade originária, o porvir apresenta um caráter orientador, de primazia. Assim, por transfigurar o vigor de ter sido (passado) à luz do porvir (futuro) dando-lhe nova significação (presente), o homem transfigura a herança e aponta para o porvir que lhe convém, podendo *escolher seus heróis*<sup>72</sup>. É o porvir que estabelece a distinção entre *homem herdeiro* e *animal hereditário*<sup>73</sup>. Esta escolha permite afirmar que o homem é futuro. Na temporalidade os modos de temporalização são diversos e se determinam desde as diferentes ekstases, mas a temporalidade originária, distinta da temporalização modificada – o “tempo” acessível à compreensão vulgar entendido como pura seqüência de agora – se temporaliza a partir do porvir de modo que só no vigor de ter sido (passado) à luz do porvir (futuro), é que ela desperta a atualidade (presente)<sup>74</sup>. Daí, conclui Heidegger, com base na temporalidade da cura que aponta para o homem como porvir: o porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria.

A quinta tese fez referência a dois conceitos que precisam ser esclarecidos, a saber, tempo e temporalidade. Este é o assunto da próxima seção.

---

<sup>72</sup> Cf. (ST, II, 191) [SZ, 385]. A expressão “escolher seus heróis” é extraída do de Heidegger contida no § 74 intitulado “A constituição fundamental da historicidade”.

<sup>73</sup> Esta imagem foi retirada de BEAUFRET, 1976, p. 29.

<sup>74</sup> Para uma exposição mais detalhada e didática sobre o tempo e a temporalidade ver a parte II do *The basic problems of phenomenology*, texto aprimorado e contemporâneo de *Ser e tempo*, referente ao curso proferido por Heidegger na Universidade de Marburg, no verão de 1927. (BP, §§19, 20 e 21).

### 3 TEMPO E TEMPORALIDADE<sup>75</sup>

O objetivo da presente seção é esclarecer a distinção entre os conceitos de tempo e de temporalidade situados no âmbito da analítica existencial e que servirão de apoio para a discussão da espacialidade e do espaço. A análise do espaço e da espacialidade empreendida por Heidegger não faz referência direta à temporalidade, contudo ela é pressuposta quando se atribui espacialidade ao Dasein: Dasein é ser-no-mundo, que é cuidado, que é temporal. É este laço ontológico que estabelece à espacialidade um modo de temporalização e que autorizará a tese da espacialidade. A segunda metade de *Ser e tempo* faz uma interpretação do tempo e da temporalidade, bastante intrincada e complexa - colocando sob seu crivo todas as estruturas do Dasein – se comparada com aquelas considerações sobre a espacialidade<sup>76</sup>. Para discutir tanto o problema do tempo como o do espaço, Heidegger lança mão dos diferentes modos fundamentais de ser do<sup>77</sup>, a saber: 1) o ser dos entes simplesmente dados; 2) o ser dos entes intramundanos; e, 3) o ser do compreender-se em direção à existência.

Heidegger distingue, assim, com base nesse esquema, três tipos de compreensão do tempo<sup>78</sup>: 1) o conceito vulgar de tempo entendido como ser simplesmente dado; 2) o tempo do mundo, entendido como tempo do manual; e, 3) o tempo originário ou temporalidade originária do Dasein.

<sup>75</sup> Heidegger alerta para a distinção entre temporalidade e temporariedade (segundo tradução de Cavalcante). A temporalidade é a condição de possibilidade da constituição e compreensão do Dasein, vale dizer, *Zeitlichkeit* como temporalidade do Dasein. Por outro lado, a temporariedade revela-se como condição de possibilidade de toda compreensão do ser, isto é, *Temporalität* como temporariedade do ser. Cf (BP, 228; 274); ver também (ST, I, 45-47) e PELIZZOLI, 2000, p. 174.

<sup>76</sup> A análise do espaço e da espacialidade está nos §§22, 23 e 24. A análise do tempo e da temporalidade cobre os §§64 a 83.

<sup>77</sup> Cf. (ST, I, 133) [SZ, 88]: *Sobre os diferentes modos fundamentais de ser, diz Heidegger: 1) o ser dos entes intramundanos, que primeiro vem ao encontro (manualidade); 2) o ser dos entes (ser simplesmente dado) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo de descoberta através dos entes que primeiro vêm ao encontro; 3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo. Este último é uma determinação existencial do ser –no-mundo, ou seja, da pre-sença [Dasein]. Os outros dois conceitos de ser são categorias e abrangem entes que não possuem o modo de ser da pre-sença [Dasein].*

<sup>78</sup> Cf. (ST, I, 214-215) (ST, 404-405): [...] pertence à própria temporalidade uma espécie de tempo do mundo [...] / A pre-sença [Dasein] cotidiana, que toma tempo, de início encontra preliminarmente o tempo no manual e no ser simplesmente dado que vêm ao encontro dentro do mundo [...] / [...] O tempo assim “experimentado” no horizonte da compreensão ontológica imediata, ou seja, como algo, de alguma maneira, simplesmente dado. / [...] a fim de se esclarecer, indiretamente, e de se concluir, provisoriamente, a interpretação ontológico-existencial da temporalidade da pre-sença [Dasein], do tempo do mundo e da origem do conceito vulgar de tempo.

### 3.1 O conceito vulgar de tempo

O *Dasein*, antes de qualquer estudo sistemático sobre o tempo, já conta e se orienta pelo tempo. Este “contar” e se “orientar” com o seu tempo é decisivo e antecede a todo e qualquer uso de instrumentos de mensuração temporal. De fato, esse contar antecede e possibilita a utilização de relógios. A partir dessa constatação, Heidegger faz a seguinte pergunta: como esse tempo se comporta frente à temporalidade do *Dasein*?<sup>79</sup>. O interesse é esclarecer que o tempo, advindo do senso comum, pertence e emerge da temporalidade, ou seja, já pressupõe a temporalidade do *Dasein*.

Para o estudo do tempo e da temporalidade Heidegger parte da definição de Aristóteles sobre o tempo, que diz: *O tempo é isso, a saber, o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior*. Tal caracterização, explica o filósofo alemão, toma o tempo primariamente como uma *seqüência de agora*s e deve ser notado que esses agora não são partes que, ajuntadas, fazem um todo. A compreensão vulgar do tempo, similarmente à de Aristóteles, toma os agora como *simplesmente dado que, igualmente, vêm e passam*<sup>80</sup>. O tempo é entendido como apenas um “fluxo” dos agora, interditando o sentido das referências expressas quantitativamente em termos quotidiano como “um pulo”, “uma boa caminhada” “na subida do sol” (datação e significância). O tempo, assim identificado como fila, um após outro, encobre a estrutura da significância e da datação. Mas, alerta Heidegger, isso não é acidental. O tempo é contado na medição temporal das ocupações e o agora é compreendido como algo, como coisas simplesmente dadas. Os agora passam constituindo o passado, os agora que advirão delimitam o futuro. Dessa forma, esta linearidade da interpretação vulgar do tempo, o tempo-agora, não possui o horizonte ekstático que permite emergir as estruturas significativas de datação<sup>81</sup>. Com o tempo-agora, cada agora é idêntico ao agora que advém continuamente mostrando-se como algo simplesmente dado e indissolúvel.

A interpretação vulgar do tempo formula, tendo em vista a seqüência ininterrupta de agora, sua tese principal: *o tempo é infinito*<sup>82</sup>. A linearidade e o encobrimento do tempo do mundo e, consequentemente da temporalidade, revela-se nesta interpretação em que o tempo é o sem fim para ambos os lados. Constatado que a tese temporal é apenas possível, orientando-se por uma seqüência de agora, simplesmente dada em si mesma e solta no ar, na qual todo o

<sup>79</sup> Cf. (ST, II, 213-214) [SZ, 404].

<sup>80</sup> Cf. (ST, II, 234) [SZ, 422].

<sup>81</sup> Cf. (ST, II, 235) [SZ, 423].

<sup>82</sup> Cf. (ST, II, 236) [SZ, 424].

fenômeno do agora se encobriu (datação, mundanidade, dimensão de lapso), Heidegger conclui que o nivelamento do tempo do mundo e o encobrimento da temporalidade se funda no ser do Dasein, no cuidado. Lançado e decadente, o Dasein encontra perdido nas ocupações e, na fuga da própria existência, *reside a fuga da morte, ou seja, o desviar o olhar do fim do ser-no-mundo*<sup>83</sup>. Esse desviar o olhar, ekstaticamente, é porvir.

A temporalidade ekstática e horizontal se temporaliza, com primazia, na compreensão ontológico-existencial, a partir do porvir. De maneira distinta, a compreensão vulgar do tempo toma, como fenômeno fundamental do tempo, o agora, chamado de “presente”. Assim, a linearidade da estrutura do agora, entendida como presente, difere da interpretação ontológico-conceitual cuja temporalidade do Dasein temporaliza-se primordialmente como antecipação, como porvir.

### 3.2 O conceito de tempo do mundo

Heidegger denomina tempo do mundo, o tempo que nos diz respeito quando nós o mensuramos. A mensuração surge da necessidade de se guiar a partir de dados do mundo. Daí a contagem do tempo, próprio da astronomia ou calendário. Daí a invenção do relógio mecânico, arremedo do “relógio natural”, que é inventado para precisar a nossa mensuração, ou melhor, a nossa calculabilidade sobre o tempo. O relógio que usamos objetiva determinar quanto tempo – tempo calculado na contagem – dispomos para realizar algo, revelando um comportamento que se relaciona com o tempo, no modo de leva-lo em conta<sup>84</sup>. De maneira distinta do conceito vulgar de tempo, o conceito de tempo do mundo interpreta o tempo como “tempo para fazer algo”, “tempo apropriado para [...]”, “tempo inapropriado para [...]”, “perder tempo”. Para Heidegger, a compreensão comum do tempo tem o caráter do mundo, no sentido rigoroso do conceito existencial de mundo. Tempo do mundo não se refere a um ente que está dentro do mundo. Mundo se refere a uma estrutura de significado que pertence à constituição existencial do *Dasein*.

Após apontar o contexto em que surge o conceito de tempo do mundo, Heidegger descreve sua estrutura. O tempo do mundo apresenta os seguintes momentos estruturais: significância (*Beleutsamkeit*); datação (*Datierbarkeit*); lapso de tempo (*Gespanntheit*); e public-idade (*Öffentlichkeit*). Esta estrutura do tempo do mundo, segundo Heidegger, seria melhor explicitada se acompanharmos a interpretação do tempo como seqüência de agoras,

<sup>83</sup> Cf. (ST, II, 237) [SZ, 424].

<sup>84</sup> Cf. (ST, II, 214) [SZ, 404].

dada por Aristóteles. Com isso, o filósofo alemão quer marcar sua relação com a tradição grega de pensar o tempo que, segundo ele, *determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bergson. [...] a orientação ontológica fundamental de Kant é grega [...]*<sup>85</sup>.

Significância diz respeito à totalidade de relações que tem caráter de intenção como “a fim de”, “para”, “com o propósito de”, e que constitui o mundo como rede de significados<sup>86</sup>. Um outro momento da estrutura do tempo do mundo é a datação. As três dimensões do tempo, o agora e o que vem antes e depois, são referidas em relação a algum evento. Esta é uma estrutura remissiva do “agora”, do “outrora” e do “então”. Quando nos referimos ao “agora”, não nos referimos a algo como um objeto, mas é relativo a quando algo acontece: *Mesmo sem as datas do calendário o “agora”, o “então” e o “outrora” já estão datados, de modo mais ou menos determinado*<sup>87</sup>.

Um terceiro momento estrutural, além do “tempo para...” da significância e do “tempo quando” da datação, é o do lapso de tempo<sup>88</sup>. Refere-se à expansão do agora até então, isto é, à expansão do tempo quando dizemos “de agora até então”. Há um sentido de transitoriedade do tempo que se expande e se alarga como, “agora, durante a palestra”, ou “agora, durante o recesso”<sup>89</sup>. Um quarto e último momento estrutural do tempo do mundo é a publicidade. Mesmo considerando que cada um de nós tenha seu próprio agora, existe um entendimento comum de que “agora” é inteligível para cada um. O agora é acessível a cada um e, portanto, não pertence a ninguém. É devido a esse caráter público que se atribui ao tempo do mundo uma objetividade, pois não pertencendo a ninguém é, contudo, disponível para cada um: “agora, quando o professor está falando”, “agora, pela manhã”.

Foram acima indicados os momentos estruturais que, de acordo com Heidegger, Aristóteles tinha em vista quando definiu o tempo como *o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior*. O tempo que tomamos para nós e que expressamos no agora, então e outrora, apresenta os momentos estruturais de significância, datação, lapso de tempo e publicidade. O tempo, segundo *Os problemas básicos da fenomenologia*, com o qual nós calculamos, no sentido amplo de calculação, é datado, expandido, público e possui o caráter da significância, pertencente ao mundo. Mas, pergunta ele, como esses momentos estruturais pertencem ao tempo e se fazem possível? Essa resposta

---

<sup>85</sup> Cf. (ST, I, 55) [SZ, 26].

<sup>86</sup> Cf. (BP, 262)

<sup>87</sup> Cf. (ST, II, 217) [SZ, 407].

<sup>88</sup> Cf. (ST, II, 236) [SZ, 423].

<sup>89</sup> Cf. (BP, 264): exemplos de Heidegger.

vem com a interpretação ontológico-existencial da temporalidade, tempo originário que se coloca como condição de possibilidade para emergir o tempo do mundo.

### 3.3 O conceito de temporalidade originária do *Dasein* ou a interpretação ontológico-existencial da temporalidade

Ao possibilitar a unidade de existência, facticidade, e decadência, a temporalidade constitui, originalmente, a totalidade de estrutura do cuidado. Os momentos estruturais do cuidado não são pedaços que ajuntam. De maneira similar, a temporalidade não pode se “comportar” com o tempo ajuntando o futuro, o passado e o presente, pois ela não é um ente. Ela, afirma Heidegger, *temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser da presença*<sup>90</sup>. A temporalidade não é a essência do tempo do mundo, é a unidade do cuidado. É esta unidade estrutural que impossibilita tratar simplesmente e isoladamente o futuro, o passado e o presente, visto que a temporalidade do *Dasein* é criadora na medida em que afeta sua própria possibilidade de ser como ser-no-mundo.

O importante a marcar é a unidade originária desses momentos que Heidegger denomina temporalidade<sup>91</sup>. A temporalidade se temporaliza nos momentos dessa unidade no que se advém (futuro), no que se retém (passado) e no que é apresentante (presente). Esses caracteres do adveniente, do retroveniente e do apresentante revelam a constituição básica da temporalidade que se apresenta como um fora de si mesmo denominado de caráter ekstático, tendo no futuro, passado e presente os três ekstases da temporalidade que se pertencem intrinsecamente como co-originariedade<sup>92</sup>.

É com esse caráter ekstático que o *Dasein*, existência, é interpretado e, visto ontologicamente como unidade originária do ser fora de si que se advém, se retém e que se presentifica. A temporalidade, em seu caráter ekstático, é, então, a condição da constituição do ser do *Dasein*. Como unidade ekstática do futuro, passado e presente, a temporalidade tem um horizonte determinado pelas ekstases sendo, portanto, ekstáticamente horizontal. “Horizontal” significa caracterizado por um horizonte dado pelo ekstases e a temporalidade

---

<sup>90</sup> Cf. (ST, II, 123) [SZ, 328]: retomamos e ampliamos, nessa seção, os comentários sobre os três caracteres ontológicos fundamentais de ser-no-mundo (existencialidade, facticidade e decadência – correspondentes às três dimensões do tempo, futuro, presente e passado), contidos na exposição da quinta tese central de *Ser e tempo: cuidado é temporal*.

<sup>91</sup> Cf. (BP, 266).

<sup>92</sup> Cf. (BP, 267).

ekstática-horizontal fez possível não só a constituição do ser do Dasein, mas também aquilo que designa-se como a irreversível sequência de agoras<sup>93</sup>.

A exposição dos conceitos de tempo e temporalidade – discutidos por Heidegger no sexto capítulo de *Ser e tempo*, e apresentados brevemente acima – apontam para algumas conclusões provisórias que vamos expor a seguir.

Na concepção ontológico-existencial, a temporalidade do Dasein é interpretada como tempo originário, isto é, o mais elementar e essencial. A temporalidade é, ontologicamente, anterior ao tempo. É ela que possibilita ao próprio *Dasein* se orientar e contar com o tempo, construir e utilizar os instrumentos para medir o tempo.

A temporalidade é anterior à espacialidade. A temporalidade do ser-no-mundo possibilita, de forma originária, o Dasein espacial e, também, que o Dasein esteja aberto (em estado de alerta) ao fenômeno do espaço. Daí que o tempo do mundo, na sua possibilidade de datação, aberto pela temporalidade da presença, está sempre referenciado a um lugar do Dasein. O tempo não se cola ao espaço, pelo contrário, o espaço só vem ao encontro com base na temporalidade das ocupações do tempo. As relações espaciais mensuráveis, permitida pela datação, não transformam em espaço o tempo, vale dizer, não é espacialização do tempo. A medição do tempo ao olhar simplesmente a medida, esquece o que se mede reduzindo o contexto da significância e da datação, só a segmentos e números.

A temporalidade é ekstática e se apresenta como um fora de si, consistindo, em sua própria expansão, nos três ekstases, futuro, presente e passado. Não é linear, mas tridimensional. Nessa dinâmica, o Dasein se temporaliza, primordialmente, como antecipação de si mesmo. A temporalização não é a passagem do tempo ou mesmo à sucessão de acontecimentos. Nem tampouco, temporalizar significa um encadeamento sucessivo de ekstases, pois o futuro não está depois de um passado, que é anterior ao presente. Ao contrário, por ser um fenômeno unificador, a temporalidade se auto temporaliza como algo futuro que se refaz no presente no processo de ter sido. Nesta interpretação, a temporalidade (ekstática e horizontal) se temporaliza a partir do porvir (futuro), rompendo com a tradição que interpretou o fenômeno do tempo no agora chamado de “presente”.

O tempo nem é “objetivo” (ser simplesmente dado), nem, tampouco, “subjetivo” (ser simplesmente dado e sua ocorrência em um sujeito). O “tempo” nem é, nem está simplesmente dado no “sujeito”, nem “dentro” ou “fora”. O tempo “é” “anterior” a toda subjetividade e objetividade pois é a possibilidade desse “anterior”. Esta conclusão será

---

<sup>93</sup> Cf. (BP, 268).

utilizada na análise do espaço como uma crítica à formulação subjetiva (Kant) e objetiva (Descartes) do espaço. É ela que vai autorizar Heidegger a formular a seguinte proposição no §24: *O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da pre-sença [Dasein] já descobriu sempre um espaço.* Com essa proposição, tendo como base a análise da temporalidade, Heidegger pretende dar uma nova orientação ao problema do espaço, tratando-o sob o crivo ontológico-existencial.

Por fim, vamos ressaltar um aspecto da concepção ontológico-conceitual que nos ajudará a melhor entender a posição de Heidegger em relação à espacialidade. Vale notar o uso do esquema dos conceitos dos modos de ser<sup>94</sup> que, em relação à temporalidade, distinguiu três conceitos de tempo<sup>95</sup>: o vulgar, o tempo do mundo e o da temporalidade do *Dasein*. Em relação à espacialidade também foram identificados três conceitos. Além disso, os pressupostos da concepção permanecem os mesmos: a noção de espaço, assim como a de tempo, é existencial, vale dizer, é só e apenas através da temporalidade e da espacialidade que podemos entender o tempo e o espaço.

Esta concepção, como indicamos na seção anterior, que desloca a percepção do tempo e do espaço para estruturas de apreensão, rompe com os esquemas tradicionais de interpretação do tempo e espaço como “objetivo”, entendido o ser simplesmente dado em si dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Ou então como subjetivo. Nem um nem outro<sup>96</sup>. Um outro ponto em comum a notar e que diz respeito ao próprio método de Heidegger, é relativo à crítica da tradição como tarefa de “destruição” que *não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva*<sup>97</sup>. Com essa atitude, ele retoma as reflexões de Aristóteles sobre o tempo, que considera referencial tendo em vista que influenciou toda uma tradição filosófica, e as reelabora como parte dos argumentos positivos da sua concepção de temporalidade. No que respeita ao espaço, Heidegger se volta para Descartes dedicando, assim como fez com Aristóteles, análises interpretativas.

---

<sup>94</sup> Ver acima nota 79 que expõe o esquema de Heidegger Cf. (ST, I, 133) [SZ, 88].

<sup>95</sup> A explanação dos conceitos é feita no capítulo II, quarta seção.

<sup>96</sup> Cf. (ST, II, 231) [SZ, 419].

<sup>97</sup> (ST, I, 51) [SZ, 23].

## 4 MUNDANIDADE E ESPACIALIDADE

O estudo da espacialidade e do espaço em *Ser e tempo* ocorre na hermenêutica da mundanidade do mundo<sup>98</sup>. Discutir a possível insubmissão da espacialidade à temporalidade significa estudar o ser – no – mundo, constituição fundamental do *Dasein* e ponto de partida da analítica existencial, focando o seu momento estrutural *mundo*<sup>99</sup>. A interpretação de Heidegger segue um movimento similar àquele feito no estudo do tempo e da temporalidade. Assim, para a compreensão do espaço é necessário, antes, a explicitação da espacialidade que, ontologicamente, precede o espaço. Na interpretação do tempo e da temporalidade<sup>100</sup>, Heidegger inicia com uma análise da definição de Aristóteles sobre o tempo mostrando que ela influenciou a tradição filosófica até Bergson. Parte dela para apresentar a sua concepção ontológico-existencial. Na interpretação do espaço e da espacialidade, Heidegger, similarmente, faz uma crítica à ontologia do mundo em Descartes como ponto de partida para a apresentação da concepção ontológico-existencial do espaço e da espacialidade. Os modos fundamentais de ser também influenciam as três caracterizações feitas por Heidegger: o espaço cósmico; a região; e a espacialidade do *Dasein*.

Nossa tarefa é, pois, discutir as seguintes etapas: 1) a mundanidade do mundo; 2) o mundo circundante e a manualidade; 3) a ontologia cartesiana do mundo; 4) a espacialidade e o espaço.

### 4.1 A mundanidade do mundo

A terceira tese - denominada de tese ontológica – já afirmou que o *Dasein* tem a estrutura do ser-no-mundo e, além disso, também revela uma estrutura de unidade homem e mundo onde se dá o acontecer do existir humano. Neste fenômeno de unidade homem e mundo, o que seria descrever o "mundo" como fenômeno?<sup>101</sup> Eis o ponto de partida para

<sup>98</sup> Cf. (ST, I, 103-163) [SZ, 52-113]. A análise sobre o mundo e o espaço está contida no terceiro capítulo, intitulado A mundanidade do mundo que tem a seguinte distribuição: 1) os §§ 14 a 18 apresentam a idéia de mundanidade em geral; os §§ 19 a 21 contrapõem a análise da mundanidade à interpretação do mundo de Descartes; 3) os §§ 22 a 24 discutem o mundo circundante e a espacialidade.

<sup>99</sup> Cf. (ST, I, 90-91) [SZ, 52-53]. Ver acima no capítulo I a terceira tese – O *Dasein* é *ser-no-mundo* - também denominada de tese ontológica, os três momentos estruturais da totalidade do fenômeno *ser-no-mundo*: "mundo" "quem?" e "ser-em".

<sup>100</sup> Ver seção 3 da presente dissertação, intitulada *Tempo e Temporalidade*.

<sup>101</sup> Cf. (ST, I, 103) [SZ, 52]: *O que poderia significar descrever o "mundo" como fenômeno? Seria deixar e fazer ver o que se mostra no "ente" dentro do mundo. [...] em elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. [...] A descrição fica presa aos entes. É ôntica. O que, porém, se procura é o ser. [...] Descrever o "mundo" fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o*

Heidegger chegar à noção ontológica de *mundanidade*<sup>102</sup>. Poderíamos, diz ele, buscar o "ente", no sentido de elencar e contar o que neles e com eles ocorre, tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, estrelas. Esta descrição, presa aos entes é ôntica e o que nos interessa, ou seja, o que procuramos é o ser. Mas, não procuramos o ser dos entes que se dão dentro do mundo, isto é, as coisas naturais e as coisas dotadas de valor pois elas não mostram propriamente o mundo em que vivemos, apenas revelam entes no mundo. Esses entes são denominados de "seres intramundanos": *Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno do "mundo".*<sup>103</sup> Por conseguinte, o "mundo" não é determinação deses entes; nem tão pouco apenas um carácter do Dasein pois cada um teria o seu "mundo" e, com isso, "mundo" seria algo subjetivo, distante do "mundo" comum em que nós vivemos. Assim, apresenta Heidegger nem esse nem aquele "mundo", mas a *mundanidade do mundo em geral*. Explica ele, "*Mundanidade* é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Assim, a *mundanidade* já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o "mundo", não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da pre-sença [Dasein] [...] "Mundo" é um carácter da própria pre-sença [Dasein]"<sup>104</sup>. Considerando que as categorias são denominadas de estruturas ontológicas do ser simplesmente dado e os existenciais são as que pertencem ao Dasein, a palavra "mundo", palavra polissêmica, pode ser utilizada nas seguintes acepções, a saber: 1) conceito ôntico-categorial, indicando a totalidades dos entes simplesmente dados no mundo, na sua totalidade ou em partes; 2) termo ontológico-categorial, indicativo do ser dos entes do item anterior; nessa acepção, "mundo" pode também indicar a região de objetos possíveis como "mundo" da matemática; 3) sentido ôntico-existencial, significando o contexto "em que" o Dasein ocorre como Dasein; mundo tem acepção pré-ontológico significando ou o mundo "público" ou o mundo circundante mais próximo (doméstico) e próprio; 4) conceito

---

*ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas as coisas naturais e as "coisas dotadas de valor"* (aspas de Heidegger). Observa-se a ênfase de Heidegger em deixar claro que a natureza da sua investigação visa o conhecimento ontológico e não o conhecimento ôntico. O que está em jogo aqui é a questão da diferença ontológica, colocada desde a primeira tese central de *Ser e tempo*. Sobre conhecimento ôntico e ontológico ver a instigante, porém questionada, análise de Heidegger sobre a Crítica da razão pura de Kant no livro *Kant y el problema de la metafísica*, em especial a introdução e a primeira parte. Cf. (KM, 11-26). Também sobre conhecimento transcendental e conhecimento ontológico ver os comentários de Collomer. Cf. COLLOMER, 1990. p. 543-44.

<sup>102</sup> Cf. (ST, I, § 14) [SZ, § 14]. Seguiremos o movimento da argumentação de Heidegger na apresentação dos conceitos. Nesta exposição do problema da mundanidade, Heidegger indica a importância de percorrer uma via de acesso que seja pertinente à compreensão / apreensão do conceito.

<sup>103</sup> Cf. (ST, I, § 14, 104) [SZ, § 14, 64].

<sup>104</sup> Cf. (ST, I, § 14, 105) [SZ, § 14, 65]. As informações e considerações a seguir pertencem ao § 14: "A idéia de *mundanidade do mundo em geral*".

ontológico-existencial, o a priori da mundanidade em geral, pelo qual qualquer mundo é mundo.

Heidegger utiliza o termo mundo para o sentido do item 3. Quando o sentido for o do item 2, utiliza a palavra entre aspas “mundo”. Como adjetivos derivados, ele adota dois termos, mundano e intramundano. O primeiro diz respeito ao modo de ser exclusivo do *Dasein*, e nunca do ente simplesmente dado no mundo. O segundo refere-se ao ente simplesmente dado no mundo ou pertencente ao mundo.

A ontologia tradicional interpretou o mundo a partir de um ente intramundano, a natureza, o que não permite tornar comprehensível a mundanidade. O ser-no-mundo e, assim, o mundo revelam-se como tema da analítica no âmbito da cotidianidade mediana enquanto modo de ser mais próximo do *Dasein* médio e para se interpelar o mundo, deve-se investigar o ser-no-mundo cotidiano, o mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano, denominado *mundo circundante* (*Umwelt*), existencial do ser-no-mundo mediano. Temos aqui uma outra aproximação ao nosso tema do espaço: *Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vem ao encontro dentro do "mundo circundante" é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante. A expressão mundo circundante aponta no "circundante" para uma espacialidade. O "circundar", constitutivo do mundo circundante, não possui, de maneira alguma, um sentido primordialmente "espacial". O carácter espacial que pertence indiscutivelmente ao mundo circundante há de ser esclarecido, ao contrário, a partir da estrutura da mundanidade. É daqui que se poderá ver o fenômeno da espacialidade da presença, apenas esboçado no §12.*<sup>105</sup>

Em resumo provisório, podemos dizer que a formulação de toda uma rede conceptual – *ser-no-mundo*, “mundo”, *mundanidade*, *mundo circundante*, *manualidade* – tem o propósito de estabelecer uma base ontológico existencial (proposição ontológico-existencial) que se contraponha à ontologia tradicional (tese do realismo e tese idealista)<sup>106</sup>. Além isso, pretende Heidegger mostrar a mundanidade como o conceito ontológico existencial a priori do ser-no-mundo que “doa” espacialidade ao *mundo circundante*. Precede ao espaço, nessa formulação heideggeriana, a espacialidade que perspassa ao *mundo circundante* mas tem base e fundamento na mundanidade do ser-no-mundo que, por sua vez, já vimos como uma determinação existencial do *Dasein*.

<sup>105</sup> Cf. (ST, I, 107) [SZ, 66].

<sup>106</sup> Nos §§ 19, 20 e 21 Heidegger discute a ontologia de Descartes interpretando o ser do “mundo” como *res extensa*, partindo da espacialidade. Mas, é no § 43 que Heidegger coloca claramente o confronto das teses da ontologia tradicional (tese do realismo e tese idealista) com a ontologia fundamental. Cf. (ST, I, 273-4) [SZ, 207-8].

Nesse âmbito existencial, revela-se o "mundo" não como um ente intramundano, nem tão pouco a reunião desses entes. Evidencia-se, também, que o mundo circundante, a partir da mundanidade, tem um carácter espacial. Equivale, então, dizer que a partir da estrutura da mundanidade (esboçado em seus momentos estruturais) pode-se perceber o fenômeno da espacialidade do Dasein.

#### 4.2 Mundo circundante e manualidade

O mundo circundante foi visto acima como o mais próximo do mundo quotidiano do ser-no-mundo cuja estrutura constitui o modo de ser do Dasein. O ser-no-mundo, guiado pelo caráter do Dasein, tem um modo peculiar de comportar-se, um *modo de lidar no mundo e com o ente intramundano*<sup>107</sup>. Esse "lidar com", esse comportar-se com aquilo que percebemos como coisas<sup>108</sup>, Heidegger denomina de ocupação.

Nossa relação com as coisas, ou como diz Heidegger, com os entes que se mostram na ocupação do mundo circundante, não é objeto de conhecimento teórico do "mundo", e sim de objeto que é utilizado ou produzido. Esta abordagem é, segundo Safranski, pragmática<sup>109</sup>. De fato, Heidegger retoma dos gregos uma noção adequada para falar sobre as coisas (*πράγματα*) com que se lida (*πράξις*) na ocupação. A esse ente que tem o caráter pragmático dos *πράγματα* e que vem ao encontro na ocupação, denomina ele de instrumento<sup>110</sup>. O homem, no modo de lidar no mundo, encontra coisas úteis e está no mundo ocupado com seus utensílios, instrumentos de escrever, de medir, de costurar, carros, ferramentas. Ao modo de ser do instrumento, aquilo que faz de um instrumento um instrumento, denomina-se instrumentalidade.

A instrumentalidade faz o instrumento. Mas o que ele é? A rigor, o instrumento nunca é, mas ele se dá como instrumento num todo instrumental. Ele é "algo para...". O lápis é para escrever. A janela é para iluminar. O quarto é para descansar. Na estrutura "ser para" está contida a referência de algo para algo. Os múltiplos modos dessa "ser para" como utilidade, contribuição, aplicabilidade, manuseio constitui uma totalidade instrumental, perfazendo uma cadeia de pertinência instrumental para outros instrumentos: lápis, papel, mesa, móvel, janela,

<sup>107</sup> Cf. (ST, I, 108) [SZ, 66-67].

<sup>108</sup> Cf. (ST, I, 109) [SZ, 67].

<sup>109</sup> Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 196: *A abordagem de Heidegger é pragmática, pois o agir, que é o que significa lidar com, vale como dispositivo fundamental do Dasein. Pragmática também é a ligação de agir e reconhecer. Na terminologia heideggeriana: o lidar-com primário tem a sua circunvisão (Umsicht) que sempre faz parte dele.*

<sup>110</sup> Cf. (ST, I, 109) [SZ, 68].

porta, quarto. Tais “coisas” não são apreendidas por si e só então preenchem um quarto. O que é primeiro apreendido é o quarto, não como espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. Ele se mostra como um todo de sentido e só então se identificam os componentes, os instrumentos per si. Antes deles, a totalidade instrumental é já descoberta<sup>111</sup>.

O lidar com o instrumento se revela no próprio manuseio. É no martelar que se revela o manuseio do martelo. A esse modo de ser do instrumento que se revela por si mesmo, Heidegger denomina de manualidade. É no martelar do martelo que se aprende a martelar, vale dizer, o acesso a manualidade não se dá a partir de uma visualização teórica, pois essa carece de uma compreensão de manualidade. O martelar – modo de lidar no manuseio – não é cego, pois tem seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O lidar se subordina às referências do “ser para”, ou melhor, o olhar é guiado por uma visão de conjunto subordinada ao “ser para”. A essa visão de conjunto subordinada, chama Heidegger de circunvisão. O lidar no mundo cotidiano não é cego ou desorientado, mas é guiado por uma visão de conjunto que envolve o instrumento, o usuário, o manuseio, a obra (ser para / para que). Esse modo de lidar cotidiano não visa diretamente o instrumento nele mesmo, porém o que ele se ocupa, está à mão, é a obra a ser produzida. De fato, *é a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro*<sup>112</sup>.

Na produção da “obra a ser produzida para que” já se utiliza o algo para algo, e nela se encontram referências a materiais: couro, fio, pregos. No mundo circundante também ocorrem entes que fazem referências àquilo de que são feitos, como aço (martelo, alicate, prego), pedra (brita, paralelepípedo, cantaria), madeira (escorras, tabuado, móvel). O uso descobre no instrumento utilizado as matérias primas (minerais, vegetais, animais) que ocorrem no mundo proveniente da natureza. Nesse sentido, na circunvisão do mundo circundante se descobre a natureza. Não como algo simplesmente dado nem tampouco como força bruta ou natural. Nessa visão de conjunto – na circunvisão – descobre-se que a mata é reserva florestal, o rio é represa, o algodão é fio e, assim, a natureza vem ao encontro do mundo circundante<sup>113</sup>.

Heidegger verifica que a natureza não é apenas referenciada no mundo doméstico da oficina mas também no mundo público que se descobre a natureza do *mundo circundante* acessível a cada um de todos nós, através dos caminhos, ruas, pontes e edifícios. Um abrigo protege contra as intempéries, a iluminação pública evita a escuridão, ou seja, diz respeito à passagem da luz à ausência da luz diurna ocasionada pela “posição do sol”. Os relógios levam

---

<sup>111</sup> Cf. (ST, I, 110) [SZ, 69-69].

<sup>112</sup> Cf. (ST, I, 111) [SZ, 70].

<sup>113</sup> Cf. (ST, I, 112) [SZ, 70].

em conta a “posição do sol” na abóbada celeste *terrena*, e mostra, no sutil uso do instrumento do relógio, que a natureza do mundo circundante também está à mão. Descobre-se, assim, em cada modo de lidar (empenho ocupacional) o ente intramundano referenciado na obra<sup>114</sup>. O modo de ser desse ente intramundano é a manualidade cuja interpretação já pressupõe o mundo. O “mundo” não se constitui pela soma desses entes ou, então, é o resultado da reunião desses entes.

No terceiro capítulo – *a mundanidade do mundo* - no final desta seção A, §18, antes da análise da ontologia do mundo Descartes, Heidegger lembra que é necessário manter claro a diferença entre as seguintes estruturas ontológicas<sup>115</sup>: 1) manualidade - o ser dos entes intramundanos que primeiro vem ao encontro; 2) *ser simplesmente dado* - o ser dos entes que podem vir ao encontro; 3) a *mundanidade do mundo* – o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral; determinação existencial do ser-no-mundo, ou seja, do *Dasein*. Nesta formalização estão colocados os três diferentes modos de ser: a manualidade; o ser simplesmente dado; e, o *Dasein*. Segundo Heidegger, a ontologia fundamental tem a tarefa inicial de compreensão da metafísica (ontologia tradicional) que considera apenas o ser simplesmente dado, como se dá com a interpretação cartesiana. Veremos na seção 4 deste capítulo, *a espacialidade e o espaço*, que Heidegger segue essa caracterização de estruturas ontológicas dos três modos de ser, aplicando-as à distinção dos espaços.

Chegamos aqui a um ponto importante. O esforço de Heidegger em Ser e tempo de interpretar o mundo, ou melhor, de fazer uma hermenêutica do mundo orientada no horizonte da sua interpretação temporal do ser, visa a uma crítica da metafísica clássica que elabora uma ontologia do ser simplesmente dado com influências diretas na ciência contemporânea, sua filha e herdeira<sup>116</sup>. O §6 de Ser e tempo, intitulado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, esclarece que a resposta à questão do ser só será consequente se houver uma explicação e um esclarecimento sobre a ontologia tradicional focando seus caminhos, suas

<sup>114</sup> Cf. (ST, I, 113) [SZ, 71].

<sup>115</sup> Cf. (ST, I, 133) [SZ, 88]: No âmbito do presente campo de investigação

<sup>116</sup> Gadamer, ao analisar a diferença entre a teoria grega e a ciência moderna, faz uma apreciação sobre a posição de Heidegger frente à metafísica tradicional que parece esclarecedora sobre a interpretação de mundo exposta neste capítulo. Cf. GADAMER, 1997, p. 660-61: *Creio que Heidegger alcança mais tarde, no Ser e tempo, o ponto de vista, sob o qual se pode pensar tanto a diferença, quanto a vinculação entre a ciência grega e a moderna. Quando se mostra o conceito do ser simplesmente dado (Vorhandheit) como um modo deficiente do ser, e quando o reconhece como pano de fundo da metafísica clássica e de sua sobrevivência no conceito moderno da subjetividade, persegue de fato um nexo ontológico correto entre a teoria grega e a ciência moderna. No horizonte de sua interpretação temporal do ser, a metafísica clássica lhe parece, em seu conjunto, como uma ontologia do simplesmente dado, e a ciência moderna lhe parece, sem dar-se conta disso, sua herdeira.*

questões, suas respostas e fracassos, sendo tudo isso necessariamente ligado ao modo de ser do *Dasein*<sup>117</sup>. É este fio condutor da investigação, que busca o sentido do ser a partir de um ente especial, na busca de estabelecer a prioridade ontológica frente a ôntica, que faz Heidegger anteceder à análise da espacialidade e do espaço, a interpretação do mundo de Descartes. De fato, os §§19, 20 e 21 fazem a contraposição da análise da mundanidade à interpretação do mundo de Descartes que toma as coisas como algo, ser simplesmente dado, colocado no espaço. Este é o tema da próxima seção.

### 4.3 A ontologia cartesiana do mundo

Descartes toma a extensão como a constituição ontológica fundamental do mundo e, também, como um dos constitutivos da espacialidade. A ontologia tradicional, para Heidegger, ao interpretar o ser do mundo partindo de um ente intramundano, não capta adequadamente o fenômeno do mundo em geral. Descartes, ao culminar esta tendência tradicional, fundamenta o mundo como *res extensa* partindo da espacialidade. A ontologia cartesiana do "mundo" é distante, se não contraposta, à *res cogitans*, que por sua vez, dista profundamente, ôntica e ontologicamente, do *Dasein*. O *ser-no-mundo* sendo o fundamento da espacialidade, segundo a analítica existencial<sup>118</sup>, vai de encontro à determinação do mundo como *res extensa*, isto é, da extensão, como também reforça, do ponto de vista de exemplo negativo, a construção do conceito existencial de "mundo"<sup>119</sup>. A seguir vamos expor, brevemente, dois pontos da análise de Heidegger sobre a ontologia cartesiana: 1) a determinação do "mundo" como *res extensa*; e, 2) a discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do "mundo".

1. O §19 de *Ser e Tempo* explicita a determinação do "mundo" como "*res extensa*". Descartes parte da distinção entre o "*ego cogito*" (*res cogitans*) e a "*res corporea*" caracterizando ambos como substâncias<sup>120</sup> e a posterior distinção ontológica entre "natureza"

<sup>117</sup> Ver a parte final do §5 que fala sobre o método da investigação em *Ser e tempo*. Cf. (ST, I, 47) [SZ, 19].

<sup>118</sup> Ver acima a terceira tese que apresenta a estrutura ontológica ser-em como a condição que possibilita a visão da espacialidade existencial do *Dasein*.

<sup>119</sup> As idéias aqui expostas englobam, esquematicamente, os parágrafos 19, 20 e 21 de ST.

<sup>120</sup> Descartes considera a existência de três substâncias, a saber, a substância soberanamente perfeita, infinita e verdadeira – Deus, cf. (Med. 3, §22 e 25, p. 107-108) e duas dependentes do concurso divino denominadas substância pensante, cf. (Med. 3, §34 e 35, p. 110-111) e substância corpo, cf. (Med. 3, § 21, p. 107). Em outras palavras, uma originária e duas derivadas. Deus é infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente, cf. (Med. 3, §22, p.107). As duas substâncias derivadas têm naturezas diferentes entre si: "tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa", cf. (Med. 6, § 17, p.134)

e “espírito”<sup>121</sup>. Mas, pergunta Heidegger, como apreender o ser em si, uma substância como tal (substancialidade) da *"res corporea"*? *"As substâncias são acessíveis em seus atributos e cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida. ...A saber, a extensão em comprimento, altura e largura constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que nós chamamos "mundo"."*<sup>122</sup> O que confere essa primazia à extensão? A extensão afirma-se como a *constituição ontológica anterior a quaisquer outras determinações ontológicas da coisa corpórea que deve "ser" antes que todas as outras determinações possam "ser" o que são*. Todas as outras determinações desta substância como dureza (*durities*), peso (*pondus*), cor (*color*) só podem ser nela compreendidas e são apenas modos da extensão<sup>123</sup>. A extensão constitui, portanto, o ser da *res corporea* e do mundo, todos entendidos como conjunto de corpos cujas qualidades corporais nela se resolvem. Por conseguinte, a *extensio* caracteriza-se, pois, como o ser da *res corporea*, aquilo na *res corporea* de *"permanência constante"*, mantendo-se sempre apesar de todas as alterações, *"[...] a ponto de caracterizar assim a substancialidade desta substância"*.<sup>124</sup>

Contudo, apesar de ficar explícito os fundamentos ontológicos da determinação do “mundo” como *res extensa*, a idéia de substancialidade é dúbia pois ela deixa-se extrair de um ente substancial, isto é, a substancialidade é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância, com um significado ora ôntico, ora ontológico, senão ambos.<sup>125</sup>

2. Após a conclusão vista acima sobre a determinação do “mundo” como *res extensa*, Heidegger pergunta: esta ontologia do “mundo” investiga o fenômeno do mundo? Ou então, ao menos, determina um ente intra-mundo em sua determinação mundana? O §21 questiona criticamente e nega ambas as perguntas pois *"a discussão [hermenêutica] da ontologia cartesiana do "mundo" propicia igualmente um ponto de apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo circundante e da própria pre-sença [Dasein]"*.<sup>126</sup> Vamos apresentar de forma suscita a discussão empreendida por Heidegger, apontando aqueles “vestígios das equívocações” na ontologia cartesiana que impõe uma crítica, a saber: 1) a caracterização ontológica do ente intramundano “mundo / natureza” parte de uma determinação deste ente; 2) a pressuposição de uma ontologia fundada na distinção radical

<sup>121</sup> Cf. (ST, I, 135) [SZ, 89].

<sup>122</sup> Cf. (ST, I, §19, 135-36) [SZ, §19, 90]. Aqui Heidegger cita Descartes, *Principia*, parte I - art. 53: *"Nempe extensio in longum, latum et profundum, substancia corporeae naturam constituis"*.

<sup>123</sup> Cf. (ST, I, 136) [SZ, 91].

<sup>124</sup> Cf. (ST, I, 137) [SZ, 137].

<sup>125</sup> Cf. (ST, I, 140) [SZ, 94].

<sup>126</sup> Prefácio ao § 19. Cf. (ST, I, 134-135) [SZ, 89].

entre Deus, eu e "mundo", ou seja, admite a divisão ontológica entre sujeito e mundo como originária; 3) a interpretação do ente intramundano (item 1) e a sua fundamentação ontológica (item 2) levam a "passar por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão". Apontamos na exposição do problema da *mundanidade* a importância da via de acesso pertinente a este fenômeno.<sup>127</sup> Dirigindo essa pertinência ao ponto de partida cartesiano, pergunta-se: "*Que modo de ser da pre-sença [Dasein] é estabelecido como a via de acesso adequada ao que, enquanto extensio, Descartes identifica com o ser do 'mundo'?*" Aqui a via de acesso a esse ente intramundano, identifica Heidegger, é o *intellectio*, o conhecimento, *no sentido do conhecimento físico-matemático* cujo modo de apreensão do ente intramundano não se dá na sua *mundaneidade*<sup>128</sup>. Em outras palavras, só e exclusivamente é apreendido aquilo acessível ao conhecimento matemático naquilo que pode mostrar o caráter de permanência constante, o que sempre é o que é pois, neste caso, só é o que sempre permanece. Eis o que a matemática conhece, isto é, o que se absorve pelo filtro da matemática, o que por ela lhe é acessível, constitui, por conseguinte, o seu ser<sup>129</sup>.

Portanto, aqui se mostra um ponto crucial, de uma particular e determinada idéia de ser – imersa na noção de substancialidade e advinda pelo filtro da matemática onde o ente intramundo não se dá na sua *mundanidade* (conhecimento relativo do ente) – impõe-se ao

<sup>127</sup> Expomos aqui a crítica de Heidegger à ontologia cartesiana contida no § 21 de ST, p. 141-148. Quanto à exposição do problema da *mundanidade* ver acima neste documento: *A mundanidade do mundo e a espacialidade*.

<sup>128</sup> Cf. (ST, I, 141) [SZ, 91]. A longa citação a seguir justifica-se pelo fato de melhor ilustrar a ênfase de Heidegger na busca do apoio negativo para a explicação positiva com base na analítica existencial do ser-no-mundo no seu modo mundo, isto é, da espacialidade do mundo circundante e do Dasein: *A apreensão do "mundo" em Descartes é feita a partir da via de acesso (modo de ser do Dasein) que é o conhecimento físico-matemático: Que modo de ser da Pre-sença [Dasein] é estabelecido como a via de acesso adequada ao que, enquanto extensio, Descartes identifica com o ser do "mundo"?* A única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecimento, a *intellectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo que sempre é o que é; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, aquilo que constitui o seu ser propriamente dito, é aquilo que pode mostrar o caráter de **permanência constante**, como *remanens capax mutationum*. Propriamente só é o que sempre permanece. E é isso o que a matemática conhece. O que no ente se torna acessível pela **matemática** constitui, portanto, o seu ser. Assim, de uma determinada idéia de ser, inserida no contexto de substancialidade e a partir da idéia de um conhecimento relativo ao ente assim conhecido, dita-se, por assim dizer, ao "mundo" o seu ser. Descarte não retira o modo de ser dos entes intramundos deles mesmo. Com base numa idéia de ser, velada em sua origem e não demonstrada em sua legitimidade (ser = constância do ser simplesmente dado), ele prescreve ao mundo o seu ser "próprio". Não é, portanto, principalmente o apoiar-se numa ciência particular e, por acaso, especialmente estimada, a matemática, o que determina a ontologia do mundo, mas uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância do ser simplesmente dado, cuja apreensão é lograda, de modo excepcional, pelo conhecimento matemático.

<sup>129</sup> No verão de 1928 Heidegger ministrou o curso intitulado "Logik", na Universidade de Marburg, no qual faz considerações sobre a extensio e a matemática. Foi publicado na Alemanha em 1978 e traduzido para o inglês em 1984 sob o título *The metaphysical foundations of logic*. Cf. (MF, 74-75).

"mundo" o seu ser. É evidente, pois, que Descartes não retira o "modo de ser dos entes intramundos deles mesmos". Mas o que de fato é conseqüente nesta constatação, não é o apoiar-se numa ciência particular, no caso a matemática, mas sim "*uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância do ser simplesmente dado cuja apreensão é lograda, de modo excepcional, pelo conhecimento matemático*".<sup>130</sup> Conclui Heidegger que Descartes cumpre o papel histórico e crucial do projeto filosoficamente explícito em que a ontologia tradicional se volta para as influências da física matemática moderna.

Descartes nas suas Meditações coloca o problema do "*eu e mundo*" e busca resolvê-lo com uma solução radical, entretanto sua percepção através da separação e mesmo oposição entre *sensatio* (*αἰσθησις*) e *intellectio*<sup>131</sup> (orientação fundamental dada pela tradição), acrescido da identificação do ser dos entes intramundanos com o mundo em geral impossibilitou-o, segundo Heidegger, de ver o caminho do fenômeno do mundo como uma problemática ontológica originária do *Dasein*. A questão do mundo é, desse modo, reduzida à coisalidade da natureza consolidando "*a opinião de que o conhecimento ôntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecimento*".<sup>132</sup> A discussão feita acima a respeito de Descartes visavam explicitar que o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidente, bem como a sua orientação pelo conhecimento pretensamente mais rigoroso empreendida através da matemática, não fundamentam *fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da presença e dos entes intramundanos*".<sup>133</sup>

Entretanto, ao final dessa análise e isso é marcadamente importante quanto ao nosso tema do espaço, convém lembrar que a espacialidade também constitui o ente intramundano o que permite um "retomar", dentro de certos aspectos, a análise cartesiana do mundo. Heidegger reconhece que a extensão como ponto de partida para a *determinação do mundo* possui sua razão fenomenal, o que não invalida a análise cartesiana, porém deixa ele claro que nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade dos entes que se dão no *mundo circundante* e, principalmente, a espacialidade do *Dasein* possam ser pela *extensão* compreendidas ontologicamente<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Cf. (ST, I, 142) [SZ, 96].

<sup>131</sup> Cf. (ST, I, 142) [SZ, 96]: E, desta orientação ontológica fundamental, Descartes faz sua "crítica" do modo de acesso ao ente ainda possível de uma percepção intuitiva através da oposição entre *sensatio* (*αἰσθησις*) e *intellectio*.

<sup>132</sup> Cf. (ST, I, 147) [SZ, 100].

<sup>133</sup> Cf. (ST, I, 148) [SZ, 101].

<sup>134</sup> Cf. Idem.

#### 4.4 Espacialidade e espaço

Vimos que Descartes – como continuador da ontologia tradicional em sua versão moderna<sup>135</sup> – parte da *res extensa* para explicar o mundo, considerando sua dimensionalidade (extensão em comprimento, largura e profundidade) equivalente à quantidade ou aquilo que pode ser mensurado<sup>136</sup>. Daí o apelo à matemática. As notas 31 e 32 do presente capítulo transcrevem trechos analíticos sobre a extensividade como atributo primário: se assumirmos a premissa ontológica cartesiana de que a essência dos objetos físicos (o ser da natureza física, *res corporea, extensio*) está na extensão, então as coisas físicas podem ser reduzidas aos seus elementos primários de que é extensa, a saber, pontos matemáticos. Heidegger reconhece também sua *razão fenomenal*<sup>137</sup>, apesar de mostrar os limites dessa ontologia que nem a espacialidade do mundo, dos entes no mundo circundante, nem o do *Dasein* são por ela ontologicamente apreendidos. Há, então, um espaço intramundano e a espacialidade do *Dasein*. É de se perguntar: como se revela a espacialidade do *Dasein* e como essa espacialidade existencial é relacionada ao espaço físico?<sup>138</sup> Se na caracterização do *ser-em* verificou-se que o *Dasein* não está *em-o* mundo da mesma forma que as coisas estão no espaço físico (espaço cósmico - *Weltraum*) significa dizer que o *Dasein* não tem espacialidade?

Vejamos, pois, como Heidegger investiga a espacialidade do *Dasein* e a determinação espacial do mundo para podermos discutir a tese da espacialidade a partir da própria hermenêutica do espaço<sup>139</sup>. Similar ao procedimento adotado na análise hermenêutica do mundo, Heidegger faz a análise da espacialidade e do espaço. Em ambos os casos o interesse é a discussão filosófica, por isso se faz presente a questão da diferença ontológica discutida na primeira tese. A busca é a compreensão pré-ontológica do ser que é mais originária do que a busca ôntica, conhecimento derivado pois não é o modo fundamental de conhecer. Assim, para Heidegger, o espaço é descoberto pela espacialidade do *Dasein* a partir da própria existência, o que permite dizer, a noção de espaço é pré-reflexiva ou pré-científica.

<sup>135</sup> Ver acima o capítulo III – Ontologia cartesiana do mundo. Cf. (ST, I, 53, 54, 148) [SZ, 24, 25, 101].

<sup>136</sup> Cf. (ST, I, 148) [SZ, 101]: *O ponto de partida da extensão como determinação fundamental do “mundo” possui a sua razão fenomenal, embora nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade primeiramente descoberta dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante e, sobretudo, a espacialidade da própria pre-sença possam por ela ser compreendidas ontologicamente.*

<sup>137</sup> Sobre o mundo e a extensão ver COTTINGHAM, 1995, p. 60 e 65. O texto principal de Descartes que explica a matéria ou corpo como pura extensão é *Princípios de filosofia*, parte II, em especial os arts. 4,8,10,11 e 12. Aqui o termo *extensão* é entendido como algo mensurável.

<sup>138</sup> Esta pergunta é feita por Dreyfus: Cf. DREYFUS, 1991, p. 121-129.

<sup>139</sup> A discussão da espacialidade e do espaço em *Ser e tempo* ocorre, principalmente, nos §§12, 22, 23 e 24.

A investigação sobre o espaço em *Ser e tempo* situa-se no âmbito da problemática ontológica. Daí se segue uma mútua condição de inter-relacionamento entre espaço e modos de ser o que pode ser identificado na interpretação dos espaços empreendida no tratado. Afora isso, o espaço é discutido no capítulo referente ao mundo o que serve para melhor distinguir as concepções da ontologia tradicional, marcadamente a de Descartes, com a ontológico-existencial. Para marcar essas distinções, que Heidegger utiliza para interpretar os espaços, deve-se ter em conta e de maneira fundamentalmente separadas as seguintes estruturas da problemática ontológica<sup>140</sup>: 1) o ser dos entes intramundanos (manualidade); 2) o ser dos entes (ser simplesmente dado); 3) o ser da condição ôntica de possibilidades da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo.

Neste quadro conceptual, a mundanidade do mundo é uma determinação existencial do ser-no-mundo, ou como vimos na terceira tese, do *Dasein*. *Os outros dois conceitos de ser são categorias* e fazem referência aos entes distintos do *Dasein*, ou seja, os *que não possuem o modo de ser* do *Dasein*. É com base nesta estruturação ontológica (modos de ser) – utilizada na crítica à ontologia tradicional, especialmente a interpretação cartesiana de “mundo” e de espaço - que *Ser e tempo* investiga o fenômeno da espacialidade e do espaço. Agora estamos em condições de verificar, à luz deste quadro conceptual, as três caracterizações feitas por Heidegger ao investigar o espaço e a espacialidade: o espaço cósmico (*Weltraum*); a região (*Gegend*); a espacialidade do *Dasein*.

---

<sup>140</sup> Cf. (ST, I, §18, 133) [SZ, §18, 88]. O §18 é intitulado *Conjuntura e significância: a mundanidade do mundo*, que define a mundanidade como totalidade referencial da significância: *No âmbito do presente campo de investigação, as diferenças repetidas vezes marcadas entre as estruturas e dimensões da problemática ontológica devem-se manter fundamentalmente separadas: 1) o ser dos entes intramundanos, que primeiro vêm ao encontro (manualidade); 2) o ser dos entes (ser simplesmente dado) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo d descoberta através dos entes que primeiro vêm ao encontro; 3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo*. Ver também §39 intitulado *A questão da totalidade originária do todo estrutural da pre-sença*, que faz referência aos modos de ser: *Até agora, os modos explicitados de ser foram a manualidade e o ser simplesmente dado que determinam os entes intramundanos, destituídos do carácter de presença. Porque, na tradição, a problemática ontológica compreendeu primariamente o ser no sentido de ser simplesmente dado (“realidade”, “mundo” real) e, por outro lado, o ser da pré-sença permaneceu indeterminado do ponto de vista ontológico, é preciso discutir o nexo ontológico entre cura, mundanidade, manualidade e ser simplesmente dado (realidade)*. Isso leva a uma determinação mais precisa do conceito de **realidade**, no contexto de uma discussão das questões epistemológicas de realismo e idealismo, orientadas pôr essa idéia. Cf. (ST, I, §39, 246) [SZ, §39, 183].

#### 4.4.1 O conceito do espaço cósmico

Heidegger denomina *espaço cósmico* ao modo de ser de um ente dentro do outro, no sentido de um abarcar, envolver ou conter o outro<sup>141</sup>. Abrange a noção vulgar de que objetos estão no espaço que os envolve, contudo o espaço é independente de tais objetos. Essa interpretação é a base da metáfora que considera o espaço como receptáculo, recipiente ou continente (continente espacial – *Raumgefäß*<sup>142</sup>) que contém objetos soltos ou avulsos. Afora isso, por não ser relacional, é uma abstração das nossas vivências espaciais cotidianas revelando o que fundamentalmente não é. O espaço assim interpretado, espaço cósmico, é um ser-simplesmente-dado.

#### 4.4.2 O conceito de região

O lidar com as coisas descobre locais<sup>143</sup>. Os locais abrigam instrumentos que formam conjuntos instrumentais “à mão” do mundo circundante. Ao encontro de locais de uma totalidade instrumental no âmbito de uma visão de conjunto (circunvisão), Heidegger chama de **região**. Mais ampla e abrangente do que lugar – que é termo empregado para as posições das coisas no espaço – a região implica uma direção e proximidade como também pode ser identificada pela funcionalidade (cozinha, jardim), pela vida e morte (maternidade, cemitério), pela insolação (lado do sol, lado da sombra), pela orientação do *Dasein* (abaixo, acima, frente). Numa região os entes estão em torno de nós, numa orientação regional constituída de uma multiplicidade de locais que está à mão constituindo o circundante. Isto é bastante distinto de uma *multiplicidade tridimensional de posições preenchidas por coisas simplesmente dadas*. O que se dá aqui não é uma medição de distâncias para posicionar as coisas nos espaços, como as concebidas à maneira da *res extensa*<sup>144</sup>, pois *essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta pela espacialidade do que está à mão*<sup>145</sup>. Identificar, perceber a direção, proximidade e localização daquilo que está “em cima”

<sup>141</sup> Cf. (ST, I, 91-93) [SZ, 54-54]. A referência principal ao *espaço cósmico* é feita no §12 na discussão sobre do existencial *ser-em*, como “ponto de apoio negativo” (ST, I, 135) [SZ, 89] para a explicação positiva da espacialidade do *Dasein*. Ver acima, capítulo I - terceira tese, as considerações sobre o *ser-em* e a nota 37.

<sup>142</sup> Cf. (ST, I, 149) [SZ, 101]. O que chamamos de recipiente, receptáculo ou, segundo a tradução de ST, continente espacial, Heidegger denomina de *Raumgefäß*, cf. (ST, I, 149) [SZ, 101].

<sup>143</sup> Apresentamos nesse item II, do ‘quadro das três caracterizações’, o conteúdo do § 22 intitulado *A espacialidade do manual intramundano*, que inicia a análise da espacialidade do *Dasein*. A análise do item3 desse mesmo ‘quadro’, abrangerá os conteúdos dos §§ 23 e 24.

<sup>144</sup> Cf. (ST, I, 136) [SZ, 90]

<sup>145</sup> Cf. (ST, I, 151) [SZ, 103].

no teto ou “atrás” junto à janela, ou ainda, acolá debaixo da mangueira, são todos descobertos e interpretados na circunvisão pela vivência do lidar cotidiano - das trilhas na mata, passagens dos bois, caminhos, cantos, recantos, becos, vielas, ladeiras – e não situados em coordenadas e catalogados em uma leitura mensurável do espaço ao modo das ciências métricas.

Vale aqui uma observação de Lévinas, em texto de 1932, ao referir-se à estrutura do cuidado, apontando para a facticidade da existência humana e o sentido dessa facticidade: *Aí está em excelente exemplo do modo de pensar heideggeriano. Não se trata de reunir conceitos por meio de uma síntese pensada, mas de encontrar um modo de existência que os compreenda, isto é, que apreenda ao existir as possibilidades de ser que elas refletem*<sup>146</sup>.

Os objetos avulsos ou, como diz Heidegger, as coisas simplesmente dadas, não formam regiões. Mas, as regiões estão sempre à mão nos vários locais específicos e esses locais dependem dos objetos que se acham à mão na circunvisão do lidar (ocupação). Assim, em exemplo do filósofo, o sol, pela sua luz e calor, tem locais marcados e descobertos pela circunvisão tendo em vista as possibilidades de emprego daquilo que ele propicia através do seu curso na abóbada celeste: nascente, meio-dia, poente, meia-noite. Os locais que esse manual (o sol em sua plenitude utilitária) em contínua mutação cíclica propicia, revelam potencialidades privilegiadas de suas regiões. Esses pontos cardeais, sem o sentido ainda da ciência geográfica, proporcionam previamente o para onde de todo delineamento ulterior de qualquer região que possa vir a ser ocupada por locais. A casa tem seus lados de sol, vento e sombra e, por eles, se orientam os cômodos. As igrejas dirigem o altar para o sol nascente e a entrada para o sol poente marcando o eixo do percurso da luz. O lidar do Dasein com os objetos que, *sendo, está em jogo seu próprio ser, descobre previamente as regiões* possibilitando a integração dos diversos modos de ser (conjuntura) no mundo<sup>147</sup>.

Verificamos que o instrumento tem seu local. Cada local com seu instrumento se ampara na multiplicidade de outros locais determinados por outros instrumentos, todos voltados para algo e perfazendo um conjunto instrumental disponível no mundo circundante. Local e multiplicidade não é um conjunto de coisas simplesmente dadas e de posições arbitrárias no espaço. Instrumento, lugar e todo instrumental se pertencem segundo possibilidades de integração dos diversos modos de ser no mundo. Região é, pois, a possibilidade dessa pertinência, ou melhor, é o sítio, paradeiro geral dessa pertença determinando-se pelas nossas necessidades prático-funcionais.

---

<sup>146</sup> Cf. LÉVINAS, 1997, p. 95.

<sup>147</sup> Cf. (ST, I, 151) [SZ, 104].

A visão de conjunto faz ver que toda região abriga locais. Cada local revela o um espaço que, pela visão de conjunto, descobre-se como espacialidade do todo instrumental. Contudo, tal espacialidade descobre que o espaço está fragmentado em lugares ou locais. Assim, a análise conclui que a espacialidade advém do todo instrumental, que o espaço acha-se fragmentado e que, além disso, cada mundo descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence. Os ambientes em que vivemos – no trabalho, no lazer ou mesmo na cozinha – apresentam diferentes regiões que organizam nossas atividades práticas e determinam os lugares dos objetos (instrumentos) disponíveis. Em nossa vivência cotidiana, as regiões se apresentam como espaços distintos daquele espaço cósmico acima analisado pois estabelece uma rede funcional-referencial, e não um objeto avulso apenas situado no espaço não relacional, que guiam e suportam nossas atividades espaciais, criando (determinando) locais para os objetos que nós lidamos e estabelecendo modos de deslocamentos e acessos. Por isso, podemos dizer que a funcionalidade referencial é uma característica intrínseca (inerente) dos espaços. Conseqüentemente, porque esse tipo de espaço que lidamos em nossas vivências cotidianas é funcional-referencial, por não ter a característica de um espaço simplesmente dado, ele apresenta o modo de ser do manual.

Heidegger fecha esta seção referente à *espacialidade do manual intramundano* dizendo: Do ponto de vista ôntico, a possibilidade de encontro com um manual em seu espaço circundante só é possível porque o próprio *Dasein* é “espacial”, no tocante a seu ser-no-mundo. Este final deixa claro que Heidegger quer enfatizar que o estudo do espaço exige uma explicitação da espacialidade existencial e, com isso, negar qualquer incompatibilidade ontológica entre espaço e ser-no-mundo.

#### 4.4.3 O conceito de espacialidade do *Dasein*

Na análise empreendida até agora sobre os conceitos de espaço cósmico e região, a questão da temporalidade não foi diretamente tocada. Entretanto, o início do §23 intitulado *A espacialidade do ser-no-mundo*,<sup>148</sup> proclama: *Ao atribuirmos espacialidade à pre-sença, temos evidentemente de conceber este “ser-no-espaco” a partir do seu modo de ser.* Colocar a espacialidade do ser-no-mundo atrelada ao *Dasein*, faz Heidegger evitar de partida qualquer incoerência ontológica, imputando ao espaço a existência e a temporalidade.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Apresentamos nesta parte 1 e 2, desta seção III, o conteúdo do §23 (intitulado *A espacialidade do ser-no-mundo*), cf. (ST, I, 152-159) [SZ, 104-110] e do §24.

<sup>149</sup> Faço referência à citação constante no início do §23.

A espacialidade, diz Heidegger, é distinta dos tipos de espaço cósmico e da região. Ela nem é um objeto avulso que ocorre em alguma posição no espaço cósmico, nem tão pouco um estar à mão em um lugar, pois ambos são modos de ser de entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Tais modos condicionam os dois tipos de espaço. Diferentemente desses modos de ser, o *Dasein* estar “em-o” mundo, no sentido de lidar co os objetos. Heidegger, ao estudar a espacialidade de ser-no-mundo identifica dois caracteres, o dis-tanciamento e o direcionamento. Vamos abordar os seguintes pontos:

a) dis-tanciamento; b) direcionamento; c) espacialidade do *Dasein*.

a) dis-tanciamento: como modo de ser do *Dasein*, no tocante a seu ser-no-mundo, *o que é dis-tanciamento?* Não se refere o dis-tanciamento à distância quantificada, nem tão pouco a um intervalo mensurável, mas sim ao diluir o distante, isto é, diz proximidade. Indica uma constituição ontológica do *Dasein*. “*O dis-tanciamento descobre a distância. Assim como o intervalo, a distância é uma determinação categorial dos entes destituídos do modo de ser do Dasein. Distanciamento, ao contrário, deve ser mantido como existencial. Somente na medida em que se descobre para a presença a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis "distanciamentos" e intervalos com referências a outros entes*”.<sup>150</sup> Ao atribuir à palavra *Ent-fernung* um significado contrário ao convencional – distância, afastamento, intervalo – Heidegger pretende enfatizar, pelo choque, o sentido existencial da proximidade, do des-afastamento. “*No Dasein*”, defende ele, “*reside uma tendência essencial de proximidade*”.<sup>151</sup> Verifica-se um esforço de nosso filósofo em deixar claro este conceito ontológico-existencial em páginas densas e contundentes. O *Dasein*, prosegue ele, não atravessa um trecho do espaço como ente mundano e corpóreo simplesmente dado, devorando quilômetros, mas a aproximação e o des-afastamento são sempre modos de ocupação (aquilo que se dá no manuseio e no uso) com o que está à nossa volta, próximo e distante. Assim, dis-tanciamento diz respeito à distância entre os objetos e o *Dasein*, não à distância dos objetos entre si<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. (ST, I, 153) [SZ, 105].

<sup>151</sup> Cf. (ST, I, 153) [SZ, 105].

<sup>152</sup> Cf. INWOOD, 2002, p. 49-50. Ao analisar a etimologia de *Ent-fernung*, diz o autor: “Um aspecto importante da espacialidade de *Dasein* é a *Ent-fernung*. Esta palavra vem de *fern*, “distante”, e *Ferne*, “distância, lonjura”. Estas originaram *fernen*, “tornar/estar distante”, substituído atualmente por (*sich*) *entfernen*, ‘remover (se), distanciar, etc.’ com um particípio passado *entfernt*, “distante, remoto, etc.” O substantivo verbal *Entfernung* significa comumente “distância, remoção”. Mas Heidegger o desvia do uso comum em diversos aspectos: 1) *Entfernung* pertence à distância das coisas entre si, *Abstand*. 2) Distâncias do *Dasein* são, diferentemente de *Abstand*, estimadas não em termos quantitativos, mas em termos quotidiano [...]. 3) Ela é usada “com um sentido ativo e transitivo” [...]. 4) *Entfernung* e *entfernen* possuem um significado quase oposto ao seu significado comum: já que *fern* significa “distante, remoto” e *ent-* pode ser privativo (cf.

Assim, "a pre-sença é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, é espacial. [...] Espacial, a pre-sença existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço"<sup>153</sup>". Portanto, o des-afastamento, esse modo de ser, constituição ontológica do *Dasein*, mostra que o *Dasein* é essencialmente espacial e o seu lidar com as coisas ocorre num mundo circundante.

b) direcionamento: um outro caráter da espacialidade do *Dasein* é o direcionamento. O *Dasein* no seu modo de *ser-em* apresenta a espacialidade estruturada em dois caracteres ontológicos: *distanciamento* e *direcionamento*. Enfatiza Heidegger que esses dois existenciais são indissociáveis: "[...] a pre-sença [Dasein] também possui o caráter de 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. A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional"<sup>154</sup>. Ao se distanciar e se direcionar, este ser, o *Dasein*, já possui uma região e é conduzido, previamente, como modo de ser-no-mundo pela visão de conjunto (circunvisão) da ocupação<sup>155</sup>. Deste direcionamento emergem as direções. O *Dasein* traz consigo as direções esquerda-direita, em cima-embaixo, e sua espacialização na corporeidade também é marcada por essas direções. O direcionamento no distanciamento, ou o distanciamento direcional, funda-se no ser-no-mundo. Esta pertinência indica – e Heidegger quis deixar claro que não estava falando sobre sentimento psicológico – que a direita e a esquerda não são coisas subjetivas, do sujeito que capta ou possui uma sensação, mas são referências a partir das direções do direcionamento num mundo à mão. "O direcionamento pela direita e esquerda baseia-se no direcionamento essencial da presença que, por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo"<sup>156</sup>.

Em resumo, podemos preliminarmente - após as análises efetuadas sobre os espaços segundo os modos de ser, simplesmente dado, à mão e a espacialidade do ser-no-mundo - concluir que dis-tanciamento, direcionamento e regionalidade são modos de descrever a espacialidade do ser-no-mundo entendido como fenômeno de unidade homem e mundo. Estes modos espaciais de ser ocorrem de maneira simultânea e têm na compreensão da espacialidade e do espaço a mesma importância, vale dizer, eles apresentam características

---

*decken*, “cobrir” *entdecken*, “descobrir”), *Entfernung* pode significar “remover a distância, trazer para perto, diminuir o intervalo” [...]”.

<sup>153</sup> Cf. (ST, I, 157) [SZ, 108].

<sup>154</sup> Cf. Idem.

<sup>155</sup> Cf. (ST, I, 157) [SZ, 108].

<sup>156</sup> Cf. (ST, I, 159) [SZ, 109-110].

fundamentalmente de igualdade da nossa existência como ser-no-mundo. São equiprimordiais<sup>157</sup>.

c) a espacialidade do Dasein: Enquanto ser-no-mundo, o Dasein – revelado pelos modos dis-tanciamento, direcionamento e região – é espacial<sup>158</sup>. Tais modos fazem, através da região, os objetos aparecerem sempre num certo contexto, lugar e direção, orientando-os e organizando-os. Constatata-se, daí, que nem o Dasein nem os objetos (os instrumentos com seus lugares e regiões) existem independentes um do outro, visto serem ambos espaciais. Dessa espacialidade, possibilitada pela mundanidade do mundo, se descobre o espaço.

Espaço que não é a pura e abstrata tridimensionalidade, a determinação mensurável quantitativamente, a captação em escala da distância entre pontos. Nas palavras de Heidegger: *O espaço assim aberto com a mundanidade do mundo ainda não tem nada a ver com o puro conjunto das três dimensões. Neste abrir-se mais imediato, o espaço enquanto puro continente de uma ordem métrica de posições e de uma determinação métrica de postos ainda permanece velado*<sup>159</sup>. O ser-no-mundo, constituição fundamental de Dasein, com a sua espacialidade faz descobrir, desentranhar, revelar o espaço, e, dessa forma, "*o espaço em si torna-se acessível ao conhecimento*".<sup>160</sup>

O estudo sobre o fenômeno do espaço, para Heidegger, só alcança sua plena compreensão quando focado através da unidade ontológico-existencial do Dasein, não esquecendo, entretanto, que o próprio espaço só pode ser entendido recorrendo-se ao mundo. Daí, a noção de espaço firma-se na espacialidade a partir da própria existência, afirmando de acordo com esta concepção: *O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da presença já descobriu sempre um espaço*".<sup>161</sup> Estas frases conclusivas querem deixar evidentes as distinções entre as proposições ontológico-existenciais e as concepções tradicionais sobre o espaço, vale dizer, a subjetiva (o espaço está no sujeito) e a objetiva (o mundo está no espaço)<sup>162</sup>. O “sujeito” não abriga o espaço, isto é, o espaço não se encontra no sujeito pois ele, o “sujeito” na compreensão ontológica, o *Dasein*, é *espacial no sentido originário*. De maneira similar, o mundo, enquanto determinação existencial do *Dasein*, não é considerado pelo

<sup>157</sup> Cf. ARISAKA, 1996, p. 36-7.

<sup>158</sup> Apresentamos nesta parte 3, o conteúdo do §24 intitulado *A espacialidade da presença e o espaço*. cf. (ST, I, 159-163) [SZ, 110-113].

<sup>159</sup> Cf. (ST, I, 160) [SZ, 110].

<sup>160</sup> Cf. (ST, I, 161) [SZ, 101].

<sup>161</sup> Cf. Idem.

<sup>162</sup> Segundo Arisaka, Heidegger apresenta uma *teoria do espaço* propondo uma alternativa a três teorias tradicionais: a teoria do espaço absoluto; a teoria relacional, e a teoria subjetiva (kantiana). Cf. ARISATA, 1995, 456-7. Ver também: LEIBNIZ, 1979, p. 169-232; KANT, 1997, p. 66-70/B41-45.

"*sujeito*" como se estivesse no espaço. Esta concepção ontológico-existencial do espaço é distinta do realismo cartesiano e do idealismo kantiano sem negar, entretanto, que se possa assumir a espacialidade, numa circunvisão, e tematizá-la em tarefa de mensuração e cálculo como por exemplo no levantamento métrico de um chafariz histórico, de uma montanha ou na construção de uma estrada. Dessa maneira, a tematização da espacialidade do mundo circundante opera o espaço tomando-o em si mesmo e descobrindo possibilidades de *um espaço puro e homogêneo, desde a pura morfologia das figuras espaciais, visando a uma análise da posição (situs), até às ciências puramente métricas do espaço*.<sup>163</sup> Essas considerações sobre a tematização espacial do mundo circundante, alerta Heidegger, tem o intuito de situar *ontologicamente a base fenomenal em que se apoiam a descoberta e elaboração temática do espaço puro*.

Por outro lado, a mensuração da tridimensionalidade espacial, resultado da descoberta do espaço puramente abstrato, privado de uma visão de conjunto e por neutralizar as regiões do mundo circundante, ignora o espaço como região do ente reduzindo-o à pura dimensão<sup>164</sup>. Contínuo, isotrópico, homogêneo, infinito, pura extensão, o espaço assim entendido é "não mundano" pois perde o seu caráter conjuntural, perde a especificidade das suas circundâncias, vale dizer, "*o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O "mundo" como um todo instrumental à mão perde o seu espaço transformando-se em um contexto de coisas extensas simplesmente dadas*". Dessa forma, as regiões do mundo circundante se desmundanizam-se tornando-se um conjunto de coisas avulsas, isto é, extensas e simplesmente dadas.

Para fechar a sua análise Heidegger apresenta algumas considerações finais que tentam marcar a expressa distinção entre a sua concepção de espaço, apresentada sob a chave *ontológica-existencial*, e as duas outras concepções, quais sejam: a *realista-cartesiana* que procura associar o espaço à pura dimensionalidade apelando para apenas um único modo de descoberta do ente; e, a *idealista-kantiana* que situa o espaço numa determinação subjetiva *a priori* restrita a um sujeito destituído de mundo.

A dificuldade maior nas interpretações do ser do espaço é ainda hoje uma aporia, segundo Heidegger, devido à simplificação redutora e estreita dos conceitos ontológicos disponíveis e, não raro, pouco elaborados e também em ligar ou esclarecer o ser em geral com

---

<sup>163</sup> Cf. (ST, I, 161) [SZ, 112].

<sup>164</sup> Sobre o conceito de espaço absoluto ver os comentários de Jammer sobre o esquema conceptual newtoniano. Cf. JAMMER, 1954, p. 93-124.

a problemática do ser do espaço, tanto referente aos fenômenos quanto às distintas espacialidades fenomenais.

Como consideração final da questão do espaço, Heidegger afirma que a determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos nem se encontra no fenômeno do espaço nem este constitui o fenômeno do mundo. A partir dessas críticas às ontologias existentes somada às análises realizadas e sempre procurando evitar a todo custo a incompatibilidade ontológica (*Dasein* e espaço), Heidegger chega a conclusões distintas da tradição, que aqui vamos repetir: *O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da presença [Dasein] já descobriu sempre um espaço.*

Isso colocado, convém agora uma pergunta referente a uma das conclusões finais e marcantes de Heidegger quando diz que o espaço nem é como o *Dasein* nem como o ser que se acha à mão, criando certa perplexidade ou mesmo certo embaraço, deixando em suspenso a questão do ser do espaço, vale dizer: *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*<sup>165</sup>. Sendo assim, o espaço não tendo o modo de ser de nenhum dos três modos de ser já apresentados, isto é, não possuindo o modo de ser da região, da localização (distanciamento), da direção e do *Dasein*, como poderia o ser-no-mundo ser espacial e, daí ter uma espacialidade que revelaria o espaço? Ou, não ficou visto e demonstrado no § 23 (A espacialidade do ser no mundo) que *a pre-sença é essencialmente distanciamento, ou seja, é espacial?*<sup>166</sup> Ou então, que os dois caracteres da região *Distanciamento e direcionamento, enquanto características constitutivas do ser-em determinam a espacialidade da pre-sença de estar no espaço intramundano, descoberto na circunvisão das ocupações?*<sup>167</sup>. Essas perguntas remetem a uma questão oculta em ser e tempo, que é a da corporeidade. Ao falar sobre a espacialidade do ser-no-mundo, Heidegger parece descartar o problema da corporeidade, como se o corpo não apresentasse nenhuma importância para o problema do espaço. Não existe em Ser e tempo um existencial como corporeidade. As teses ontológicas não contemplam um corpo ao *Dasein*. Ou seja, o *Dasein* é descarnado. Sem corpo não parece possível o *Dasein* se orientar no espaço, o que põem em dúvida a compreensão da espacialidade do *Dasein* nas suas duas características, o des-afastamento e a direcionalidade.

---

<sup>165</sup> ST § 24 p. 162.

<sup>166</sup> Cf. (ST, I, 157) [SZ, 108].

<sup>167</sup> Cf. (ST, I, 159) [SZ, 110].

## 5 A TESE DA ESPACIALIDADE

A análise do ser-no-mundo revelou a estrutura ontológica e originária do *ser-em*<sup>168</sup> no sentido de que o homem não está apenas situado em um mundo de significação, mas também que se empenha em lidar sempre com algo em uma visão de conjunto. O homem lida, habita, cultiva, situa-se em um campo de cuidado, possibilitando visão de conjunto. A esse dispositivo ou constituição ontológica originária, Heidegger chama de cuidado e para ilustrar esse amplo espectro significativo recorre, como visto na quarta tese, à fábula mítica da criação do homem.

Portanto, o cuidado não é um atributo que o homem pode ou não pode possuir, mas é, de fato, traço fundamental da própria condição humana. De importância fundamental, e aqui está o ponto decisivo, é que o homem assim imerso em sua própria condição de cuidado é, então, temporalidade vivida. Entretanto, nessa condição imersa em cuidado e vivência nós descobrimos que ela é finita, ou seja, descobrimos que a nossa mais pungente condição é a finitude. O cuidado é temporal, afirma a quinta tese. Porém, finitude não é um cessar, um término. Finitude é um caráter da própria temporalização. A análise desenvolvida em *Ser e tempo* descobre o sentido temporal da condição humana, do ente que nós somos, abrangendo os seus diversos modos de ser e, por conseguinte, em consequência inferida das teses centrais do tratado<sup>169</sup>, surge a seguinte tese: a espacialidade do *Dasein* só é possível como modo de temporalização. Em formulação mais concisa: *a temporalidade funda a espacialidade*. O lócus dessa tese, aqui chamada de *tese da espacialidade*, é o §70 de *Ser e tempo* intitulado *A temporalidade da espacialidade inerente à pre-sença*<sup>170</sup>. É objetivo deste capítulo expor e discutir, no quadro da analítica de *Ser e tempo*, a validade da tese da espacialidade e está dividido nas seguintes partes: 1) a temporalidade funda a espacialidade? 2) a tese da espacialidade e o problema da derivação e interdição.

<sup>168</sup> Cf. (ST, I, §12, 91-5) [SZ, §12, 53-7] e também (ST, I, §28, 184-5]. Expandindo o §12 que analisa preliminarmente o “ser-no-mundo”, Heidegger no §28 (A tarefa de uma análise temática do *ser-em*) procura mostrar não apenas a totalidade da estrutura ser-no-mundo (*Strukturganzheit des In-der-Welt-sein*), mas também apreender o ser originário do próprio *Dasein*, vale dizer, a cura.

<sup>169</sup> Ver seção 2, exposição das teses centrais de *Ser e tempo*.

<sup>170</sup> Cf. (ST, II, §70, 169-72) [SZ, §70, 367-69].

## 5.1 A temporalidade funda a espacialidade?

A tese da espacialidade é apresentada, no início do §70, na forma de um argumento, com premissas e conclusão. Contudo, essa estrutura formal pode parecer despercebida pois não é explicitada ou evidente. Daí que a longa citação a seguir justifica-se tendo em vista que é o ponto de partida para o entendimento e discussão do argumento de Heidegger na defesa do sentido temporal da espacialidade. Na estrutura do argumento identificamos duas premissas principais que articulam a discussão empreendida para apoiar o intento de remeter a espacialidade à temporalidade.

### TESE DA ESPACIALIDADE<sup>171</sup> Estrutura do argumento

#### *Premissa 1*

Com a espacialidade da pre-sença, a análise existencial e temporal parece, portanto, chegar a um limite em que este ente, chamado pre-sença, deve ser interpelado sucessivamente como “temporal” “e também” como espacial. *Será que a análise existencial e temporal da pre-sença teve de parar diante do fenômeno que nós conhecemos como espacialidade inerente à presença e demonstramos pertencer ao ser-no-mundo?*

Não é mais necessário discutir o fato de que, na trilha da interpretação existencial, o discurso de uma determinação “espaço-temporal” da pre-sença não pode significar que este ente seja e esteja simplesmente dado “no espaço e também no tempo”.

#### *Premissa 2*

[...] Temporalidade é o sentido ontológico da cura. Do ponto de vista ontológico, a constituição da pre-sença e de seus modos de ser são apenas possíveis com base na temporalidade, independente se este ente ocorre ou não “no tempo”.

#### *Conclusão* (tese da espacialidade)

*Em consequência, também a espacialidade específica da pre-sença deve-se fundar na temporalidade.*

---

<sup>171</sup> Cf. (ST, II, §70, 169) [SZ, §70, 367]. Negrito e itálico nosso.

## Comentário

**Premissa 1** – Baseia-se na terceira tese central de *Ser e tempo*<sup>172</sup>: *Dasein é ser-no-mundo*. A frase inicial parte da pressuposição básica da coerência ontológica entre a espacialidade e o Dasein que a reconhece como um existencial e, por isso, tem de ser interpretado existencialmente. Heidegger, de forma interrogativa<sup>173</sup>, indica que foi demonstrado ser a espacialidade algo inerente ao Dasein e pertencer ao ser-no-mundo. Remete à questão existencial *ser-em*, momento estrutural do ser-no-mundo e, como vimos, o *ser-em* diz respeito ao morar, habitar, deter-se<sup>174</sup>. A premissa 1 retoma o que já foi analisado sobre o espaço (*espaço cósmico* e *região*) e acrescenta a dimensão temporal, deixando claro que o dito sobre o espaço vale para o tempo, isto é, a determinação “*espaço-temporal do Dasein*” é existencial e que este ente não pode ser considerado em um modo de ser simplesmente dado (*vorhanden*), algo avulso, solto e desconectado “*no espaço e também no tempo*”. Em suma, essa premissa reafirma a terceira tese no que respeita ao primado ontológico da espacialidade existencial - possibilitado pelo ser-no-mundo como estrutura essencial da presença - sobre o espaço<sup>175</sup>.

**Premissa 2** – Baseia-se na quinta tese de *Ser e tempo*: *cuidado é temporal*. Aqui surge o ponto marcante da argumentação do §70 que tem como propósito demonstrar a prioridade da temporalidade sobre a espacialidade do Dasein. Para isso, Heidegger retoma pontos já investigados na analítica existencial, colocando a espacialidade, existencial do Dasein, sob o crivo do tempo. No questionamento das *condições temporais de possibilidade da espacialidade*<sup>176</sup>, Heidegger lança mão da análise do espaço intramundano à luz da temporalidade ekstática abordando três pontos: 1) cuidado e espacialidade; 2) a espacialidade do Dasein; e, 2) espaço intramundano (*região/localização/direção*) e temporalidade do Dasein.

<sup>172</sup> Ver o primeiro capítulo que apresenta as teses centrais de *Ser e tempo*. Apesar de fazermos referências às teses isoladas, as cinco teses centrais de Ser e Tempo constituem um todo integrado onde uma remete às outras. A esta inter-relação ontológica denominamos de *laço ontológico*.

<sup>173</sup> Ao longo de *Ser e tempo*, Heidegger utiliza, freqüentemente, a pergunta como recurso retórico para deixar claro o que se pretende de essencial na investigação. *Ser e tempo* inicia e finda com perguntas. No prólogo lança, de imediato, duas perguntas logo após a citação do *Sofista* de Platão. A última frase de *Ser e tempo* é interrogativa, revelando a sua perplexidade perante a questão do ser e do tempo: *será que o próprio tempo se revela como horizonte do ser?* Cf. (ST, II, 252) [SZ, 437].

<sup>174</sup> Cf. (ST, I, 92) [SZ, 54].

<sup>175</sup> Cf. (ST, I, 94) [SZ, 56]. O §12 caracteriza o ser-no-mundo a partir do ser-em, colocando neste existencial a condição de possibilidade da espacialidade e do espaço: [...] trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o *ser-em*, como existencial, e a “*interioridade*” recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria. [...] a pre-sença (*Dasein*) tem seu próprio “*ser no espaço*”, o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral. [...] A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial da pre-sença (*Dasein*) é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial da pre-sença.

<sup>176</sup> Cf. (ST, II, 170) [SZ, 367]: Do ponto de vista da analítica existencial.

1. A quinta tese central de *Ser e tempo* reza que o cuidado é temporal, ou, em outras palavras, *a temporalidade é o sentido ontológico da cura*. Temos aqui a pedra de fecho de abóbada e ponto alto na estrutura de *Ser e tempo*. Vimos na exposição dessa tese que a temporalidade ao possibilitar unidade de futuro, presente e passado (existência, facticidade e de-cadência), conduz à totalidade da estrutura do cuidado. Assim, não é possível, portanto, ajuntar pedaços<sup>177</sup> do passado, presente ou futuro porque a temporalidade do *Dasein* temporaliza e temporaliza nos modos possíveis de si mesma, em sua possibilidade de ser-no-mundo. É essa temporalidade do *Dasein* que permite “descobrir” o tempo do mundo e não o contrário. A temporalização do *Dasein* não é passagem do tempo, nem a contagem do tempo como sucessão de agora. É sim, o próprio ser do *Dasein*. Na temporalização, o *Dasein* se temporaliza e primordialmente como antecipação de si mesmo a partir do futuro, pois o *Dasein* é um ser-antecipador-de-si-mesmo, e, é, também, finito<sup>178</sup>. Aqui se apresenta algo decisivo em relação ao tempo. Somos seres que vêm diante de si um horizonte aberto que temos de viver numa lida e relação prática com os objetos do mundo. Vem daí a apreensão da temporalidade como sentido do cuidado. Então, como o *Dasein* é cuidado e o sentido do cuidado é a temporalidade, consequentemente, a espacialidade, modo de ser do *Dasein*, existencial, teria o sentido temporal.

2. De que maneira o *Dasein* é espacial? *A pre-sença (Dasein) só pode ser espacial como cura, ou seja, existindo de fato e na decadência*<sup>179</sup>. A resposta visa mostrar que o *Dasein* existindo “descobre” o espaço, pressupõe regiões, identifica locais. O *Dasein*, não é um dado no espaço, não preenche um pedaço de espaço, nem tampouco é uma coisa corpórea e extensa. *A pre-sença [Dasein] introjecta – em sentido literal – o espaço. Ela não é, em absoluto, apenas simplesmente dada no pedaço de espaço que uma substância corpórea preenche. Existindo ela sempre arrumou para si um espaço*<sup>180</sup>. Com tais observações, Heidegger quer manter o laço ontológico visto no item 1 acima, quer distinguir a interpretação existencial-ontológico – existencial da interpretação da metafísica tradicional, e quer mostrar como o *Dasein* é espacial.

<sup>177</sup> Cf. (ST, II, 123) [SZ, 328].

<sup>178</sup> (ST, I, 124-5) [SZ, 330-1]

<sup>179</sup> Cf. (ST, II, 170) [SZ, 367]: *Do ponto de vista da analítica existencial, devem-se questionar as condições temporais de possibilidades da espacialidade que possui o carácter de pre-sença. Esta funda, por sua vez, a descoberta do espaço intramundano. Ante disso, porém, deve-se recordar a maneira em que a pre-sença é espacial. A pre-sença só pode ser espacial como cura, ou seja, existindo de fato e na decadência.*

<sup>180</sup> Cf. Idem.

3. Como o Dasein arruma espaço através do direcionamento e dis-tanciamento com base na temporalidade?<sup>181</sup> Responder a essa pergunta significa, de fato, elucidar a tese da espacialidade para, dessa maneira, sair do movimento circular do laço ontológico<sup>182</sup> como visto na premissa 1. Para isso, Heidegger lança mão da análise efetuada sobre a *região/direcionamento/dis-tanciamento*<sup>183</sup> que já se definiu como o para onde dos objetos (instrumentos) que nos circundam (à mão no mundo circundante) e, portanto, passível de localização. O Dasein como ser-no-mundo, no encontro com os objetos, no deslocar-se, no direcionar-se, descobre uma região. E, analisa Heidegger, por ser o Dasein ekstático ele já traz consigo um espaço arrumado<sup>184</sup>. É nessa condição que faz o *espaço de jogo (Spielraum)*, isto é, o espaço que surge desse lidar com o mundo, se abrir ao direcionamento e ao dis-tanciamento no âmbito dos objetos. É em tal âmbito que a estrutura essencial do cuidado ocorre. Após essas análises, Heidegger proclama no final do §70: *A irrupção da pre-sença no espaço apenas é possível com base na temporalidade ekstática e horizontal*. Esse enunciado, apesar de parecer enigmático, pode ser interpretado à luz dos conceitos de significância e datação apresentados na seção Tempo e temporalidade do capítulo I. De fato, a temporalidade em suas três estruturas ekstáticas e em seus momentos estruturais, a significância e a datação, permitem ligar o lugar à temporalidade, caracterizando a precedência da temporalidade ao espaço e possibilitando a irrupção.

**Conclusão do argumento: a tese da espacialidade** - Apoiado nas teses ontológicas – Dasein é ser-no-mundo, é cuidado, cuidado é temporal, Dasein é temporalidade – foi determinado o ser do *Dasein* como cuidado cujo sentido ontológico é a temporalidade. Visto que a espacialidade é um existencial, e todo existencial é um modo de temporalização, então Heidegger usa os termos “*em* temporalidade, todo existencial é um modo de temporalização, e, pelo laço ontológico, consequentemente a espacialidade é um modo de temporalização. Nesta seqüência contínua de lado e superfície, tal e qual o laço de Moebius, e considerando que a temporalidade constitui o sentido ontológico originário do Dasein, surge, então, a tese da espacialidade: *a temporalidade funda a espacialidade*.

Entretanto, olhar esta tese à luz da própria fonte geradora, isto é, da análise da espacialidade do Dasein e da determinação espacial do mundo (§§22-23-24) pode fazer emergir algumas questões sobre a possível irreduzibilidade da espacialidade à temporalidade

<sup>181</sup> Cf. (ST, II, 170) [SZ, 368]. A pergunta de Heidegger é: *A pre-sença arruma espaço através de direcionamento e distanciamento. Com base na temporalidade da pre-sença, como isso é possível?*

<sup>182</sup> Chamo de laço ontológico a seqüência em cadeia das teses centrais de Ser e tempo: Dasein é ser-no-mundo / ser-no-mundo é cuidado / cuidado é temporal.

<sup>183</sup> Ver subseção 4.4 – *Espacialidade e Espaço*.

<sup>184</sup> Cf. (ST, II, 171) [SZ, 369].

infringindo, desse modo, o projeto fundamental *Ser e tempo* que busca, no *princípio de temporalidade*, um fundamento unitariamente determinado<sup>185</sup>. Cabe, agora, a partir do exposto, apresentar um enunciado que aponte para o problema da derivação e da interdição na tese da espacialidade.

As teses centrais de *Ser e tempo* estabelecem uma estrutura ontológica na qual todos os enunciados referentes ao *Dasein* têm o sentido temporal. Tal estrutura — ao compreender a espacialidade como modo de temporalização — aponta para dois problemas: a derivação da espacialidade pela temporalidade e a interdição da espacialidade em constituir o fundamento essencial do *Dasein* co-originário ao da temporalidade.

Os problemas podem ser formulados em forma de pergunta.

- a) o problema da derivação** — a tese da espacialidade ao colocar a origem existencial do espaço na temporalidade não infringiria a afirmação, presente ao longo de *Ser e tempo*, que a espacialidade pertence ao ser-no-mundo e que **está** e é “em” o mundo?
- b) o problema da interdição** — a tese da espacialidade ao derivar a espacialidade da temporalidade (problema da derivação) não interditaria a espacialidade de constituir, co-originariamente com a temporalidade, o fundamento essencial do existir humano?

## 5.2 O problema da derivação

### 5.2.1 A fragmentação do espaço

O ente intramundano revelou-se espacial, possui uma proximidade regulada pelo uso e situa-se num âmbito acessível. Assim situado, o que não é uma mera posição no espaço geométrico, torna-se um instrumento manipulável com local e disponível para o uso. Manipulável e disponível, os instrumentos são ordenados funcionalmente em uma rede de referência denominada de região e cuja determinação se dá pelas necessidades práticas. Abriga locais com objetos capazes de serem manipulados como numa cozinha ou num laboratório. Os muitos locais da região implicam direção e distanciamento que, em seu

---

<sup>185</sup> A expressão “princípio de temporalidade” é de Pöggeler: *com respecto al intento realizado em Ser y tiempo em el sentido de remitir la espacialidad a la temporalidad (e llegar así a um fundamento unitariamente determinado o principio de “temporalidad”), se dice que “no es sostenible”*. Cf. PÖGGELE, 1984, p. 42.

conjunto, são descobertos previamente. *Esta orientação regional da multiplicidade dos locais que estão à mão constitui o circundante*, ou seja os objetos que estão à nossa mão com que lidamos num mundo circundante que nos rodeia. Não estamos aqui em uma multiplicidade dimensional preenchida por coisas simplesmente dadas, mas sim numa espacialidade à mão que se antecede, se abre e oferece as condições de possibilidades para a tematização da dimensionalidade dos espaços em suas várias formalizações. É em tal âmbito manuseável que vem à luz os locais. O lugar de cima é o lugar do teto, o lugar de baixo é o chão, o lugar do vento aponta para o mar. Os lugares são descobertos no seio de uma visão de conjunto.

Das considerações acima poderíamos dizer<sup>186</sup>, com Heidegger, que a direção, o distanciamento, o local, a região são modos que o *Dasein* lida como cuidado, no horizonte da temporalidade. O modo de lidar da ocupação dispõe os instrumentos designando-lhes lugares distribuídos, não de forma arbitrária, mas interconectados referencialmente. De tais considerações podemos inferir<sup>187</sup>: 1) um lugar é determinado e orientado em relação a outros lugares; 2) um lugar é insubstituível por outros; cada instrumento, pela sua função, tem seu lugar, mostrando que a espacialidade quotidiana é feita de distintos lugares, vale dizer, não é homogênea nem tampouco é o espaço puro da geometria, espaço desmundanizado; 3) os espaços, isto é, os lugares assim dispostos, estão afastados e não distantes uns dos outros pois não há distância entre coisas perante à mão.

Mas, estão os utensílios com os seus lugares vagando como algo avulso? Não. Eles estão numa região. Pergunta-se ainda, como lugares e regiões se unificam em um espaço, se o que se apresenta é o espaço fragmentado cuja unidade só pode advir da unidade do todo de funções do conjunto instrumental? Diz Heidegger, *O espaço está fragmentado em lugares. Essa espacialidade, no entanto, dispõe de sua própria unidade através da totalidade conjuntural mundana do que está à mão no espaço*<sup>188</sup>.

Ora, se estamos procurando saber como se dá a unidade do espaço, vemos que ela é mundana e, como pertencente ao *Dasein*, é temporal. É sustentável tal posição?

Antes de prosseguir, façamos uma digressão esclarecedora. Temos de lembrar a questão de *como é, ontologicamente, possível a unidade de mundo e pre-sença [Dasein]. De que modo o mundo deve ser, para que a pre-sença [Dasein] possa existir enquanto ser-no-mundo?*<sup>189</sup> Diz Heidegger, se o ser do *Dasein* é cura, seu sentido ontológico é a temporalidade e na medida em que o *Dasein* se temporaliza, também se dá um mundo. Com referência a seu

<sup>186</sup> Cf. (ST, I, 150) [SZ, 102-103].

<sup>187</sup> Cf. FRANCK, 1986, p. 82.

<sup>188</sup> Cf. (ST, I, 152) [SZ, 104].

<sup>189</sup> Cf. (ST, II, 166) [SZ, 364].

ser que se temporaliza como temporalidade, *a pre-sença [Dasein] é e está essencialmente “em um mundo”* [...] *O mundo não é algo à mão e nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade.* Pelo laço ontológico a unidade dos espaços está submissa ao mundo e também à da temporalidade sobre a espacialidade.

Na nota marginal 70, na mesma linha da frase *O espaço está fragmentado em lugares*, Heidegger escreve: *não, [existe] justamente uma unidade dos locais especial e não fragmentada.* Percebe ele que a fragmentação do espaço transgride sua submissão ao tempo? Se essa unidade não se dá mais pela temporalidade como regra única de unidade – e assim invalidaria a tese da espacialidade – onde estaria ela? A resposta seria: desde que não é mundana, então viria do próprio ser dos lugares. Isto significa dizer que os lugares não têm o modo de ser do *Dasein*.

### 5.2.2 O ser do espaço

O projeto *Ser e tempo* estabelece uma estrutura de conceitos ontológicos dos quais a temporalidade é a regra de unidade. Também faz com que todos os enunciados referentes ao *Dasein*, o ente que nós somos, tenham o sentido temporal. Ao seguir esta regra, a tese da espacialidade ditou a prioridade ontológica da temporalidade sobre a espacialidade. Mas, derivaria a espacialidade da temporalidade? Por que em páginas finais dedicadas ao assunto Heidegger se mostra perplexo ante ao problema ontológico do espaço?<sup>190</sup> Isso posto, vamos apresentar, em linhas gerais, como *Ser e tempo* percorre o caminho da questão sobre o ser do espaço e a pertinência dessa solução relativa à tese da espacialidade. A exposição está assim dividida: a) a interpretação realista, idealista e a analítica existencial; b) qual o ser do espaço?

a) a interpretação realista, idealista e a ontológico-existencial. O estudo do espaço está no terceiro capítulo de *Ser e tempo* (§§14 a 24) dedicado ao mundo e intitulado *A mundanidade do mundo*, conceito ontológico relativo à estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Precede à compreensão do espaço a compreensão do mundo ou, em outras palavras, está no seio do problema do mundo o problema do espaço.

Para deixar clara a posição de Heidegger quanto ao *problema ontológico do espaço*, faz-se necessário explicitar quais teorias ele critica (tese do realismo e tese idealista) e toma como apoio negativo para a formulação positiva da sua proposta (ontológico-existencial).

---

<sup>190</sup> Cf. (ST, I, 162) [SZ, 112]: *A aporia ainda hoje presente nas interpretações do ser do espaço funda-se não tanto num conhecimento insuficiente dos conteúdos do próprio espaço mas na falta de uma clareza de princípio a respeito das possibilidades do ser e de sua interpretação ontológica.*

Nesse sentido, o §43 aborda o problema do mundo exterior e pode nos ajudar a esclarecer certas passagens obscuras. Para ele, a questão sobre o sentido do ser só ocorre no âmbito da compreensão (de ser) pertencente ao modo de ser deste ente que nós somos, o *Dasein*, ser-no-mundo. No momento estrutural mundo descobre-se o ente intramundano, os objetos dados no mundo. A ontologia tradicional interpretou o ser baseando-se no ser dos entes intramundanos, concebendo o ser como um conjunto de coisas simplesmente dadas<sup>191</sup>. Este ser, assim identificado, recebe o sentido de *realidade* cuja determinação fundamental torna-se a substancialidade. A compreensão do ser volta-se para este horizonte de conceito de ser, incluindo aí o *Dasein* assim como qualquer outro ente: *um real simplesmente dado*. De fato, a compreensão desse ser, o ser em geral, passa a ter sentido de *realidade* assumindo um primado especial na problemática ontológica. Daí, conclui Heidegger, tal primado obstrui o caminho de uma analítica existencial do *Dasein*, além de não deixar claro o ser e os modos de ser dos entes distintos do *Dasein* (manual e simplesmente dado).

Perguntar sobre o que significa a realidade é levantar uma questão ontológica e comumente está atrelada à discussão do problema do “mundo externo”. Tradicionalmente, com base no real tem-se acesso à análise da realidade. Na opinião de Heidegger, as investigações feitas pela analítica existencial<sup>192</sup> iluminam a possível questão ontológica sobre a realidade deixando explícitos os seguintes pontos: 1) os entes intramundanos fundam-se no ser-no-mundo, constituição fundamental do *dasein*; 2) o ser-no-mundo tem sua constituição mais originária na cura (compreender-se e “já” ser e estar em um mundo como ser junto aos entes intramundanos).

No contexto desta concepção a questão se o mundo é real ou se o mundo pode ser provado – questão denominada por Kant de “escândalo da filosofia”<sup>193</sup> – *mostra-se, pois, destituída de sentido*.

A terceira tese central de *Ser e tempo* apóia a opinião de que o “escândalo da filosofia” não está, evidentemente, no fato dessa prova inexistir até o momento. O escândalo está, sim, *em se esperar e buscar essa prova*, vale dizer: eliminar todo ceticismo a respeito da presença das coisas fora de nós<sup>194</sup>. A necessidade de provar a realidade do “mundo exterior” – seja ela pela razão ou pela fé – são tentativas difusas em sua base pois pressupõem, de início, um sujeito desmundanizado ou inseguro sobre o seu mundo que clama por um mundo seguro. Não é provar o “mundo exterior” como simplesmente dado, deve-se demonstrar o *Dasein*

<sup>191</sup> Cf. (ST, I, §19, 135-137) [SZ, §19, 89-90-91].

<sup>192</sup> Ver Seção 5, as teses centrais de *Ser e tempo*, em especial a tese 3.

<sup>193</sup> Cf. (ST, I, 269) [SZ, 203]. Ver as referências de Heidegger a Kant na CRP.

<sup>194</sup> Cf. (ST, I, 269) [SZ, 203].

como ser-no-mundo (terceira tese). Essa orientação ontológica difere das variadas tentativas de solucionar o “problema da realidade” nas diversas espécies de realismo e idealismo. A partir dessa análise, Heidegger confronta a solução para o “problema do mundo” desde as seguintes concepções: realismo, idealismo e ontológico-existencial.

Na tese do realismo o mundo externo é real, vale dizer, é considerado como algo simplesmente dado<sup>195</sup>. É desses entes, como vimos, que o ser do mundo, ou, a realidade do mundo como algo precisa de prova e, simultaneamente, que pode ser comprovado. Por outro lado, na proposição *com o Dasein enquanto ser-no-mundo, o ente intramundano já sempre se descobriu* reconhece o ser simplesmente dado dos entes intramundanos mas, em oposição de fundamento ao realismo, ambos são negados. A distinção entre a visão do realismo e visão ontológico-existencial é que aquela tem a incompreensão ontológica. Vem à tona na análise, aquilo que Stein chama de teorema fundador do pensamento de Heidegger, a diferença ontológica, isto é, a pressuposição básica necessária para estabelecer os problemas da ontologia relativos à ciência do ser para, daí, fazer emergir a diferença entre ser e ente na medida em que se toma o ser como tema da investigação. É com olhos nesta diferença que Heidegger estrutura suas críticas<sup>196</sup>.

O realismo entende a realidade onticamente, no contexto das coisas reais. Para o idealismo, diferentemente do realismo que busca no ser simplesmente dado o ser do mundo, realidade e ser dão-se “na consciência”. Mostra de partida que a compreensão do ser não é esclarecida pelo ente. Se o ente não diz o ser e se a realidade só se dá pela compreensão ontológica, então faz-se necessário a análise ontológica da consciência pois: *somente porque o ser é “na consciência”, ou seja, é compreensível na pré-sença é que a pré-sença pode compreender caracteres ontológicos como independência, “em si”, realidade em geral, e conceituá-los. Apenas por isso, o ente “independente, pode fazer-se acessível como algo intramundano, que vem ao encontro na circunvisão”*<sup>197</sup>.

Nesta citação, observa-se o esforço de Heidegger em substituir a palavra “consciência” pelo conceito de Dasein como o lugar em que se dá a compreensão do ser e, desde essa compreensão ontológica, o ente avulso é apreendido em uma visão de conjunto que envolve outros objetos e seus usos, como um algo dentro do mundo (circunvisão). Heidegger busca a compreensão do ser e não a apreensão ôntica. Por isso, a sua crítica às concepções realista e

<sup>195</sup> Cf. (ST, I, 273-274) [SZ, 207-208]. Observe-se que Heidegger ao proceder a análise comparativa das teses do realismo e do idealismo, submete essas concepções ao crivo e à terminologia da analítica existencial.

<sup>196</sup> Cf (BP, 17). Ver também: STEIN, 2001, p. 420.

<sup>197</sup> Cf. (ST, I, 274) [SZ, 207-208].

idealista nas tentativas meramente “epistemológicas” no trato do problema da realidade. Para ele, o problema tem de ser retomado como problema ontológico.

Como entender a realidade como problema ontológico? Para explicar a concepção ontológico-existencial diferenciando-a das anteriores apresentadas, Heidegger parte da realidade significando o ser dos objetos encontrados, ou então, na terminologia ontológica, o ser dos entes intramundanos simplesmente dados entendidos como *res*. Vejamos<sup>198</sup>.

Caso o título realidade signifique o ser dos entes intramundanos simplesmente dados (*res*) – e apenas isso – para a análise desse modo de ser isso significaria: Que o ente intramundano só pode ser concebido ontologicamente mediante o esclarecimento do fenômeno da intramundanidade. Esta, por sua vez funda-se no fenômeno do mundo, o qual pertence à constituição fundamental da pre-sença [Dasein], caracterizada como cura. Com isso, caracterizam-se também os fundamentos e horizontes cujo esclarecimento possibilita a análise da realidade.

Temos aqui caracterização fenomenológica da realidade à luz da concepção ontológico-existencial do Dasein. Vemos nela todo um enlace de conceitos ontológicos explicativos dos vários modos de ser dos entes a partir do modo de ser do Dasein. A ordem é: mundanidade, mundo, ser-no-mundo, cura. Assim, na ordem dos nexos ontológicos, a realidade conduz ao fenômeno da cura.

b) qual o ser do espaço? A análise precedente sobre as teses realista e idealista pode ajudar a melhor entender a seguinte proposição: *O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da pre-sença já descobriu sempre um espaço*<sup>199</sup>. A primeira parte da proposição ressalta que não se trata de esclarecer o espaço sem explicitar ontologicamente essa compreensão, construindo no vazio sua interpretação – como quer o idealismo – nem tampouco como quer o realismo entendê-lo como modo de ser do que é simplesmente dado, no caso, de algo dentro de algo, o espaço cósmico<sup>200</sup> cuja metáfora é o receptáculo, o continente, a arena. A segunda parte da citação coloca o problema do espaço no contexto da analítica existencial apontando para os nexos espaço, mundo, ser-no-mundo para, daí chegar ao *Dasein*, centro irradiador de todos os nexos ontológicos. É neste contexto ontológico de ser-no-mundo que o *Dasein*, o ser que nós somos, se percebe espacial em sentido originário, a saber, é exatamente esta condição de espacialidade do *Dasein* que permite a *precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante*

<sup>198</sup> Cf. (ST, I, 275-276) [SZ, 209-210].

<sup>199</sup> Cf. (ST, I, 161) [SZ, 111].

<sup>200</sup> Ver supra na Seção 4, item 4, as três caracterizações do espaço feitas por Heidegger.

<sup>201</sup>. Em suma, a espacialidade precede o espaço no sentido em que o espaço se entende a partir da espacialidade do Dasein e esta espacialidade explicita-se exclusivamente com base no ser-no-mundo. Mas, como já aludimos acima, Heidegger após a investigação sobre o espaço mostra evidente espanto e diz<sup>202</sup>:

*O fato de o espaço se mostrar essencialmente num mundo, não decide sobre a modalidade de 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.*

Para Heidegger, o espaço não apresenta o modo de ser espacial do simplesmente dado, nem tampouco o modo de ser espacial do manual, nem mesmo o *modo de ser do Dasein*. Em seguida, na esteira do desvendar o que o espaço não é, afirma ele que o espaço não deve se concebido como *res extensa*, nem tampouco como *res cogitans* e, dessa forma, compreendido como apenas subjetivo. Essas linhas contundentes reconhecem a insuficiência das concepções ontológicas realizadas até então.

Mas aqui se apresenta algo surpreendente. Ao dizer que o espaço não tem nenhum dos três modos de ser, isso também excluiria a proposta da analítica existencial pois, se o espaço não tem o modo de ser do *Dasein*, não seria a espacialidade irredutível à *temporalidade*? No texto *A arte e o espaço* a perplexidade se mantém e diz *também é incerto o ser do espaço e o poder atribuir-lhe um modo de ser*<sup>203</sup>, e que faz parte, o espaço, dos fenômenos originários cujo contato deixa nos homens um temor angustiante e crescente. Nada há antes ou depois do espaço. Para reforçar ainda mais essa peculiaridade do espaço que se recusa à fácil apreensão, podemos nos reportar ao texto tardio *Tempo e ser* que vê a necessidade de se *estudar a origem do espaço a partir do que é específico do lugar suficientemente pensado*.

Do exposto podemos tirar duas conclusões. A primeira refere-se à irredutibilidade da espacialidade à temporalidade seria devido à especificidade revelada pelo espaço em não se adequar a nenhum modo de ser ditado na analítica existencial. A segunda reconhece que tal especificidade do espaço impõe que sua investigação deveria focar o que é específico do lugar (os espaços estão fragmentados em lugares) pois, *os espaços recebem sua essência dos*

---

<sup>201</sup> Cf. (ST, I, 161) [SZ, 111].

<sup>202</sup> Cf. Idem. Grifo nosso.

<sup>203</sup> Cf. (AE, 114): *Incíerto también el ser del espacio y el poder atribuirsele un modo de ser. El arte y el espacio - Texto eletrônico que reproduz o artigo da revista ECO, Bogotá. T122 / jun 1970, p. 113-120.*

*lugares e não “do” espaço*<sup>204</sup>. Só nessa tentativa - de se pensar lugar e espaço, como também, homem espaço – é que o problema do ser do espaço se ilumina.

### 5.3 O problema da interdição

#### 5.3.1 Corporeidade

A questão da espacialidade corporal em *Ser e tempo* parece destituída de importância na discussão sobre o espaço. É na discussão sobre as direções direita e esquerda que Heidegger faz a seguinte observação: *a espacialização da pre-sença [Dasein] em sua “corporeidade”, a qual abriga em si uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se a também marcada por essas direções*<sup>205</sup>. A recusa de tratar a questão corporal foi devida, segundo Heidegger, ao fato de que *o corporal é o mais difícil e que, na época simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito*<sup>206</sup>. Em seguida, ele alerta que nós não somos – da fibra muscular à molécula mais oculta – fundamentalmente matéria inanimada. O que chamamos de corporalidade faz parte essencialmente do existir. *Devemos não confundir*, continua ele, *nosso corpo ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente*<sup>207</sup>. Essas palavras parecem sugerir uma “corporalidade”, entendida como um existencial do Dasein, não presente em *Ser e tempo*. Tendo em vista que a questão da espacialidade corporal remete, simultaneamente, tanto para a espacialidade como para a corporalidade, vamos apresentar duas considerações: 1) a de Franck<sup>208</sup>, que discute a interdição da questão do corpo em *Ser e tempo* e pergunta sobre um possível nexo entre espaço e corpo e se não seria esse nexo o motivo de sua irredutibilidade?; 2) a de Dreyfus, partindo da pergunta, é possível orientação sem corpo?

1) Para designar os dois modos de ser distintos do *Dasein*, Heidegger usa os termos ser perante-à-mão e ser-á-mão. Ao distinguir essas diferenças marca-se a relação ontológica entre o *Dasein* e o ente que ele não é, e dessa maneira, supõe o *Dasein* dotado de mãos, isto é, encarnado. Visto que a mão é o ponto em comum na relação ontológica entre o *Dasein* e o ente, então, não deveria a escarnação *ser uma estrutura do Dasein, um existencial e, por fim,*

<sup>204</sup> Ver no texto tardio, Construir, habitar, pensar, a análise que Heidegger faz sobre a ponte como lugar. Cf. EC, p. 134-137.

<sup>205</sup> Cf. (ST, I, 157) [SZ, 108].

<sup>206</sup> Cf. (ZO, 243).

<sup>207</sup> Cf. (ZO, 245)

<sup>208</sup> Cf. FRANCK, 1986, p. 53-54.

um modo de temporalização?<sup>209</sup> Mas, porque a mão não tem lugar no mundo, vale dizer, não aparece como existencial para revelar em sua plenitude o ser-à-mão e o ser perante a-mão? Desde essas perguntas, faz-se a resposta: a mão não se revela no mundo porque a estrutura ontológica a interdita. Aqui se pode fazer uma analogia com o espaço cuja origem existencial também é extraída da temporalidade, que apresenta o mundo como modo de temporalização.

Agora surge a inevitável pergunta: o espaço estaria ligado ao corpo e essa ligação não seria o motivo da sua insubmissão à temporalidade? Vemos nessa problemática uma similaridade entre a questão do corpo e a questão discutida anteriormente sobre a especificidade do espaço, em não se adequar a quaisquer modos de ser constante na analítica existencial.

2) Certas orientações, como por exemplo, esquerda e direita parecem depender do corpo para se referenciar. Segundo Dreyfus, Ser e tempo dá pouca relevância ao corpo na discussão do espaço ao separar o problema da corporeidade do *Dasein* do problema da orientação<sup>210</sup>. Como os instrumentos não podem ser todos acessados ao mesmo tempo, tenho de me orientar de algo para algo. Esses campos de ação são agrupados em regiões opostas designadas de direita / esquerda e também frente / fundo. Entretanto, sem um corpo como situar tais regiões?<sup>211</sup> De fato, Dreyfus bem observa o escape de Heidegger em não querer incluir a espacialidade corporal em suas investigações. Entretanto, a estrutura da analítica existencial impõe nexos que evitam qualquer incoerência ontológica mas que parece colidir com o espaço manual que se rebela à temporalidade. Vejamos esta citação de Heidegger: *O direcionamento pela direita e esquerda baseia-se no direcionamento essencial da pre-sença que por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo*<sup>212</sup>. Ora, direita e esquerda pressupõe um corpo, mas Heidegger fala do direcionamento essencial do *Dasein* que sabemos, é destituído de corpo (a corporalidade é interditada pela estrutura do manual intramundano). Sem corpo não é possível se situar no mundo e, daí, como ter um direcionamento e, também, um distanciamento, consequentemente, não poderia advir a espacialidade do ser-no-mundo. Espacialidade esta que é determinada pelo direcionamento e distanciamento, segundo o argumento central do §23 que fala sobre a espacialidade o ser-no-mundo.

<sup>209</sup> Cf Idem, p. 5.

<sup>210</sup> Cf. (ST, I, 157) [SZ, 108]: *É deste direcionamento que nascem as direções fixas de direita e esquerda. Da mesma forma que seus os seus distanciamentos, a pré-sença também traz permanentemente consigo as direções esquerda-direita, em cima embaixo. A espacialização da presença em sua “corporeidade”, a qual abriga em si uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direções.*

<sup>211</sup> Cf. DREYFUS, 1994, p. 137.

<sup>212</sup> Cf. (ST, I, 159) [SZ, 109-110].

### 5.3.2 Espacialidade e temporalidade: co-originariedade

A tese da espacialidade, por garantir o primado da temporalidade como regra de unidade, interdita a espacialidade como participante do fundamento originário do existir humano. Em outras palavras, *a tese da espacialidade nega a co-originariedade da espacialidade*. Se a espacialidade é reduzida à temporalidade, pois nela se funda, ocorre na tese da espacialidade, o princípio fundacional. Vamos, então, esclarecer os seguintes conceitos: co-originariedade e princípio fundacional.

Igualdade originária diz-se de uma relação em que os fenômenos são *igualmente originários do ponto de vista existencial*<sup>213</sup>, igualmente originais, equiprimordiais, co-originários, em que nenhum deles é derivado ou baseado no outro. Deve ficar claro que nenhum funda o outro. Para Heidegger, desde que nós somos mutuamente interdependentes com os outros e coisas com as quais nós interagimos, *Dasein* e “mundo” são constituintes co-originários de ser-no-mundo<sup>214</sup>. Por outro lado, entende-se por relação fundacional aquela em que funda a outra ou dependa da outra no sentido hierárquico, sendo também uma a condição da outra no sentido de dependência. A proposição *a temporalidade funda a espacialidade* indica uma relação fundacional da temporalidade sobre a espacialidade. Se a espacialidade, pela relação fundacional, é dependente da temporalidade, logo, ela não pode emergir em nível de igualdade com a temporalidade.

Isso exposto, cabe perguntar o que se pode dizer sobre a tese da espacialidade relativo ao problema da interdição? Similarmente ao corpo que é interditado pela estrutura do mundo em *Ser e tempo*, a espacialidade também é interditada como fenômeno originário da constituição humana.

---

<sup>213</sup> Cf. (ST, I, 185) [SZ, 131]: Todavia, a impossibilidade de se derivar o que é originário não exclui uma variedade multiforme de características ontológicas constitutivas. Quando elas se mostram, são igualmente originárias do ponto de vista existencial. O fenômeno da igualdade originária dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia, na medida em que ela pretende, por métodos desabridos, comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de uma “base primordial” única e simples.

<sup>214</sup> Cf. ARISAKA, 1996, p. 36.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heidegger, ao falar do espaço na conferência *Tempo e ser*, publicada trinta e cinco anos após *Ser e tempo*, faz duas declarações. A primeira afirma que reduzir a espacialidade da existência humana à temporalidade é insustentável. De fato, a análise acima sobre a tese da espacialidade revelou que o projeto de uma ontologia fundamental, tendo a temporalidade como forma estrutural da existência humana, segundo expressão de Bollnow, teria de ser repensado. A espacialidade, contrariamente ao que defende a tese da espacialidade com seus argumentos ontológicos, não derivaria da temporalidade. Seus argumentos se mostraram inconsistentes para aceitar a espacialidade como modo de temporalização, ou seja, aceitar o nexo fundacional em que a temporalidade funda a espacialidade.

A segunda declaração recomenda que o espaço deva ser pensado a partir do que é específico do lugar suficientemente pensado. Mesmo reconhecendo a insustentável tese da espacialidade, revelando o abandono do projeto da ontologia fundamental, Heidegger aponta para o específico do lugar, mostrando a validade da hermenêutica do espaço. Na interpretação do espaço, empreendida no § 22 (a espacialidade do manual intramundano), ele mostra que o encontro de lugares no âmbito de uma visão de conjunto se chama região. A região indica não apenas posição no espaço, mas também direção, proximidade e funcionalidade. Tudo isso, indica um todo referenciado e com um contexto de sentido. Se ligarmos essa concepção contida em *Ser e tempo* com o texto tardio *Construir, habitar, pensar* em que afirma que os espaços recebem sua essência dos lugares, é possível reconhecer que Heidegger não abandonou a hermenêutica do espaço. Sem dúvida, os conceitos de lugar, região, distanciamento, direcionamento, bem como temporalidade e espacialidade no acoplamento originário como fusão de significância – fortes conteúdos de *Ser e tempo* no que concerne ao problema do espaço - ainda hoje permanecem válidos. É isso que nos mostra Heidegger, em suas análises empreendidas do citado texto, e cujo fragmento abaixo serve de ilustração:

*A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna.*

*O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter.*

Os espaços são apreendidos em um encontro de sentido e só há espaço de significância porque o *Dasein* humano é espacial. Os espaços conhecidos a partir das relações espaciais dos objetos referenciados a seus aspectos dimensionais, estão longe de expressar o amplo espectro da nossa experiência do espaço. Os espaços resultantes da mensuração tridimensional, advindo da descoberta do espaço puramente abstrato, carecem de uma visão de conjunto e anula as regiões do mundo circundante. Fixados apenas no que é medido, o espaço puramente abstrato desconhece o espaço como região do ente, reduzindo-o à pura quantificação dimensional. Distinto do espaço de significância, ele é contínuo, isótopo, infinito e não mundano. Fica privado de seu caráter conjuntural e transforma-se em um mundo de coisas extensas, soltas e avulsas.

Espacialidade e temporalidade parecem ser co-originárias, isto é, tanto um como outro participam da constituição da existência humana sem nexo de dependência. Apesar de Heidegger defender na interpretação ontológico-existencial que a temporalidade é anterior a espacialidade, sua interpretação do tempo do mundo, em sua possibilidade de datação, sugere uma co-originariedade: o tempo do mundo está sempre referenciado a um lugar do *Dasein*.

A tese da espacialidade, ao derivar a espacialidade da temporalidade, revela problemas que dizem respeito à fragmentação do espaço em lugares e ao modo de ser do espaço que, por não possuir nenhum dos três modos de ser, incluindo o do *Dasein*, acarretaria a irreduzibilidade da espacialidade à temporalidade. A tese também revela problemas de interdição no que se referem à questão do corpo. O *Dasein* por ser desprovido de corporeidade, um existencial, seria privado de direcionamento e assim, sem essa característica constitutiva, não haveria espacialidade do *Dasein*. O *Dasein* em *Ser e tempo* parece ser desprovido de corpo, de sexualidade, visto não existir corpo assexuado. Ao que parece, o *Dasein*, este ente que nós somos, este ente que eu sou, teria como constituição essencial do seu existir a temporalidade, a espacialidade e, também, a sexualidade ou corporalidade, vale dizer, *temporalidade, corporalidade e espacialidade* constituiriam o fundamento da existência humana. Por fim, a tese interdita a espacialidade de participar originariamente da constituição fundamental do existir humano.

## REFERÊNCIAS

- ARISAKA, Yoko. On Heidegger's theory of space: a critic of Dreyfus. **Inquiry**, [S. l.], v. 38, n. 4, p. 455-467, Dec. 1995.
- \_\_\_\_\_. Spatiality, temporality and the problem of fundation in being and time. **Philosophy Today**, Chicago, v. 40, n. 1, p. 36-46, Spring 1996.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias das existências**: de Kierkegaard a Heidegger. Tradução e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. **Hombre y espacio (Mens chund Raum)**. Tradução de Jaime López de Asiaín y Martín. Barcelona: Editorial Laboe, 1969.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão Técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU: EDUSP, 1973.
- CROSBY, Alfred W. **A mensuração da realidade**: a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**: meditações: objeções e respostas: as paixões da alma: cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DREYFUS, Hubert L. **Being in the world**: a commentary on Heidegger's being and time, division I. Cambridge: A Bradford Book, 1994.
- FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. **Reason in the age of science**. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge: MIT, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento (Vom Wessenden Grundes-1949)**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988b.
- \_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996d.
- \_\_\_\_\_. **Ensaios e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001b.

- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica (Einführung in die Metaphysik-1953).** Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie-1928-29).** Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Catedra, 1999b.
- \_\_\_\_\_. **Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik-1951).** Traducción de GredIbscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996b.
- \_\_\_\_\_. **O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit-1924).** Tradução e apresentação de Marco Aurélio. São Paulo: Departamento de Filosofia de USP, 1997. (Cadernos de Tradução, n. 2).
- \_\_\_\_\_. **Ontología: hermenêutica de la facticidad (Ontologie: hermeneutik der faktizität-1923).** Versión de Jaime Aspinza. Madrid: Alianza Editorial, 1999a.
- \_\_\_\_\_. **Qué significa pensar? (Was heisst denken? 1951-1952).** Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- \_\_\_\_\_. **Sein und Zeit (1927).** 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Seminário de Zollikon (Zollikon Seminar).** Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001a.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo (Sein und Zeit-1927).** Tradução de Márcia de Sá Cavalcante e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1993. Parte I.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989. Parte II.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a essência da verdade (Vom Wessen der Wahrheit-1943).** Tradução Ermílido Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996a.
- \_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo (Über den Humanismus-1947).** Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e ser (Zeit und Sein-1962).** Tradução e notas de Ermílido Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996c.
- \_\_\_\_\_. **The basic problems of phenomenology (Die Grundprobleme der Phänomenologie-1927).** Translation, introduction and lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1988a.
- \_\_\_\_\_. **The metaphysical foundation of logic (Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz-1978).** Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- INWOOD, M. D. **Dicionário Heidegger.** Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

JAMMER, Max. **Concepts of space**: the history of theories of space in physics. Cambridge: Havard University Press, 1954.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Correspondência com Clark**. In: NEWTON, I.; LEIBNIZ, I. **Textos diversos**. Traduções de Carlos Lopes de Mattos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 169-232. (Os Pensadores).

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. São Paulo: EDUC, 1995.

\_\_\_\_\_. O ponto cego do olhar fenomenológico. In: ABRANCHES, Antônio (Org.). **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, 1996. p. 127-149. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC).

MACDOWEL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar em ‘Sein und Zeit’. São Paulo: Loyola, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINKOWSKI, H. Espaço e tempo. In: LORENTZ, H. A.; EINSTEIN, A.; MINKOWSKY, H. **O princípio da relatividade**. Prefácio de Manoel dos Reis. Tradução de Mário José Saraiva. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 93-104.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Entre o mesmo e o outro**: a reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Lévinas. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

PÖGGELLER, Otto. **Filosofía y política en Heidegger**. Traducción de Juan de la Colina. Barcelona: Alfa, 1984.

REIS, Róbson Ramos dos. Matemática e ontologia no primeiro Heidegger: com o que sonha a nossa geometria. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar F. de (Org.). **Fenomenologia hoje II**: significado e linguagem. Porto Alegre: EDIPRC, 2002. p. 383-405.

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

SALMON, Wesley C. **Lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Rio de Janeiro: Prentice-Hall do Brasil, 1993.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. São Paulo: EPU: EDUSP, 1977. v. 1.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo: Duas Cidades. 1973.

\_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Porto Alegre: Ética Impressora, 1967. 2 v.

\_\_\_\_\_. O incontornável como inacessível: a diferença ontológica numa carta inédita de Heidegger. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar F. de (Org.).

**Fenomenologia hoje**: existência, ser e sentido no limiar do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 415-427.

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

\_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.