

Do Espaço

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Lúgia Teresa Saramago Pádua

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Do Espaço

Uma interpretação fenomenológico-existencial
a partir de ser e tempo, de Heidegger

Maria Lucivane de Oliveira Morais



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MORAIS, Maria Lucivane de Oliveira

Do Espaço: uma interpretação fenomenológico-existencial a partir de 'Ser e Tempo', de Heidegger [recurso eletrônico] / Maria Lucivane de Oliveira Morais -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

127 p.

ISBN - 978-85-5696-520-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Fenomenologia; 2. Martin Heidegger; 3. Ontologia Fundamental; 4. Espaço; I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva. II. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedicatória

Trabalho dedicado às minhas filhas, Ana e Iasmim por trazerem sentido à minha existência.

Ao meu esposo, Luiz Marcel, pelo amor, dedicação e comprometimento. Por me ensinar a ter paciência e a ser uma mãe melhor.

Aos meus enteados, Pedro e Milena, a quem amo e acompanhei parte de seu crescimento.

Aos meus sogros Ines e Romão, por terem sido minha base todos esses anos, aceitando a mim e a meninas como parte da família.

A minha mãe, Albertina, pelo amor, cuidado, orientação e por acreditar em meu potencial.

A minha tia, Erica, uma das mulheres que mais admiro na vida, que sempre foi minha referência, acreditou em mim e contribuiu imensamente para a construção do meu caráter.

A Congregação das Irmãs Nossa Senhora do Calvário, cuja casa localizada em Campinas/SP, passei inúmeras férias. A possibilidade de conviver com essas mulheres maravilhosas que doam suas vidas ao cuidado do próximo e a seguir os mandamentos de Deus me permitiu a apropriação de ensinamentos valiosos para minha formação moral no decorrer de minha infância e adolescência e, que certamente, serão lembrados por toda a minha existência.

Aos meus alunos, por me inspirarem a ser uma professora cada vez melhor, àqueles que já foram deixando marcas em minha vida e aqueles com os quais tenho a oportunidade de partilhar parte daquilo que conheço.

A todos que cujas vidas se misturam à minha.

Agradecimentos

Agradeço ao professor Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, por sua seriedade, por seu profissionalismo, por seus conhecimentos sempre disponibilizados em suas orientações competentes, estes sem as quais jamais teria realizado o sonho fazer um mestrado, escrever textos de filosofia e prosseguir estudando. Também por me guiar nas veredas do pensamento de Heidegger e da fenomenologia em geral, saber que subsidiou minhas investigações sobre um tema que há muito me intriga: *o espaço*. Enfim, por todo o investimento e motivação imprescindíveis ao meu aprendizado e superação, estes que se expressam num lema levarei por toda minha vida: “Trabalha e não duvida!”

Sou grata aos diletos professores Libanio Cardoso Neto e Lígia Teresa Saramago Pádua pela solicitude ao terem aceitado participar das bancas avaliadoras (qualificação e defesa) desta obra e pelas considerações certamente relevantes durante o exame final.

Registro um agradecimento cordial ao professor Libanio Cardoso Neto, docente exemplar, sempre comprometido com o interesse dos discentes, paciente, inspirador e cujo seu método socrático contribuiu de forma imensurável em minha formação e aproximação da Filosofia.

Um agradecimento repleto de admiração segue para a professora Lígia Teresa Saramago Pádua, cujo livro *A topologia do ser* desvelou novos horizontes para minha pesquisa, dando direcionamentos ótimos para a minha compreensão da espacialidade em Heidegger.

Ao professor Claudinei Silva que integrou minha banca de qualificação, dedicando parte de seu tempo à leitura do início de minha pesquisa, mostrando-me importantes caminhos para sua conclusão.

“Como é o lugar
quando ninguém passa por ele?
Existem as coisas
sem ser vistas?
[...]
Existe, existe o mundo
apenas pelo olhar
que o cria e lhe confere
espacialidade?”

(*A suposta existência*, Carlos Drummond de Andrade)

Sumário

Introdução	15
1.....	21
A fenomenologia enquanto atitude investigativa	
1.1 A fenomenologia de Heidegger uma caracterização	25
1.2 A retomada da questão do ser e a destruição da história da ontologia.....	30
1.3 A analítica existencial de <i>Ser e tempo</i> (§9-10).....	37
1.3.1 Ser-aí como ser de compreensão.....	42
1.3.2 Ser-aí como ser-no-mundo.....	46
1.3.3 Mundanidade do mundo.....	62
1.3.4 Mundo em seu caráter derivado	67
2	71
O espaço existencialmente pensado pela fenomenologia de <i>Ser e tempo</i>	
2.1 Considerações circunstanciais acerca de uma compreensão derivada de espaço	72
2.1.1 Uma ontologia regional do espaço por meio de algumas notas históricas.....	73
2.1.2 A Geografia enquanto “ciência objetiva do espaço”: um esboço de gênese e desenvolvimento	77
2.1.3. Da compreensão cartesiana de espaço	93
2.2. A espacialidade e o espaço a luz da existencialidade do ser-no-mundo....	98
2.2.1. Sobre região, lugar e dis-tanciamento.....	103
2.2.2. Espacialidade e espaço.....	112
Considerações finais	117
Referências	123

Introdução

O tema dessa dissertação é o espaço tal como pensado pela fenomenologia existencial de Martin Heidegger (1889-1976). No conjunto da obra do filósofo, vemos esse tratado especialmente em *Ser e tempo* (1927). Com a abordagem fenomenológica que o pensador faz desse, ele nos permite compreender o espaço como o *campo de jogo do ser-no-mundo*. É o que se vê na referida obra e ali, mais pontualmente em seu §22, sendo encontrados elementos que facultam a crítica às concepções tradicionais de espaço e subsídios para fundamentar sua compreensão em bases fenomenológico-existenciais.

Situando preliminarmente nosso tema, a presente pesquisa coloca e se empenhará em responder o seguinte problema: *Como a fenomenologia existencial heideggeriana contribui para pensar o espaço?* Para nos havermos com esta questão-problema, julgamos poder sustentar a hipótese de que Heidegger, com sua fenomenologia existencial, torna possível pensar o espaço (*Raum*) como um *fenômeno*, como uma *experiência vivencial/existencial de espaço*. Entendemos que isso constitui uma compreensão mais radical do mencionado conceito, compreensão esta cuja influência acaba por constituir refinamento inclusive frente aos modos de compreender e abordar o espaço objetivamente (= ôntico), por exemplo, em meio às ditas ontologias regionais e ciências empíricas.

Com vistas ao apresentado até aqui, nosso objetivo geral pode ser declarado como o que almeja *analisar como a filosofia de Martin Heidegger traz real contributo ao pensamento concernente ao espaço*. A relevância do tema da pesquisa aqui desenvolvido fica patente no fato de evidenciar como a filosofia de Heidegger torna possível pensar

o espaço de modo mais originário do que as ciências empíricas que se fundam na interpretação físico-descritiva e utilitária geralmente recorrente a ontologias regionais e ciências como a Geografia. Acrescente-se a isso também o fato de que, embora *Ser e tempo* (obra que torna possível este incremento à compreensão de espaço) tenha sido publicada em 1927, ainda são proporcionalmente poucas as discussões sobre a temática tal como proposta num trabalho como o presente. Portanto, o tema aqui escolhido e seu respectivo enfoque são dignos de atenção, dado ao fato de que inúmeros autores sustentam que o espaço é determinante dos diferentes modos de vida, cultura, uso e ocupação – incorrendo numa posição francamente utilitarista e determinista¹. Por outro lado, atualmente, poucos estudiosos destoam ao considerar o espaço como experiência constitutiva da existência humana (o que já conta com sua situação de ser-aí = *Dasein*). Além disso, nossa pesquisa se justifica em seu propósito por ser presumidamente útil aos teóricos mais contemporâneos da Geografia, ao contribuir com a fundamentação de suas análises sobre o espaço geográfico à luz do paradigma fenomenológico (em parte, fornecido por Heidegger).

Justificada a opção pelo tema, defendemos também a escolha da filosofia de Heidegger para apoiar nossa pesquisa, essa decorre do fato de este filósofo ter dedicado parte considerável de sua vida filosófica na busca pelo *sentido do ser* (tema que acabou sendo esquecido pela tradição) e, para tanto, necessitou tomar como tarefa preliminar, entre outros existenciais, a “espacialidade” (*Räumlichkeit*) do ser-aí, como experiência fenomenológico-existencial do espaço.

Em meio às investigações especificamente pautadas em seu tema de estudo, o filósofo se viu instado a abordar a compreensão

1 O determinismo geográfico ou ambiental é uma corrente do pensamento geográfico fundada por Friedrich Ratzel (1844-1904) que sofreu profundas influências de Charles Darwin. Defende a compreensão de que a história das diferentes nações pode ser analisada por meio de sua interação com o meio ambiente. Há uma relação entre causa e efeito na qual o homem é produto do meio; por isso, as condições naturais determinam o modo como ele vive, sua cultura, saberes, técnicas, etc., consolidando-se, portanto, uma relação de submissão do homem em relação à natureza.

derivada (= ôntica) do espaço tal como é feita pelas ontologias regionais que, mesmo aprofundando-o, em acordo com seus objetivos, ainda interpretam este (o espaço) como um ente dado (ou como “objeto” nos domínios metodológicos de seus modos de investigar). Em contrapartida, para Heidegger, o espaço é momento constitutivo do ser-aí. Isso leva o filósofo a utilizar o termo espacialidade no sentido de perceber que o ser-aí existe, experimenta fenomenalmente o espaço, vivencia a possibilidade de poder-ser, se abre para múltiplas possibilidades ao existir, ou seja, se “espacializa”. Como podemos vislumbrar desde aqui, o estudo do espaço, pela via da fenomenologia, possibilita ganhos significativos acerca de tal conceito como comumente concebido de um ponto de vista estritamente ôntico.

Por meio de um linguajar próprio à fenomenologia, Heidegger nos abre uma nova conceptualidade e também uma terminologia específica para tratar do todo estrutural do ser-aí (= existencialidade). Afinal, para discutir uma ontologia fundamental, Heidegger vê-se obrigado a utilizar termos que não podem ser idênticos aos empregados pela tradição. Surgem, nesse contexto, definições que apontam para: o “ser-aí”, o “ser-em”, o “ser-no-mundo” e a “espacialidade”, entre outros existenciais que estabelecem um jogo de conceitos fenomenológicos capazes de descrever o fato de as definições pré-existentes serem insuficientes para tematizar fenomenalmente o espaço e o próprio sentido da existência.²

O desenvolvimento dessa pesquisa, atida estritamente ao espaço, apoia-se primordialmente na obra *Ser e tempo* (1927) de Heidegger, mais especificamente aos contextos dos seus §22-24, que discorrem sobre a temática da *espacialidade do ser-no-mundo*. Isso, contudo, não significa que abdicamos tratar de outras obras do filósofo resultantes de diversas fases de seu pensamento (se aqui comparecerem, estas desempenharão papel coadjuvante). Uma vez

² A caracterização dessas noções existenciais não caberia no terreno provisório da presente introdução. Reserva-se para o corpo dos capítulos uma apresentação adequada de tais conceitos fenomenológicos.

tendo apresentado as linhas diretrizes da pesquisa e o conjunto geral de suas visadas, abordagens e conceitos fundamentais, podemos apresentar, de maneira programática, a divisão em capítulos correspondentes aos passos de desenvolvimento de nosso trabalho.

O *Capítulo I* de nossa obra possui papel preparatório da temática do espaço (tal como este constará no *Capítulo II*). Nesse primeiro tópico, portanto, pretendemos apresentar a fenomenologia como um método de conhecimento e o modo com que esta nos coloca diante de uma compreensão reapropriada de espaço. Assim, concentrando-nos na fenomenologia de Heidegger, buscaremos mostrar como tal modo de pensar se encontra atavicamente ligado ao projeto de re colocação da pergunta pelo ser, ou melhor, pelo *sentido do ser*. Em face disso, indicaremos o quanto tal projeto – central na obra do pensador alemão – se perfaz por meio de pelo menos dois subprojetos intrínsecos ao mencionado, são eles: a *destruição da história da ontologia* e a *analítica existencial*.

Como veremos, enquanto o primeiro “aplana” o terreno para que a investigação não reincorra nas compreensões sedimentadas de *ser (sein)* estabelecidas no seio da tradição, o segundo subprojeto analisará e descreverá o ente que não apenas compreende ser, quanto se vê num horizonte existencial de compreensão desde o qual o espaço pode se lhe apresentar como vivência (*Erlebnis*), ou ainda, como experiência existencial. No esforço de caracterização do *ser-aí (Dasein)*, ente na pauta de uma analítica da existência, estruturas existenciais como o “ser-no-mundo”, o “ser-em”, o “ser-junto”, a “mundanidade” serão introduzidas como subsídios necessários para, adiante, introduzirmos o conceito fenomenológico de “espacialidade” que receberá atenção pontual em nosso segundo capítulo.

No *Capítulo II*, busca-se compreender como o *espaço* é tratado à luz da fenomenologia existencial de Heidegger. Antes disso, entretanto, planejamos realizar uma reconstrução histórica do conceito de espaço. Esse fenômeno tem sido objetivamente tratado pelas ontologias regionais e pelas ciências por séculos, essa

breve ambientação, portanto, será necessária para podermos introduzir, à guisa de contraste a compreensão do espaço fenomenalmente pensado pela filosofia de *Ser e tempo*, obra que resguarda a possibilidade de repensar o espaço tal como este é fenomenalmente vivenciado pelo ser-aí. Os tópicos finais deste capítulo, após esta requerida preparação, serão os que mais propriamente trarão o tema da espacialidade como a experiência fenomenológico-existencial do espaço.

Dentre os resultados que julgamos poder obter, é possível sustentar, na forma de uma hipótese de pesquisa, que *espaço* e *ser-aí* (este compreendido como a experiência paradigmática do humano) *não são dois entes distintos* como seriam considerados por uma ciência empírica, porque o ser-aí é o próprio mundo espacial e, o mundo é espacial apenas porque o ser-aí também o é. Explicar o espaço apenas por meio de determinações, limitado por fronteiras, construído e reconstruído pela técnica e pelo capital, seria insuficiente diante da dimensão ocupada na existência do ser-aí, em face da realização de seu projeto existencial e do sentido que estabelece para ele.

Como pretendemos indicar, pela via fenomenológico-existencial, o espaço é compreendido como um elemento ontológico constitutivo do ser-aí que é fenomenalmente vivenciado em face aos sentidos constitutivos de sua existência. Destarte, suas ações não seriam independentes do mundo fático e do agir do ser-no-mundo que é marcado por uma espacialidade originária. Desse modo, mantém-se permanentemente lançado para fora de si, ao mesmo tempo em que, se funda na temporalidade que o torna existencialmente possível e permeia seu agir.

Introduzidos esses marcos preliminares, partamos então aos tópicos de desenvolvimento temático de nossa dissertação, a iniciar por aquele que nos instrui a respeito do método e da atitude fenomenológica de Heidegger.

A fenomenologia enquanto atitude investigativa

Uma pesquisa que parte de um tema e de um problema que se formulam apoiados em uma investigação como a de Heidegger (esta profundamente marcada pela ideia de fenomenologia) não pode se furtar a apresentar, nem que seja de modo breve, que ideia é esta e como a mesma (a ideia de fenomenologia) serve, tanto lá como aqui, ao propósito de pensar o fenômeno do *espaço*. Assim, nossa breve caracterização biográfica preliminar, começa registrando que o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) foi professor da Universidade de Freiburg, sendo um dos berços da pesquisa fenomenológica alemã.

As obras de Heidegger, embora escritas com propósito deliberadamente filosófico, acabam trazendo, por sua abrangência e radicalidade, contributos a áreas paralelas à filosofia, ou mesmo a áreas afins, como as ciências humanas e sociais; seria o caso da Psicologia, da Educação e, como desejamos mostrar, da Geografia. Heidegger também se destaca por suas interpretações refinadas de capítulos importantes da história da filosofia, é o que se vê em seus escritos sobre a filosofia grega, principalmente Aristóteles; sobre o pensamento medieval, Boaventura, Claraval, Duns Scot e dos principais filósofos da modernidade (Descartes e Kant) à luz da fenomenologia. Caso não bastasse isso, observa-se que a filosofia de Heidegger tem, na atualidade, grande adesão, esta em muito explicada pela recepção tardia de seus inéditos, que, aos poucos, ainda vão sendo trazidos a público.

Este importante pensador do século XX foi um filósofo de um “tempo indigente”, período de mutação contínua, carente de marcos que durante séculos orientaram o pensamento e os comportamentos do homem contemporâneo. A consideração atenta de sua fenomenologia, desse modo, nos permite compreender mais do que teorias filosóficas, torna compreensível nossa própria existência, permeada pelo passado, presente e futuro ao ser considerada a dimensão existencial que nos conduz para além do singular (CASANOVA, 2017).

Com respeito a este percurso, afirma Stein (2014):

[...] Heidegger se levanta contra a ontologia, como filósofo transcendental contra Kant e os neokantianos, como fenomenólogo, contra a fenomenologia, e como “antropólogo” contra a antropologia. Mas esta atitude de Heidegger não representa uma compulsão à originalidade. Sua crítica é sistematicamente introduzida, desenvolvida e fundamentada. (p. 12).

Essa conduta contestadora que marca o modo como Heidegger faz sua interpretação, gerou e ainda gera inúmeras críticas a *Ser e tempo*; entretanto, é inegável que ele consegue promover uma revisão de toda a tradição da metafísica desde Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel, por meio de sua *hermenêutica da facticidade*¹ e sua analítica existencial, ambos subprojetos que viabilizam o projeto mais amplo de uma *ontologia fundamental*. (RICHARDSON, 2007).

¹ O termo hermenêutica nos faz pensar que todo questionar é uma procura, e esta procura aponta para conhecimentos prévios, portanto, espera-se que haja uma pré-concepção sobre a temática. Observamos na escrita de Heidegger a presença do círculo hermenêutico. Ele parte da pré-suposição de que nunca temos uma compreensão plena de algo que vai até à compreensão. Ele ainda procura descrever o fenômeno da forma como se mostra, num âmbito radicalmente ontológico. Não compactua com qualquer tipo de teorização que permita uma definição da coisa levando a um conjunto de pré-conceitos ou teorias, com estruturas lógicas encadeadas, com justificativas teóricas e empíricas. O método de Heidegger é descritivo até o fim e não teorizante. A Hermenêutica permite pensar a essência do ser a partir de análises ontológicas, partindo de pré-concepções para chegar a uma compreensão plena da problematização em face à tradição do pensamento.

Entre as influências recebidas por Heidegger para cunhar sua fenomenologia existencial, cita-se: Kierkegaard, Brentano, Dilthey e Husserl. Estes lhe permitiram fundir a historicidade com a transcendentalidade fenomenológica, ultrapassando as “[...] teorias de alienação, das teorias da representação e da consciência, para além da armadilha da relação sujeito-objeto na questão da ontologia e na questão do conhecimento” (STEIN, 2014, p.16). Com vistas a isso, Heidegger compreendia o ato de filosofar como um retorno constante às determinações primordiais do pensamento que acabaram sendo obscurecidas pela tradição e que precisavam ser liberadas. É por isso que em um trabalho como o nosso, que se ocupa da noção de espaço, Heidegger acaba sendo um autor tão crucial para apreendermos a determinação mais originária de tal experiência.

Nosso filósofo pensou de modo a viabilizar uma consideração do processo histórico como elemento constituinte da existência do ser-aí. Assim, orientado pela evidência aristotélica de que os entes se dizem de muitos modos (justamente por possuírem variadas significações, mas que o ser se conserva uno sem se perder nessa variedade), Heidegger se lança à pergunta pelo sentido do ser.

Sabemos que a fenomenologia é um método e uma filosofia elaborada por Edmund Husserl,² ideia estabelecida e aperfeiçoada em obras como *Investigações Lógicas* (1900) e *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913). Com estas, de maneira sucinta, Husserl almeja a criação de uma “ciência rigorosa” capaz de individuar o que um objeto é, em seu conteúdo essencial, por meio da redução fenomenológica que coloca “entre parênteses” seus dados concretos e acidentais. (INWOOD, 2004).

Heidegger, ao se apropriar da fenomenologia na matriz husserliana, lhe deu novos direcionamentos à fenomenologia. Para

² Para Husserl “[...] o sentido do ser e o significado dos entes não poderiam se realizar a partir das experiências de fato do humano” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 58).

este, a fenomenologia, conforme indica no tópico *O conceito preliminar de fenomenologia*, constitui um método de investigação que pretende aprofundar o ser em seu sentido, ou seja, indica o manifestar, o vir à luz de o próprio ser tematizado³. Assim, a fenomenologia não busca o que pode se tornar evidente para a subjetividade, mas aquilo que tende a permanecer velado ou que se mostra e logo volta se encobrir. Segundo o filósofo (2013):

Diferentes são os possíveis modos de encobrimento dos fenômenos. Um fenômeno pode manter-se encoberto por nunca ter sido descoberto. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar obstruído. Isso significa: antes tinha sido descoberto, mas depois, voltou a encobrir-se. Esse encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto “ser”. Este encobrimento na forma de “distorção” é o mais frequente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. (p.76).

A fenomenologia atuará sobre o sentido de velamento ou obstrução, ou ainda na distorção promovida pelo encobrimento dos fenômenos, sendo o *ponto de partida* das análises, o acesso aos fenômenos e a *passagem* pelos encobrimentos vigentes com uma segurança metódica particular. O interesse da fenomenologia não abrange, portanto, “[...] os objetos, mas para a *maneira* como se fazem ‘ver’, como aparecem diante da consciência de um sujeito: o fenômeno não é empírico, mas uma idealidade lógica, nada mais havendo para além destes” (SARAMAGO, 2008, p. 39). Aquilo que permanece velado de diferentes modos é justamente o que dá sentido e fundamenta o que se mostra diretamente. Assim, aquilo

³ Por método, não devemos entender um conjunto de procedimentos seguidos de forma instrumental que torna possível alcançar um determinado conhecimento, nem que ele é um artifício técnico. Ao contrário, será a via que permitirá tornar acessível o fenômeno de interesse da investigação conduzida pela filosofia em direção ao ser enquanto tal.

“[...] que pode se manifestar nos fenômenos, e que deles depende para esse seu manifestar-se, é o ser dos entes, ao nada é anterior e cuja tendência ao encobrimento é registrada como um traço essencial” (SARAMAGO, 2008, p. 39).

Por meios dessas passagens textuais, percebe-se que a fenomenologia não tem em vista aquilo que é evidente para a subjetividade, mas aquilo que tende a permanecer velado ou que se mostra e logo volta a encobrir-se, ou seja, o *sentido do ser* que precisa ser liberado dos encobrimentos construídos ao longo da história. Como o ser dos entes possui uma tendência natural para se encobrir, cabe à fenomenologia promover sua investigação, liberando-o de suas obstruções, deixando o ser do ente acessível para poder ser reinterpretado. Orientada pelo ente, a fenomenologia, tem acesso ao ser que não se manifesta imediatamente. Em *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe a elaborar uma ontologia fundamental, ou seja, o questionamento explícito pelo *sentido do ser*, tendo em vista seu horizonte compreensivo - o “aí” de seu mundo.

Indicada a fenomenologia (como uma possibilidade aberta à investigação filosófica para considerar as coisas em termos diversos dos esquematismos metafísicos, justamente por ter em vista a dinâmica do manifestar dos fenômenos, chave que nos licita as tão almeçadas “coisas elas mesmas”), podemos agora partir a uma especificação desta apresentação ainda geral. Isso é o que ocorre por meio de uma exposição, ainda que despretensiosa, da compreensão que Heidegger faz de fenomenologia. É isso que teremos no próximo tópico.

1.1 A fenomenologia de Heidegger uma caracterização

O tópico acima anuncia como a fenomenologia é fator que torna possível a Heidegger empreender seu projeto filosófico de re colocação da pergunta pelo ser, na chave do questionamento por seu sentido. Essas considerações, no entanto, ainda constituem um

ambiente geral que pode ser especificado com a detenção aos passos que o próprio Heidegger dá ao apresentar, ele mesmo, sua compreensão de filosofia e o modo com que ela serve também ao projeto de sua analítica existencial, análise fenomenológica do ser-*aí*. Isso é o que se obtém quando entre os parágrafos §1-8, temos o autor precisando sua compreensão de fenomenologia.

De acordo com o próprio Heidegger (2013):

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão “as coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas” ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e, que ademais, exprime o princípio de todo o conhecimento científico. [...] O termo tem dois componentes: fenômeno e lógos [...]. A fenomenologia seria uma *ciência dos fenômenos*. (p.57).

Por meio da citação, temos que a fenomenologia nos fornece olhos de ver o fenômeno tal como ele realmente é, liberando-o de seus encobrimentos, para que o ser do ente se torne acessível, podendo ser reinterpretado. Nesse sentido, a intencionalidade que lhe é constitutiva assume a “[...] direção para o ser compreendido, isto é, para o ser pré-descoberto, de que a consciência é o ponto de abertura”. (NUNES, 2010, p. 11). Assim, quando a fenomenologia vai ao fenômeno o descreve com o intuito de liberá-lo das interferências que obstruem seu modo mais fundamental de ser, uma vez que, pode estar encoberto por nunca ter sido *descoberto* ou por encontrar-se *obstruído*, isto é, foi descoberto, mas, depois, voltou a se encobrir de maneira total ou por meio de uma “distorção” (HEIDEGGER, 2013). A fenomenologia permite, portanto, com que nos orientemos segundo as indicações dos fenômenos; ela deixa transparecer o modo com o qual os entes são compreendidos como significativamente entes e, seus

comportamentos possíveis em certo horizonte de compreensão (VATTIMO, 1996).

A fenomenologia ou, por assim dizer, a “ciência dos fenômenos” subministra o ente para o qual o *ser dos entes*, seus sentidos, suas modificações e derivados se constituem como questão filosófica, sendo, portanto, “[...] via de acesso e o modo de comprovação” (HEIDEGGER, 2013, p. 75). Tal afirmação é decorrente do fato de que o ser é o fenômeno primário, que se manifesta primordialmente e, que, deve se fazer ver por meio da fenomenologia que se orienta pelo ente: ontologia. Por seu caráter ontológico-fundamental, o ser não se manifesta imediatamente, mas o ser é sempre *ser de um ente*. Heidegger, no decorrer de sua investigação, vai a um ente específico que lhe permitirá a indagação a respeito do sentido do ser. O ente indagado é o *ser-aí*. Para Heidegger (2013) *ser-aí*:

[...] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do ser-aí a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreender em seu ser, isto é, sendo. É próprio desse ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão de ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ser ela ontológica. (p. 48).

A compreensão das tarefas de sua investigação ontológica levou nosso filósofo a elaborar o que ele chamou de ontologia fundamental⁴, empreendimento filosófico no qual o ser-aí é compreendido como o único ente que possui o privilégio ôntico-ontológico. Para nosso pensador, o termo ontologia corresponde ao

⁴ Questionamento teórico explícito do sentido do ser [...] Isso, no entanto, não significa simplesmente sendo um ente, mas sendo no modo de compreensão do ser (HEIDEGGER, 2013a, p. 48).

questionamento pelo ser, enquanto fundamento de tudo que é. Deste modo, ontologia fundamental não deixa de ter em vista o ser que é o *âmbito* para o horizonte compreensivo dessa pergunta. Tratando, assim, de indicar a vida fática (= existência) como a “[...] designação para o caráter de ser de nosso próprio ser-aí em cada ocasião (fenômeno da ocasionalidade, cf. demorar-se, não ter pressa, ser- junto-a..., ser-aí), na medida em que ‘aí’, em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser”. (HEIDEGGER, 2013a, p.7). No entanto, grife-se, na referida investigação ontológica, aquilo pelo que se questiona é o ser; aquilo a que se interroga é um ente específico (o ser-aí) e aquilo que é perguntado é o sentido do ser, que é o “objeto” em foco na referida ontologia heideggeriana.

Ao existir em face de seu “aí”, o ser-aí vivencia um modo de compreensão de sua existência que já se dá a partir de si mesmo, não podendo ser contemplado como um objeto perante a um sujeito, visto que ambos se interpenetram num único e mesmo campo fenomenal. Desse modo, a vida fática apontada por Heidegger significa nossa própria existência, o ser-aí que somos, como o estar no ‘aí’.

Não apenas de uma fenomenologia voltada à existência, a construção dessa ontologia fundamental depende também e fundamentalmente da hermenêutica, pois apenas ao considerar a vida fática é que se torna possível definir o ser-aí como um permanente “[...] *tomar consciência de si a partir de si mesmo, um compreender-se como possibilidade* que se torna consciente de seu ser possibilidade num processo desencadeado no interior dos fenômenos” (SARAMAGO, 2008, p. 31). Por meio da hermenêutica da vida fática é possível descrever e analisar a facticidade que se encontra em uma imersão espaço-temporal percebendo-se a partir do meio e não de fora. (HEIDEGGER, 2013 a, p.15). Um esclarecimento acerca disso nos é dado por Heidegger (2013, p.78):

[...] O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o*

transcendens pura e simplesmente. A transcendência do ser do ser-aí é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade mais radical da individuação. Toda e qualquer abertura enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis.*

Nessa passagem o filósofo deixa evidente a interpretação do ser-aí como transcendência, pois a investigação que desenvolve volta-se para além de todo ente, de toda determinação do ente, é o *transcendens* pura e simplesmente. Com isso, a fenomenologia toma para si a tarefa de tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião, em seu caráter ontológico de ser-aí mesmo, compreendendo a existência e interpretando o *sentido do ser* faticamente. (NUNES, 2012). A isso Heidegger chamara de privilégio ou de “distinção” ontológica, este que se funda na possibilidade de compreender o *sentido do ser* e a si próprio na medida em que existe, ou seja, é o existente que somos. Para isso, toma como metodologia para sua descrição fenomenológica a interpretação, ou seja, a hermenêutica⁵ que desvendará o *sentido do ser* e as estruturas fundamentais do ser-aí, abrindo o horizonte de uma investigação ontológica.

A hermenêutica da facticidade (enquanto um projeto fenomenológico e hermenêutico de Heidegger) ao liberar o horizonte para que a vida fática interprete a si mesma, prenuncia o que Heidegger mais tarde chamará de existencialidade da existência já no seio da *analítica existencial* do ser-aí, programa filosófico no qual se encontra “[...] o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 79). A fenomenologia-hermenêutica é, portanto, o método de

⁵ Nos escritos de Heidegger é possível notarmos que a hermenêutica ultrapassa o âmbito tradicional do ato de interpretação de textos avançando sobre um novo domínio: o da própria existência possibilitando “[...] um ‘trazer à tona’; um ‘resgatar’ pela compreensão – e interpretação – de todo o processo de manifestação, ou do deixar manifestar-se do ser dos entes; era o ato mesmo de deixá-lo aparecer, iluminar-se” (SARAMAGO, 2008, p. 34).

investigação que emerge articulado com a hermenêutica que se dirige para o ser-aí que é compreendido e interpretado no âmbito de sua existência ou, em outras palavras: a hermenêutica permitirá a compreender o horizonte no qual os entes se mostram. Vemos, com isso, que o empreendimento de uma *ontologia fundamental* passa por uma *analítica existencial*, exame do ente (ser-aí) que compreende ser. A hermenêutica tornará acessível o próprio ser-aí em seu caráter de ser, possibilitando uma autocompreensão.

Se ficou patente que a fenomenologia é o método e a atitude que torna possível a nosso filósofo empreender a sua recolocação da pergunta pelo ser, na chave daquilo que compreendemos por ontologia fundamental, será preciso ainda indicar que a fenomenologia operante nessa ontologia não se faz em apenas um momento. Viabilizada por pelo menos três outros subprojetos, buscamos agora apresentar, em termos sumários, o programa heideggeriano de uma destruição da história da ontologia, como pré-requisito a repetição da pergunta pelo ser.

1.2 A retomada da questão do ser e a destruição da história da ontologia

Em seu ímpeto de reabilitar a questão do ser, Heidegger lembra que a ontologia tradicional, em seus trajetos, interpretou influentemente o *ser* como um ente simplesmente dado, com propriedades e atributos ônticos e, portanto, sujeito a definições. A compreensão do *ser* foi massificada, a ponto de este ser confundido com um ente, culminando em um erro metodológico.

No §1 nomeado como “*Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser*”, Heidegger anuncia os motivos que justificam retomar discussões que há muito se encontravam trivializadas, lançando o ser no esquecimento e tratando-o como uma questão qualquer. Acrescenta também que no “[...] solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser

como lhe sanciona a falta” (HEIDEGGER, 2013, p.37). As afirmações de que o ser é o conceito mais universal e indefinível culminaram na construção de preconceitos que contribuíram para dispensar qualquer discussão sobre a questão do *ser*. (HEIDEGGER, 2013).

Com isso, podemos situar em Aristóteles e Platão as primeiras discussões sobre o ser, que foram retomadas até a Lógica de Hegel, em busca de um conceito, de uma tentativa de definição clara e objetiva que sancionasse a falta a qual incorreu a tradição, encobrendo seus aspectos mais fundamentais. Apesar disso, quando Heidegger se propõe a operar uma *destruição* da história da ontologia não tem em vista anular o passado, criticá-lo e evidenciar seus aspectos “falhos”, mas clarificar as modalidades concretas, os pressupostos efetivos que orientaram o desenvolvimento das investigações filosóficas e, a partir disso, pôr à mostra seus limites, ou seja, faz uma revisão da situação na qual as ontologias encontravam-se.

No §6, intitulado: “*A tarefa de uma destruição da história da ontologia*”, são expostos os motivos que instigaram Heidegger a desenvolvê-la, a fim de elucidar aquilo que encobriu, escondeu, obstruiu as fontes originárias encarregadas de compreender o ser em virtude do desenvolvimento de várias correntes, doutrinas, pontos de vista da filosofia, dentre outros fatores, que lançaram o ser no esquecimento mesmo diante do interesse da metafísica.

Dito isso, pode-se acrescentar que essa destruição foi possível por meio da hermenêutica que permitiu liberar o *ser* de suas interpretações tradicionais ao visitar a história da metafísica, promovendo o desmonte de muitos de seus conceitos ao lançar luz sobre os preconceitos consolidados no decorrer dos séculos. Como resultado dessa estratégia tem-se a compreensão sobre o *sentido do ser* tão almejada, assim como, a construção de sua ontologia fundamental.

Ora, com isso não se deseja negar séculos de investigações e debates, mas apontar os motivos que permitiram a adoção de

determinadas concepções, para tomar distância delas e/ou para retirar indicações capazes de contribuir com a investigação ontológica proposta, possibilitando a construção de novas reflexões sobre questões fundamentais acerca dos limites e possibilidades da questão do ser.

Depreende-se daí que a destruição da ontologia tradicional é um passo importante e essencial da fenomenologia heideggeriana, pois quando perguntamos pelo ser já temos interpretações prévias que precisam ser rompidas, porque são apenas marcos do passado. Mais do que isso, são elementos condicionantes do pensar e do agir da existência atual humana que trazem consigo um caráter interpretativo simplificado embutido em um extenso processo histórico de elaboração que precisa ser confrontado, revisitado e repensado hermeneuticamente. Destruir, implica, portanto:

[...] um retorno à tradição (desde nossas posições, visadas e conceitualidades atuais) para ver como o que era originário experimentou decadência e se deixou obdurar. Essa estratégia permite o exame de seus *preconceitos* e a busca livrá-la da ação enrijecedora desse repertório conceitual que, por séculos, estiveram a ela agregadas obstruindo-lhe a compreensão do sentido do *ser* e obstaculizando abordagens da questão ontológica em outras bases (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 72).

Nos estudos precedentes a *Ser e tempo*, o que sempre inquietou Heidegger e, que foi esclarecido no §1 dessa obra, era a falta de resposta à questão do *ser*. Tratou-se de examinar, o modo como à própria questão era tratada de maneira obscura e sem direção. Logo:

[...] o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*”, não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige

tornar-se o fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto (HEIDEGGER, 2013, p. 75).

É, portanto, justamente nas alegações de que: 1. O ser é o conceito mais universal; 2. Ser é um conceito indefinível; e, 3. O ser é um conceito que pode ser entendido por si mesmo, usadas para desqualificar qualquer retomada do tema, que Heidegger encontrará indícios de que a ontologia tradicional deixou impensado o que havia de mais fundamental no *ser* sem chegar a um termo satisfatório. Era necessário então analisar os pressupostos destas concepções, por meio de uma retomada da ontologia tradicional na qual estão radicadas.

A afirmação de que o ser é o conceito mais universal nos mostra que toda vez que nos referimos a esse ente, já o fazemos por meio de uma compreensão preliminar. Sua universalidade pressupõe que de alguma forma, desde sempre, já sabemos o que significa o conceito de “ser”, como se houvesse uma referência comum, totalmente esclarecida, seja em Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino. Entretanto, Heidegger deixa claro que as soluções destes filósofos não são totalmente satisfatórias em relação à noção do “ser”, por isso, a necessidade de retomada.

A defesa de uma universalidade nos põe diante de uma generalidade na qual o “ser” estaria claramente compreendido, mas é justamente o contrário, pois ele se mostra como o conceito mais obscuro. A tese sobre a impossibilidade de definição do ser decorre da afirmação referente à universalidade. O ser é indefinível porque não pode ser determinado como o ente que é; afinal ele não é um ente simplesmente dado (ente intramundano destituído de mundo), mas sua condição de possibilidade – situação que marca sua diferença ontológica.

Finalmente, a terceira concepção de que o ser é um conceito evidente por si mesmo, o mostra como se fosse óbvio, pois qualquer pessoa compreende o que “ser” significa e, portanto, não seria necessário repensar novamente essa temática que, por

séculos, fora objeto de interesse de vários filósofos. Embora exista uma compreensão prévia sobre a temática isso não significa que é plenamente conhecida, pelo contrário, Heidegger (2013) vai alertar que aquilo que parece ser o mais claro é, justamente, o mais distante e obscuro tema de investigação, sendo assim:

[...] o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta *resposta* para a questão do ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Retomar a questão do ser, significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente a *colocação* da questão. (p.37).

Quando a *questão do ser* é recolocada torna-se possível buscar sua devida transparência, mostrar que essa é uma questão privilegiada que precisa ser liberada de seus encobrimentos, preconceitos, equívocos e “entulhos” construídos historicamente impedindo o alcance de uma resposta satisfatória, mesmo que tal pergunta tenha sido formulada há mais de dois milênios no solo grego. Diante de tais considerações parece evidente a “*necessidade de uma retomada explícita da questão do ser*”. (HEIDEGGER, 2013, p.37).

A obscuridade para qual foi lançada pode ser justificada pelo fato de que a ontologia tradicional embora tenha tratado do ser, perdeu de vista o *ser do ente* e mesmo que seja uma ciência do ente, o ser é tomado pelo ente e o ente pelo ser, ficando a um passo da experiência ontológica originária. Por isso, foi necessário a Heidegger superar a ontologia tradicional (a ciência do ente) levantando a questão do *sentido do ser* e, produzindo uma *ontologia fundamental*, capaz de questionar o caráter ontológico do ser-aí, liberando-o de seu velamento ou obstrução (PASQUÁ, 2015).

Apenas o ente que compreende ser pode fazer ontologia. O ser-aí é o ente cuja compreensão, fundada em seu modo de existir, lhe oferece o privilégio *ontológico* de compreender o sentido do ser e a si próprio na medida em que existe. Logo, a realização de um exame existencial do ser que somos, é uma tarefa preparatória à

ontologia fundamental. Como ponto de partida para suas investigações, Heidegger pensa a experiência humana por meio da fenomenologia, trazendo à luz o traço de sua intencionalidade no horizonte no qual existimos *de fato*, (DUBOIS, 2004) e que é permeado por um conjunto de significados historicamente consolidados do qual se extrai suas determinações ontológicas.

Para ilustrar os motivos que possibilitaram a retomada dessa discussão, afirma Heidegger (2013):

Só é possível *conquistar* o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia. Por isso também o *ponto de partida* das análises, o acesso aos fenômenos e a *passagem* pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular (p.76).

O empreendimento filosófico para o alcance da segurança metódica necessária para fundar a *ontologia fundamental* heideggeriana, contrapondo ser e ente com vistas à explicação, foi dividido em dois subprojetos: a hermenêutica da facticidade e a analítica existencial. Ambos, operando conjuntamente, possibilitam a análise do ser-aí cujo *ser* está sempre em jogo se abre em mundo cheio de possibilidades delineando o sentido de sua existência, bem como, a dimensão espacial na qual se manifesta sem que haja qualquer determinação. Afinal, sua característica mais fundamental é a de poder-ser.

A hermenêutica da facticidade é, portanto, o projeto filosófico que tem a tarefa de esclarecer como compreendemos e questionamos o *sentido do ser*. É uma tentativa de compreensão da facticidade (existência mesma), é uma forma de abordar, interrogar e explicitar. A existência só se compreende a partir de si mesma. A hermenêutica tornará acessível o próprio ser-aí permitindo compreender-se (CRITCHLEY; SCHÜRMAN, 2016).

Ao combinar hermenêutica e fenomenologia, Heidegger se isenta do relativismo e do idealismo, propõe a superação da relação sujeito-objeto e das leis naturais, mudando o paradigma

tradicional. Por meio da destruição possibilita a recondução do olhar do ente para o ser, em regiões inexploradas pela relação sujeito-objeto, da postura teórica, onde opera a máquina mental-cognitiva. A *destruição* viabiliza a *construção* de uma teoria embasada em um novo paradigma que permite desocultar o *sentido do ser* ao projetar o ente previamente dado em direção do ser e de suas estruturas. A redução permite inaugurar um universo de sentido que rompe com a metafísica tradicional. Instaure-se aí um âmbito hermenêutico no qual emergem o “sentido do ser do estar-aí (temporalidade – cuidado – estar-aí) e sentido do ser (tempo, temporalidade, como único horizonte para as estruturas do ser)”. (STEIN, 2014, p. 49).

A *destruição* da história da ontologia permitiu lançar luz sobre seus limites, modalidades concretas, pressupostos que orientaram as diversas discussões filosóficas em torno do *ser*; individuar as contribuições e os motivos que conduziram a elaboração de determinadas concepções. A partir disso, coube ao filósofo distanciar-se delas ou extrair indicações que corroborassem com a investigação ontológica proposta, instaurando novas reflexões sobre as questões consideradas realmente fundamentais para a fenomenologia.

É impossível dissociar hermenêutica e fenomenologia depois que Heidegger escreve *Ser e tempo*, formulando uma analítica existencial. Por meio de uma linguagem própria à fenomenologia, o filósofo cria terminologia e conceptualidade específicas para tratar da existencialidade do ser-aí. Afinal, para discutir uma *ontologia fundamental*, Heidegger se vê obrigado a se utilizar de termos que não podem ser idênticos àqueles já empregados pela tradição; procede assim para que seu discurso não corra o risco de ser incompreendido ou confundido com as considerações que já estavam postas pelas várias ciências positivas e pela tradição que exerce seus influxos sobre a investigação desviando de seus propósitos mais primordiais. Sua atenção aos rigores da terminologia é necessária para que pudesse lançar luz sobre o

fenômeno analisado e que precisa se descerrar na investigação promovida.

A investigação fenomenológica heideggeriana considera as coisas ou termos em seu manifestar-se, permitindo “ir às coisas mesmas”, ou seja, aos fenômenos, compreendendo verdadeiramente o modo como se mostram. Sendo assim, construir uma obra apenas repetindo os termos da tradição iria inviabilizar a clarificação almejada em sua investigação. A adoção do procedimento hermenêutico contribuiu para que nosso filósofo pudesse buscar essa compreensão originária sobre a *questão do ser*, clarificando sua investigação e elaborando novas perguntas para explicitar o *sentido do ser*.

A hermenêutica aplicada a pensar a existência fática do ser-á é também hermenêutica feita pelo ser-aí, interpretação acerca do ser-aí, para o ser-aí. É um método de autocompreensão e traço essencial da existência que visita às estruturas tecidas pela analítica visando alcançar uma ontologia fundamental. É a atividade interpretativa do ser-aí; elabora as condições de investigação ontológica que clareia a interpretação do ser do ser-aí, de suas estruturas fundamentais que se mostram na compreensão do ser própria do ser-aí (RÉE, 2000).

Do mesmo modo que o subprojeto de uma *destruição da história da ontologia* é condição para se colocar a pergunta pelo ser sem que nos enveredemos pelos caminhos consagrados pela tradição, a assim chamada *analítica existencial* desempenha papel importante na realização da ontologia fundamental projetada por Heidegger. A compreensão mínima do que está em jogo nesse programa filosófico é o que se vê no tópico para o qual transitamos.

1.3 A analítica existencial de *Ser e tempo* (§9-10)

A analítica existencial é uma investigação promovida por Heidegger para descrever fenomenologicamente o ente que

compreende *ser* (=o ser-aí) a partir de seus traços ontológico-existenciais. A analítica existencial elucida a estrutura que constitui o *ser* do ser-aí, se edifica a partir de sua existencialidade, isto é, do que diz respeito ao seu *ser* tornando possível avançar em direção à questão do *ser*. A analítica do ser-aí compõe a parte publicada de *Ser e tempo*, e caracteriza a etapa preparatória da ontologia fundamental anunciada no projeto filosófico que Heidegger almejava elaborar, mas permaneceu incompleto.

Em tal analítica, vê-se que ao existir, o ser-aí define o que ele é e os muitos momentos desse modo de ser que se mostram à análise fenomenológica como existenciais. “Existenciais são estruturas ontológicas tão somente engendradas na dinâmica da existência; são, portanto, componentes ontológico-existenciais do ente que somos (=ser-aí)”, cujo ser está sempre em jogo na dinâmica da existência. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p.83). A analítica existencial, assim, tece a descrição e análise fenomenológicas das estruturas existenciais do ser-aí que é sempre e a cada vez existencialmente, determinando o seu ser na situação. Analisa suficientemente o ser-aí em cada caso particular (ser-em; ser-junto e ser-no-mundo) para, posteriormente, avançar na questão do ser. Sobre isto, esclarece Heidegger (2013, p.54):

Uma analítica do ser-aí constitui, portanto, o primeiro desafio na questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso do ser-aí. Negativamente: a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma ideia de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se devem impor ao ser-aí “categorias” delineadas por tal ideia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o ser-aí tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana. Da cotidianidade não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo o modo de ser do ser-aí fático. Do ponto

de vista da constituição fundamental da cotidianidade do ser-aí poder-se-á, então, colocar em relevo ser desse ente.

Na cotidianidade mediana, o ser-aí se relaciona com seu ser, executa seu projeto existencial, compreende o *ser*, permite a análise fenomenológica de suas estruturas existenciais. Ao existir, fazer uso dos entes a mão que o circundam e viabilizam sua existência mais imediata, constitui sua essência, coloca-se em jogo, se lança para uma dimensão na qual seu próprio ser é exposto por meio de seus “existenciais”, que são sempre na situação. As estruturas do ser-aí são interpretadas na temporalidade, permitindo vislumbrar um terreno no qual a questão do ser se mostra, embora não a resposta completamente.

Heidegger (2013, p.55) alerta que “[...] o tempo é o de onde o ser-aí em geral compreende interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser”. A temporalidade implica em uma compreensão originária do tempo enquanto horizonte para interpretação do ser; não tem em vista uma definição vulgar do tempo consolidada de forma tradicional (esta derivada da temporalidade) e, que permaneceu insuficiente para distinguir as regiões do ser.

A analítica do ser-aí é descrita por Heidegger como incompleta e provisória, estando totalmente orientada para a elaboração da questão do ser. Inicia-se tecendo uma explicação sobre o ser desse ente, sem interpretar seu sentido. É de sua competência liberar o horizonte mais originário para as interpretações de ser. “Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória do ser-aí exige uma retomada em bases ontológicas mais elevadas e autênticas” (HEIDEGGER, 2013, p. 54).

Por meio de tal análise da existência, tem-se a construção de uma investigação que viabilizaria a *ontologia fundamental*, na qual o sentido do ser e do ente que somos seria tratado. Esta análise ontológico-existencial nos mostra que o ser do ser-aí está sempre

em jogo, pois sua essência está em sua própria existência e nos possíveis modos de ser. Desse modo, para “[...] uma interpretação *ontológica* desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 44). Somente assim, é possível o delineamento da compreensão daquilo que constitui o *ser* do ser-aí, pois o que está sempre em pauta é a experiência essencial do humano engendrada na dinâmica de seu existir. Essa figura humana que Heidegger tem em vista, não tem outro traço mais fundamental do que o de poder-ser; é um ente desprovido de determinações, um ser de negatividade até que o mesmo se projete à situação de fato (= facticidade) de seu mundo (FIGAL, 2016).

O propósito de uma investigação ontológica sobre o ser-aí é a clarificação, um entendimento pré-ontológico do ser que se transformará em uma *ontologia* fundamental. A ontologia deve ser buscada na analítica existencial do ser-aí, que se dissolverá em fundações ontológicas revelando que nossa existência não tem nenhuma base senão ela mesma, portanto, apenas o discurso ontológico está habilitado a falar do ser dos entes. (GREAVES, 2012). A analítica existencial é um projeto fenomenológico subordinado à ontologia fundamental de Heidegger que compreende, entre seus muitos passos programáticos, a decomposição da faculdade do entendimento, não em elementos, mas a recondução de uma unidade (síntese) da possibilidade ontológica do ser dos entes. A respeito disso, nos diz Heidegger (2013, p. 141):

[...] a finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade em condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor de elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura.

Como diz a passagem citada, a analítica do ser-aí pergunta por sua *constituição ontológico-existencial*, não descrevendo simplesmente os fenômenos ônticos, mas possibilitando a compreensão da estrutura do ser-no-mundo como horizonte que torna possível a análise de questões existenciais e, sobretudo, em seu modo de ligação com o *sentido do ser*. Por meio de tal analítica, torna-se possível uma investigação que culminará na almejada *ontologia fundamental*, na qual o sentido do ser e do ente que nós somos é analisado. Essa análise ontológico-existencial nos mostra que o ser do ser-aí está sempre em jogo, pois sua essência está em sua própria existência e em seus possíveis modos de ser. Dessa maneira, para “[...] uma interpretação *ontológica* desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2013, p. 44). Ainda segundo o autor:

A medida, porém, que a existência determina o ser-aí, a analítica ontológica desse ente necessita sempre de uma visualização prévia da existencialidade. Entendemos a existencialidade como a constituição de ser de um ente que existe. Na ideia dessa constituição ontológica de ser já se encontra, pois, a ideia de ser em geral. Desse modo, a possibilidade de se realizar uma analítica do ser-aí sempre depende de uma elaboração prévia da questão sobre o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 2013, p. 49).

Dito isso, podemos afirmar que a analítica existencial constitui a base que legitima a fenomenologia de Heidegger, tornando possível a compreensão do ser que se lança sobre a existência humana. A fenomenologia seria utilizada para a apreensão do *sentido do ser*; ela é o método de uma analítica que pergunta pelo *sentido do ser* e analisa a existência do ser-aí. A análise fundamental do ser-aí também abrangerá a ideia do ser constituído temporalmente, pois o “caráter de futuro do ser-aí também se mostra na interpretação: onde apreendemos uma possibilidade determinada de ser, decidimo-nos a favor de um

futuro” que pode ser determinado ou indeterminado (GADAMER, 2012, p. 79).

O ser-aí é uma possibilidade aberta que ao existir é apenas nas circunstâncias do mundo e no constante exercício de existir nesse. Não é um ente simplesmente dado, mas é, primordialmente, possibilidade de ser (HAAR, 1990). O ser-aí é indeterminado até que se exponha às suas determinações de fato. Apenas existindo constrói-se a si mesmo, coloca-se em jogo, projeta-se, vem a ser o ente que é, expõe o próprio ser segundo os existenciais que se mostram em “[...] cada momento da existência determinando nosso ser na situação. Disso deriva o ser-em; o ser-junto; o ser-com”, entre outros existenciais que serão apresentados a seguir. (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 84).

Os conceitos expostos até aqui contribuem com um perfil do que, preliminarmente chamamos de *analítica existencial* ou, ainda, análise fenomenológica do ser-aí (*Dasein*). No entanto, tal exame não nos fornece uma compreensão própria de seu “objeto” e propósito lançar luz sobre o ser-aí em um de seus principais traços constitutivos que é o existencial compreensão. É isso que teremos no subtópico que vem na sequência.

1.3.1 Ser-aí como ser de compreensão

A compreensão é um existencial do ser-aí. Esta, enquanto compreensão de ser, coloca o ser-aí aberto a uma compreensão do sentido de ser, também de uma compreensão de seu próprio ser (= compreensão de si); isso na medida em que se é *aí*, em que nos fazemos na abertura de seu mundo. A compreensão, assim, dá-se primariamente enquanto abertura para o mundo; assim, o ser-aí, pode, no início e na maioria das vezes, compreender-se a partir do mundo, ao compreender o mundo, também compreende sua existência. Isto nos mostra que a abertura na qual o ser-aí se encontra lhe permite, desde sempre, compreender já a si mesmo, ou seja, seu projeto (modo em que atua sua autocompreensão, sua

estrutura existencial). Desse modo, é por meio da compreensão que o ser-aí, sempre lançado no mundo, consegue se relacionar junto a outros entes e consigo mesmo.

A compreensão, pois, é a abertura do ser situado em-mundo, por isso, é um modo fundamental do ser do ser-aí e de sua existência que se concretiza em meio a outros entes, exercendo suas possibilidades de poder-ser no interior do mundo. Em suma, “[...] o compreender pode colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, o ser-aí *pode*, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo”. (HEIDEGGER, 2013, p. 206).

Em *Ser e tempo*, compreensão designa um existencial do ser-aí. Assim, compreensão é existencialmente entendida como parte integrante de um conjunto que constitui o ser-aí, conjunto nomeado por Heidegger de “existencialidade”. O existencial compreensão possui muitas ligações, estando diretamente relacionado com outras estruturas que definem o modo de ser do ser-aí. Deste modo, segundo o filósofo:

Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura deste existencial. Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a libertação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. (HEIDEGGER, 2003, p.200).

Conforme nosso pensador, o ser-aí é o único ente capaz de indagar sobre aquilo que ele desde sempre já compreende, implementando uma circularidade característica daquilo que, em hermenêutica, se denomina “círculo da compreensão” ou “círculo hermenêutico” (sem qualquer pretensão de se instalar um procedimento demonstrativo no qual o ser-aí e sua compreensão

de ser são definidos). Compreensão de ser e compreensão de si (enquanto condição da própria situação do ser-aí), nesse caso, aparecem como fenômenos próximos, a ponto de nosso filósofo afirmar que:

[...] a compreensão de ser, própria do ser-aí, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de “mundo” e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser do ser-aí se fundam e motivam na estrutura ôntica do próprio ser-aí, que acolhe em si, a determinação de uma compreensão pré-ontológica de ser. É por isso, que se deve procurar, na *analítica existencial do ser-aí, a ontologia fundamental* de onde todas as demais podem se originar. Em consequência, o ser-aí possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes (HEIDEGGER, 2013, p. 49).

A importância da compreensão é significativa na referida obra, sendo, em boa medida, responsável pela própria intuição da análise do ser-aí. O ser-aí, enquanto o que está em foco nesta analítica, é o único ente que dispõe do privilégio ontológico de compreender o ser, podendo empreender uma investigação temática sobre seu sentido. (FIGAL, 2005).

Isso nos mostra o quanto o ser-aí é constitutivamente atravessado pela possibilidade de se relacionar, com seu próprio ser e com o ser em geral. O ser-aí possui “[...] de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2013, p. 49). Apresenta ainda, “[...] a condição *ôntico-ontológica* da possibilidade de todas as ontologias; desse modo, o ser-aí se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro”. (HEIDEGGER, 2013, p. 49). Isto porque, ele é o único ente capaz de elaborar tematicamente todo tipo de ontologia, pois compreende o ser de todos os entes.

O que Heidegger quer alcançar é uma compreensão filosófica desse tema, ou seja, uma elaboração conceitual sobre o primado ontológico do ser e não de suas modalidades, articulações e aspectos como as ontologias regionais faziam no período em que *Ser e tempo* estava em curso. A investigação *ontológica*, por sua vez, será conduzida por este ente que é o único capaz de compreender o ser, e, portanto, realizar uma análise de si próprio, cujo caráter mais fundamental reside no fato de “poder-ser” que se faz na existência que nunca é estática.

Ao compreender o mundo, “[...] o ser-em também é sempre subtendido. Compreender a existência como tal é sempre compreender o mundo. Enquanto existência fática, o seu poder-ser já sempre se transferiu para uma possibilidade de compreender” (HEIDEGGER, 2013, p. 207).

A importância que o existencial da compreensão possui é justamente a apreensão precisa que este primeiro existencial pode possibilitar. Tomada que ao conjugar as noções de *existenciais e possibilidade, mundo e abertura, compreensão e ser*. Com isso, é possível antever que o poder-ser do ser-aí e a compreensão estão implicados quando tratamos do modo de avaliar como este ser-aí existe no mundo. Sendo, pois, a própria compreensão que sinaliza o poder-ser como algo que se dá ao ser-aí como um preceder-a-si-mesmo, que *abre e mostra* o ser-aí como em-um-mundo, na medida em que revela (como assegura a citação) *toda a constituição fundamental do ser-no-mundo*. Assim, fica assinalada a relação do momento constitutivo em-mundo, enquanto sua abertura originária para o poder-ser, em vista da totalidade do todo estrutural do ser-aí.

Se a ideia de compreensão é indicativa de um traço fundamental do ser-aí, a ideia de mundo (em face da qual o ser-aí é “compreensor” de mundo) se impõe como também crucial na caracterização do ente em pauta em uma analítica existencial. Desse modo, faz-se urgente a caracterização do ser-aí como ser-no-

mundo e, no seu âmbito, a descrição dos existenciais “ser-em” e “ser-junto”. É o que veremos nos próximos passos.

1.3.2 Ser-aí como ser-no-mundo

O conceito de ser-no-mundo assume importância capital para nossa temática. Com ele, é possível enfatizar que o ser-aí é em-mundo não apenas por existir faticamente, mas, também, e principalmente, por ser um poder-ser existente, dado a sua constituição essencial residir no ser-no-mundo. A constituição originária da essência do ser-aí em sua dimensão de “aí” e o em-mundo (enquanto ser-em, ser-com e ser-junto) possuem implicações em seu sentido ontológico com aquilo que Heidegger aponta como a experiência fundamental de mundo.

A expressão ser-no-mundo é apresentada por Heidegger no §12 de *Ser e tempo*, esse destinado à caracterização prévia da estrutura existencial do ser-no-mundo, a partir do ser-em como tal. O ser-no-mundo integra a existencialidade do ser-aí existente no próprio espaço constitutivo do mundo. Esse existencial designa uma base que representa a mais elementar e indivisível estrutura sobre a qual o ser-aí se assenta e pode ser explicado, possibilitando seu *descerramento essencialmente* fático. (FIGAL, 2012). Afinal, o ser-aí sempre se projeta para o mundo.

Há, portanto, um fenômeno de *unidade* que marca o primeiro achado em seu todo. Heidegger (2013) alerta que mesmo com a impossibilidade de dissolver a expressão ser-no-mundo, é preciso considerar que existe uma multiplicidade de momentos estruturais que a compõem e, que podem ser vistos por meio de uma tríplice visualização:

O “em-um-mundo”; com relação a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de “mundo” e determinar a ideia de mundanidade como tal.

O ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Investiga-se aqui o que indagamos com a interrogação “quem”?

Numa demonstração fenomenal devemos determinar quem é e está no modo da cotidianidade mediana do ser-aí.

O ser-em como tal; deve-se expor a constituição ontológica do próprio em. Todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é, significa ver, cada vez, todo o fenômeno. O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e a priori do ser-aí, mas de forma alguma suficiente para determinar por completo seu ser. (HEIDEGGER, 2013, p.99).

Como nos diz a citação, ser-em significa já ser sempre “em-um-mundo” e, isso, não é estar “dentro de...”, como, por exemplo, a água pode estar no interior de um copo. A questão é que apenas os entes cujo modo de ser é simplesmente dado ocorrem “dentro” do mundo. Diferentemente do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, o ente intramundano é pensado a luz de categorias. O ser-em, por sua vez, significa “[...] uma constituição ontológica do ser-aí 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” (HEIDEGGER, 2013, p. 92). Logo, reforçamos, o ser-em não significa que um ente está espacialmente “dentro” de outro, pelo contrário, indica que o ser-aí mora, habita, se detém junto ao mundo que de alguma maneira lhe é familiar. Tal ideia encontra formulação sintética com nosso filósofo, quando ele nos diz que: “[...] ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição formal e essencial de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 92)⁶.

Desdobramento do dito acima é afirmar que o ser-aí é um ente cuja estruturação permite que outros entes venham ao seu encontro no âmbito de seu próprio mundo. Portanto, o que o filósofo nos quer mostrar é que o mundo *não corresponde a um lugar empiricamente constituído*, o que, dizendo em termos ainda mais diretos, seria afirmar que o mundo *não é um local físico* onde

⁶ Não me deterei, nesse momento, em expor exaustivamente esse existencial, tampouco o ser-junto, porque serão abordados logo a seguir.

ser-no-mundo estaria alocado ou de alguma forma contido. Dessa forma, não podemos pensar na relação “[...] entre continente e conteúdo, isso porque mundo é, antes, um espaço fenomenal aberto” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 85).

Como ainda se pode depreender da exposição acima, o mundo se mostra como horizonte para a *interpretação* e *compreensão de ser*, afinal ser-aí e mundo se formam mutuamente. Todas as relações espaciais, sem qualquer exceção, ocorrem dependendo da espacialidade fática do mundo e do agir do ser-no-mundo que, em determinadas situações se dirige a contextos espaciais por meio da *ocupação* (CRITCHLEY; SCHÜRMAN, 2016). Ao tratar especificamente sobre o modo de ser da *ocupação* e sua relação com a espacialidade constitutiva do ser-no-mundo, alerta Heidegger (2013):

[...] A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial do ser-aí é que possibilita a visão penetrante da *espacialidade* existencial do ser-aí. É ela que impede a eliminação antecipada dessa estrutura. Essa eliminação prévia não é motivada ontologicamente, mas “metafisicamente”, pela opinião ingênua de que primeiro o homem é uma coisa espiritual, que só então, transfere-se para o espaço⁷. Com a facticidade, o ser-no-mundo do ser-aí já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinado de ser-em. pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação*. Modos de ocupação são também modos deficientes de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de “ainda apenas”, no tocante as possibilidades de ocupação. (p. 94).

⁷ Tal consideração trava um embate direto com a ciência geográfica que, desde sempre, compreende espaço e homem como elementos diversos, isto é, com papéis distintos/específicos de acordo com cada corrente do pensamento: Ex: Empirismo x Geografia Crítica.

Embora o termo ocupação possa meramente designar a realização de alguma coisa, cumprir, arranjar e/ou preocupar-se, é necessário saber que, o que está em jogo, nessa passagem é o entendimento da *ocupação* como ser de um possível ser-no-mundo. Ocupação é um conceito ontológico que já conta com o mundo como um espaço de jogo do ser-no-mundo, o que significa pressupor algo da espacialidade constitutiva do ser-no-mundo, desde sempre lançado. Afinal, “[...] pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente ao ser-aí, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação” (HEIDEGGER, 2013, p. 94).

Heidegger usa expedientes fenomenológicos para pensar o ser-aí como ser-no-mundo e mundo como um *espaço de jogo* (= campo de realização), pois é nele que o ser-aí habita, lançando-se para múltiplas possibilidades de seu existir, se espacializa, desenvolve sua temporalidade, ações existenciais inseparáveis de seu contexto social ou físico. Na obra de Heidegger, fica evidente unidade entre o mundo e o ser-aí dotado de possibilidades que se realizam na existência, ou seja, *o ser-aí é constitutivamente espacial*.

Depreende-se daí que ser-aí (ser-no-mundo) e mundo não podem ser compreendidos como entidades distintas cindidas uma da outra, mas como duas figuras de uma dualidade constituinte de um mesmo horizonte e, portanto, não dicotômica. O *ser-aí* está no mundo e se move nele na medida em que constrói o sentido para sua existência ao passo que estabelece uma rede de relações com o mundo. O *aí* do ser-aí é o próprio ambiente fático no qual se pode identificar o traço espacial do mundo, ao mesmo tempo em que, o mundo só é espacial porque o *ser-aí* também o é, permitindo-lhe ser compreendido e ser com os outros (INWOOD, 2000). Sobre as relações assumidas na cotidianidade mediana pelo ser-aí lançado e atuante no mundo, nosso filósofo enfatiza:

[...] esse assumir relações com o mundo⁸ só é possível porque o ser-aí, sendo-no-mundo, é, como é. Tal constituição de ser não surge do fato de, além dos entes dotados de caráter do ser-aí, ainda se darem e depararem com ele e outros entes, os simplesmente dados⁹. Esses outros entes, só podem deparar-se “com” o ser-aí na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo. (HEIDEGGER, 2003, p.96).

Como se deriva daqui, os entes simplesmente dados se mostram ao ser-aí por meio de seus usos, diferenciam-se do ser-aí por serem destituídos de mundo, entretanto, o ser-aí, “[...] de início, compreende ontologicamente a si mesmo (e, portanto, seu ser-no-mundo) a partir dos entes e de seu ser, que ele mesmo não é, mas que lhe vem ao encontro “dentro” de seu mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 97).

Por meio de uma fenomenologia-existencial, Heidegger lança luz sobre o fato de não haver determinações, mas elementos condicionantes às possibilidades existenciais do ser-no-mundo, ente que opera sua existência em face da facticidade de seu mundo e, nele relaciona-se com os entes, ao passo que também estabelece o sentido de ser. Vale destacar que o ser-aí é compreende o sentido de ser ao orientar-se pelos entes, por isso, enquanto ser-em-mundo, o ser-no-mundo possibilita sua autointerpretação (que nem sempre é adequada)¹⁰.

⁸ Após apontar os aspectos inerentes a estas relações, Heidegger alerta que a expressão de que o homem “tem seu mundo ambiente” – tratada com naturalidade na Geografia – nada diz do ponto de vista ontológico, portanto, ainda permanece obscura, da mesma forma que metafísica fez com o “ser”. Assim, existe a necessidade de discutir melhor tal afirmação. A “formulação “ter um mundo circundante” tão trivial do ponto de vista óptico, é, do ponto de vista ontológico, um problema. Para resolvê-lo é imprescindível que se determine, primeiro, de maneira suficiente e ontológica, o ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2013, p. 96). Há, portanto, mais um ponto de embate entre a fenomenologia heideggeriana e a compreensão geográfica tradicional.

⁹ Quando Heidegger fala sobre os entes simplesmente dados, destituídos do mundo, nos mostra que o ser-no-mundo não pensa cotidianamente sobre o que eles são, mas faz uso deles em sua cotidianidade. Estes entes se dão apenas no contexto do mundo. O mundo é o próprio aparecer dos entes, eles não existem sem mundo.

¹⁰ Nessa passagem de Ser e Tempo, nos deparamos com um novo indício de que a relação entre sujeito e objeto, transposta, para ser (homem) e mundo (espaço) constituem um pressuposto necessário. Heidegger não desqualifica todas essas investidas, isto é, ele não negligencia séculos de

Ao estar aberto ao horizonte de mundo no qual realiza sua própria existência, o ser-aí pode ser compreendido como um ser-no-mundo, que se relaciona com outros seres-no-mundo, compartilha sua existência e descobre sentido às possibilidades de seu poder-ser mundano, ao passo que para este se projeta. O ser-aí não está preso em uma cadeia de ocorrências efetuais, ao contrário, ele é quem enreda o que se realiza por meio de seu projeto existencial. No entanto, demandas intrínsecas ao próprio mundo farão com o que o ser-no-mundo se veja instado a assumir diferentes comportamentos.

A deixa acima nos permite introduzir o conceito heideggeriano de “cotidianidade mediana”, conjunto de diretrizes tácitas marcadas pelo caráter usual e diário das ocupações mundanas que remeterá o ser-aí a comportamentos no espaço de jogo que seu mundo constitui, permitindo o encontro com os entes de que se ocupa. A mesma cotidianidade também fará emergir a determinação mundana de entes intramundanos e, ao mesmo tempo, possibilitará ao ente não se perder ao se familiarizar com novos fenômenos. Deste modo, é no mundo (não redutível a uma realidade física) que o ser-aí se projeta compreensivamente, estabelecendo relações e pondo em movimento seu existir. (ESCUADERO, 2010; FIGAL, 2005).

Continuamente, o ser-aí se experimentará como possibilidade que nunca é de todo determinada, mas já está posta; por isso, o “[...] ser-aí é sempre meu e o ser que está em jogo é sempre meu” (HEIDEGGER, 2003, p.49). Destarte, o mundo é o horizonte do poder-ser de cada ser-aí. As possibilidades do existir do ser-aí, assim, se realizam na experiência daquilo que sempre e cada vez sou na existência. O mundo, para o ser-aí, é espaço no

evolução que permitiram a construção de ontologias regionais como a Geografia. É, contudo, necessário avançar no sentido da facticidade do ser-no-mundo, dissipando a obscuridade dessa relação e, lançando luz sobre seu sentido ontológico. Deve-se [...] “ressaltar, de maneira ainda mais precisa, o ser-no-mundo, no tocante ao conhecimento do mundo, e torná-lo visível como uma ‘modalidade’ existencial do ser-em”. (HEIDEGGER, 2013, p. 98).

qual se realiza existencialmente, de acordo com suas orientações e projetos a serem concretizados. Portanto, ao longo da existência é possível compreender o caráter de possibilidade do ser-aí, ao passo em que se relaciona com o mundo e, por meio dele traça as estruturas essenciais que determinam o *sentido de seu ser*. Em virtude disso, o ser-aí pode ser compreendido como “[...] um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo” (CASANOVA, 2009, p. 92).

Divisando o ser-no-mundo como uma situação existencial do ser-aí, é possível dizer que o:

[...] ser-no-mundo integra o todo estrutural (=existencialidade) do ser-aí ao passo em que este existe. Ser-no-mundo é o existencial que indica como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo e, em verdade, é enquanto ser-no-mundo que já sempre encontramos o ser-aí, isso quer dizer que ser-aí é sempre no aí do que o mundo constitui. Tal como advertimos que sobre o fato de o ser-aí não dever ser interpretado como um ente dado de antemão, alertamos agora que também não devemos tomar o mundo como um lugar empiricamente constituído, ou, dizendo categoricamente: o mundo não é um local físico onde o ser-no-mundo estaria alocado ou de alguma forma contido. Assim, o laço de ser-no-mundo com seu mundo não é – em absoluto – uma relação de continente e conteúdo, isso porque mundo é, antes, um espaço fenomenal *intencionalmente* aberto. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 85-86).

O ser-aí é sempre na ambiência de seu mundo. É, portanto, permanentemente, um “ser-lançado-em-o-mundo”, no qual nutre certa familiaridade, compreende-o e executa sua existência nessa região ôntico-ontológica faticamente delimitada. O mundo, assim, é fenômeno constitutivo do ser-no-mundo estruturado por meio de seus diferentes modos de ocupação.

Ao utilizar a palavra “mundo”, Heidegger esclarece ao leitor que poderá tomar distintos significados dentre os quais conceitua:

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando sim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar em um mundo.
2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. “Mundo” pode denominar o âmbito que abarca a multiplicidade dos entes [...].
3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “*em que*” a existência¹¹ fática vive como ser-aí. E não o ente que a existência em sua essência não é, mas pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui um significado pré-ontológico existenciário. Desde sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico e próprio).
4. Mundo designa por fim, o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. (HEIDEGGER, 2003, p.112).

Para nosso filósofo, o “mundo” indica o contexto de familiaridade se diferenciando em contextos singulares. O ser-aí não pode ser nada além do que, sempre e a cada vez, já é no mundo, não por acaso, o ser-aí é sempre ser-no-mundo. Os contextos do mundo são os campos nos quais realizamos nossas múltiplas possibilidades de ação na lida com os entes intramundanos. (FIGAL, 2016). Desse modo, a analítica do ser-aí nos mostra que o mundo é essencialmente compartilhado, por isso, também oferece um: “[...] espaço livre de múltiplas possibilidades para que estejamos ‘aí’ em favor ou contra os outros”. (FIGAL, 2016, p. 64).

No mesmo campo semântico das definições sobre o “mundo”, Heidegger utiliza o adjetivo “mundano” como o que indica um modo de ser do ser-aí, jamais o modo de ser deste em um dado mundo, que, nesse caso, é definido como intramundano. O fenômeno da

¹¹ Termo utilizado na tradução de Schuback (2013) correspondendo a *Dasein* ou ser-aí.

mundanidade possibilita buscar a compreensão do modo de ser do ser-aí (que se lança e vem ao encontro no mundo) por meio da analítica existencial. Daí, nos dizer Heidegger (2003, p. 113): “Para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. Com isso, tem-se que a compreensão do mundo deve ocorrer de forma fenomenal, e sua investigação fenomenológica deve ocorrer como investigação da situação concreta do ser-no-mundo, em face de uma cotidianidade comum a mundo e o ser-aí. Para Nunes (2010, p. 16):

O ser-aí compreende esses nexos referenciais, cujo todo é dotado de *significatividade* – um entrelaçamento de significações, do qual é inseparável o mundo circundante, cujo âmbito é espacial, mas não num sentido métrico, como um aposento em que me movimento familiarmente, tal *paragem* (*Gegend*) em que me encontrasse.

Heidegger se propõe a descrever fenomenologicamente o “mundo” mostrando a existência de uma categoria conceitual sobre o ser dos entes e a forma como se dão nesse espaço (dividem-se entre coisas naturais e coisas dotadas de valor). A análise relativa à natureza de um ente deve fundar-se sobre prismas ontológicos que permitem entender a forma como os fenômenos se dão.

Por ser constitutivamente espacial e temporal, o ser-aí destitui a dicotomia trazida pela tradição na qual homem-mundo (= sujeito-objeto) estavam cindidos, pois, para Heidegger, ambos são mutuamente constitutivos e, por isso, permite a realização de múltiplas possibilidades ao projetar-se e compreender-se como sendo-em-um-mundo. O ser-aí é, existe e habita buscando sentido para seu ser na medida em que executa seu projeto existencial, tendo sua cotidianidade estruturada no mundo com os entes intramundanos. Portanto, “[...] não só mundo e *ser-aí* ocorrem juntos, como mundo “aparece” para o *ser-aí* através da ocupação deste com os entes que lhe vêm ao encontro (de forma prática) e

não a partir de uma relação teórica com o mundo” (BARRETO, 2008, p. 7). A ocupação corresponde a um modo de ser estrutural do ser-aí, que ao estabelecer relações permite realizar a análise do ser dos entes que vem ao encontro no mundo circundante.

Os contextos dos comportamentos utilitários do ser-aí supramencionados e, concomitantemente a isso, a cunhagem do conceito existencial de ser-no-mundo, já pressupõem o existencial “ser-em”. Afinal, em todo ser-no-mundo ou, ainda, em todo “ser-em-o-mundo”, o *em* já se encontra previsto. No subtópico que se segue, nos deteremos na exposição do referido existencial (ser-em).

1.3.2.1 Ser-em (mundo)

Ao se abordar o ser-aí enquanto ser-no-mundo, advertimos que falar de “em-mundo” e de “intramundano” poderia nos sugerir a errônea impressão de que o mundo para este ser-no-mundo seria um recipiente dos entes, inclusive do próprio ser-aí, no qual estes estariam contidos, ou mesmo como um somatório cujo produto seria uma totalidade de entes. Este modo de compreender o mundo parte da premissa de que o “em” indicaria uma relação de interioridade física entre dois ou mais corpos extensos.

Não é isso que diz ser-em, pois o “em” aqui não se refere a uma característica de um ente simplesmente dado em relação a outro similar. Em sentido rigoroso, tomando por referência qualquer um desses entes, não se poderia falar, sequer, desta presumida “relação”, uma vez que esta noção de relação pressupõe a experiência de um mundo descoberto, no qual se operam tais relações que essa experiência não é aberta aos entes simplesmente dados. O ser-em, conforme se pode inferir por meio do exame de sua co-pertinência à estrutura do ser-no-mundo, é também constituinte da existencialidade; como tal, é também um existencial. Daí, ao invés de referir-se a ‘corpos’ na já citada relação espacio-locativa, o ‘em’ do ser-aí reza sobre uma forma na qual este, desde sempre, já está. Dizendo com Heidegger: “[...] o ‘em’

não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva de ‘*innan-*’ morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado... a, familiarizado com...; cultivar alguma coisa, possuir alguma coisa, possui significado de ‘colo’, no sentido de abrigo e diligo”. (HEIDEGGER, 2003, p. 91).

O §12 de *Ser e tempo* trata da caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal. Isso não é casual, pois apenas por meio de uma investigação é possível compreender sua concretude estrutural engendrada na dinâmica da existência ao passo que o ser-aí compreende seu ser, como se relaciona e se comporta. O ponto de partida para a analítica do ser-aí se concentra em sua constituição ontológica designada como ser-no-mundo.

Heidegger destaca inicialmente que a estrutura ser-no-mundo é unitária, como já foi assinalado anteriormente e, que pode ser facilmente identificada por meio dos hífen na expressão. O ser-em não representa o “ser dentro” de algo (como exemplo, Heidegger cita água dentro de um copo), mas corresponde a uma distinção ontológica que representa o habitar, o deter-se em um contexto habitual.

Nas palavras de nosso filósofo percebemos que:

A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser entendido como infinito de “eu sou”, isto é, existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *O ser-em é, pois a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2003, p.92).

O ser-em é um existencial do ser-aí. Diz-se existencial, pois estrutura determinado modo deste ente existir, nesse caso, diz respeito a um modo de “habitar-junto-a-...”, de ter “familiaridade com...”. O ser do ser-aí é descoberto desde sempre *em-um-mundo*, no qual está em meio a uma rede de relações. Já o ser-no-mundo

significa sempre “ser-em-relação” com algo, isto é, indica o ser fora de si do ser-aí, que está desde sempre e na maioria das vezes está envolvido em uma relação com o ente que, por sua vez, é guiado por sua compreensão preliminar do ser.

A compreensão do ser-no-mundo exige que seja refletido sobre sua tríplice estrutura: o ser “em-um-mundo”, o *ente* que sempre é, e o ser-em. Assim, temos: 1. O ser em-um-mundo refere-se ao momento e indaga sobre a estrutura ontológica “mundo” assim como sobre a ideia de mundanidade (= mundaneidade); 2. O *ente* sempre é de acordo com seu modo de ser-no-mundo. A demonstração fenomenal permite interrogar “quem” é e está segundo a cotidianidade mediana. O ser-em expõe a constituição ontológica do próprio em, permitindo ver o fenômeno. Ser-no-mundo é uma constituição necessária e *a priori*; entretanto, não consegue determinar suficientemente o seu ser. O ser-em ilustra que a estrutura ser-no-mundo é *unitária*, por isso, a utilização de hífen. 3. Ser-em é sempre “em um mundo”. Isso não significa que o ser-aí está “dentro” de algo, assim como, água está dentro de um copo. Não representa um ser simplesmente dado, “dentro” de um espaço, “em” um lugar e, que assim como outros entes está “dentro” do mundo. (HEIDEGGER, 2003).

Compreendemos ser o ser-em o existencial que faculta ao ser-aí a possibilidade de “habitar”, de “morar”, de se ver “acolhido em um contexto habitual”, portanto, é um modo do ser que “habita-junto-a...” e, é “familiar-junto” a espacialidade. Sabemos que cotidianamente o ser-no-mundo fragmenta-se em diversos modos de ser-em, pois sempre, precisa fazer alguma coisa, produz, trata e cuida, faz desaparecer ou ainda perde-se com alguma coisa, ou seja, está imerso nos diferentes modos de ser da *ocupação*. Ao anunciar esse conceito, Heidegger (2013) tece a seguinte consideração:

Modos de ocupação são também os modos deficientes de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de “ainda

apenas”, no tocante as possibilidades de ocupação. O termo “ocupação” tem de início, um significado pré-científico e pode designar: realizar alguma coisa, “levar a cabo”. Mas a expressão ocupar-se de alguma coisa pode também significar “arranjar alguma coisa”.

O ser-aí está lançado no mundo, entretido com suas ocupações. O ser-no-mundo pertence ontologicamente ao ser-aí, sendo sua constituição fundamental. Seu ser-para-o-mundo dá-se por meio de *ocupações*, entretanto, como também se move na cotidianidade, experimenta o mundo onticamente. Seu ser manifesta-se apenas face ao mundo no qual está inserido, onde todos os entes se manifestam, onde vive, onde se mostra como um ser-junto-a, outros entes destituídos de mundo, mas que estão a mão, para seu uso e manuseio. Em suas ocupações cotidianas, o ser-aí encontra a si mesmo e aos outros entes no mundo, “está tomado por seu mundo”, compreende sua existência, realiza seus projetos, abre-se para outros seres-aí e utiliza os entes destituídos de mundo de diferentes maneiras.

Existe uma diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a interioridade dos entes simplesmente dados que constituem uma categoria. O ser-aí é dotado de espacialidade porque é um ser-no-espço, que só é possível com base e fundamento no *ser-no-mundo em geral*. Desse modo, a “[...] compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial do ser-aí nos é possibilitada pela visão penetrante da espacialidade existencial do ser-aí” (HEIDEGGER, 2013, p. 94). Por meio da facticidade, o ser-no-mundo se fragmenta em determinados modos de ser-em que possuem o modo de ser da *ocupação*¹². Nessa investigação, a ocupação toma um sentido ontológico para designar o “ser de um possível ser-no-mundo”, afinal seu “[...] ser

¹² Heidegger (2013, p. 95) esclarece que o termo ocupação não representa uma compreensão ótica ou significados pré-científicos que designam modos de omitir, descuidar, renunciar, descansar, tampouco, realizar alguma coisa, arranjar alguma coisa, preocupar-se com algo, pelo contrário, marca um conceito ontológico de estrutura que torna visível o ser do ser-aí como *cura*.

para com o mundo é, essencialmente ocupação” (HEIDEGGER, 2013, p.95).

O ser-no-mundo que, em contexto fático, é familiar ao mundo no qual conjuga sua existência, comporta-se junto a outros entes que vem ao seu encontro no mundo. Em sua dinâmica existencial, o ser-no-mundo está em constante “ocupação” (*Besorge*) comportando-se num espaço constitutivo que lhe traz um caráter próprio, pois o mundo é seu próprio horizonte significativo de realização, portanto, realiza-se enquanto existente a partir dos “modos de ocupação” que lhe permite estabelecer diferentes relações com os entes do mundo, realizar seus “[...] projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 88).

A exposição elaborada até aqui, acompanhando a descrição fenomenológica de Heidegger em *Ser e tempo*, indicou a distinção fundamental entre a suposta relação dos entes simplesmente dados e do ser-em no seu contexto existencial. Todas essas figuras: habitar, morar, cultivar, construir, encontrar colo, diligir, reproduzem um mote de significados mais ricos do que uma mera interioridade (a isso desejamos grifar acima). Deseja-se ainda marcar que o ser-em se liga a um ser-junto, no qual o “junto” nos reporta a todo o universo de relações deste ser-aí nisto que compreenderemos por mundo. Isso é o que melhor especificaremos no próximo subtópico.

1.3.2.2 Ser-junto

O ser-junto (ao mundo) também é um existencial do ser-aí; ser-junto se liga ao existencial ser-em. Em sentido estrito, o que Heidegger chama de ser-junto é um dar-se em “[...] conjunto de coisas que ocorrem. Não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ‘ser-aí’ a outro ente chamado de mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 92), embora por meio das limitações da língua possamos dizer que ambos os entes são distintos um do

outro; por vezes, o próprio ser-aí compreende seu ser como simplesmente dado.

O ser-no-mundo é “ser-junto” aos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro no mundo já sempre lhe requisitando uso. Desse modo, o ser-junto é um existencial afim ao ser-em, pois, também aqui: “[...] trata-se de ver uma estrutura originária do ser do ser-aí, cujo conteúdo fenomenal deve ser articulado pelos conceitos ontológicos” (HEIDEGGER, 2013, p. 92). O mundo, no qual o ser-aí existe, se mostra, desde sempre, como um mundo “conjuntado”, habitado por ele e frente a outros entes, por isso é um “ser junto-a...”. Contudo, também o existencial “ser-junto”, como se pode presumir a partir das exposições anteriores de Heidegger, não se expressa por meio de mera justaposição entre o ser-aí e outro ente chamado mundo. O ser-no-mundo é um “ser-junto-a...” que tem como característica fundamental o fato de se projetar compreensivamente num horizonte de ser, diferente dos outros entes simplesmente dados, destituídos de mundo, que não se relacionam entre si e “[...] nunca se podem ‘tocar’, nunca um deles pode ‘ser e estar junto ao’ outro”. (HEIDEGGER, 2013, p. 92).

Significa dizer que o “junto” traz consigo o arcabouço no qual o ser-aí está quando é no-mundo. Esta “juntura” (ou, ainda, conjuntura) traduz a experiência de “ser-junto-a”. Assim, também, o junto aqui não deve ser compreendido em seu sentido estritamente ôntico ou como qualquer tipo de justaposição entre entes. Não se trata aqui da contiguidade entre dois entes simplesmente dados. Pois, para tanto, seria preciso assumir que tanto o ser-aí quanto o mundo seriam entes deste gênero. Com isso o ser-no-mundo é aquele ente que vive na possibilidade de seu ‘aí’, por cultivar nessa possibilidade seu ser como fenômeno. Inserindo-se em limites desde os quais se constitui na facticidade de seu ser-em; habitando junto aos entes que lhe vêm ao encontro e possuindo acolhida no mundo, que, em boa medida, é também onde se conjugam todos estes momentos.

O utensílio é aquilo “*junto a que*” o ser-no-mundo está; com que o ser-no-mundo se ocupa “*para-que*” algo seja executado. Um modo deficiente de ocupação caracteriza-se, por exemplo, quando o utensílio: a) mostra-se inadequado ao cumprimento de um fazer; logo em caráter de impertinência; b) quando se mostra na importunidade de não encontrar-se a mão para a execução de uma ocupação. Assim, um modo de lidar com o utensílio pode revelar a mundanidade, que já é imanente a essa utensiliaridade do utensílio, e uma possibilidade de acesso viável para tematizar o fenômeno existencial do mundo.

Em sua lida cotidiana, o ser-no-mundo está continuamente ocupado com outros entes que lhe reivindicam uso. A analítica existencial desse ente que compreende o ser mostra-o como estando continuamente ocupado, preocupado com afazeres diversos, sem poder se esquivar da ocupação e dos utensílios que se revelam de forma pré-temática para uso, estabelecendo um conjunto de significados dos entes e o modo como aparecem no mundo. O ser-no-mundo lida de forma pré-temática com esses entes, porque não reflete sobre sua estrutura constitutiva, sobre sua essência, apenas faz uso deles, por exemplo, o martelo para martelar, a caneta para escrever, a mesa para jantar. Cada utensílio aparece imerso em uma rede de significados que atribuem sentido ao mundo, a ocupação do ser-no-mundo com as coisas e sua conjuntura. Em suma, os utensílios são marcados pelo seu “ser-para”, nunca estão isolados, são compreendidos pelo contexto de uso que contribui para que o mundo do ser-no-mundo lhe faça sentido.

O termo *manualidade* permite compreender esses entes como entes ao alcance da mão. Em seu contexto de uso, se manifestam em sua *utilizabilidade* que, por sua vez, lhe permite se mostrar enquanto tal. O uso de tais utensílios é orientado pela compreensão que o ser-no-mundo tem do mundo em que está inserido, dos entes a mão que lhe estão disponíveis, da dinâmica de uso na qual elas se revelam em seu mundo circundante. Essa visão

é sempre orientada por uma orientação específica, denominada por Heidegger como “circunvisão” (*Umsicht*). A utilização dos entes a mão, permite uma forma de acesso ao fenômeno mundo circundante e ao ente intramundano mostrar-se em sua utilizabilidade. Essa prática circunvisiva indica a mundanidade do mundo, que não é compreendido por Heidegger como um ente qualquer, tampouco como a soma dos entes disponíveis (seres-aí ou entes intramundanos tais como: casas, árvores, montanhas, cachorros, gatos, etc.) em uma única superfície. Para melhor compreender como nosso filósofo compreende o “mundo” apresenta-se o próximo subitem.

1.3.3 Mundanidade do mundo

Dando continuidade ao seu programa de descrever fenomenologicamente o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, Heidegger (no §14 de *Ser e tempo*) nos apresenta a ideia de *mundanidade* do mundo em geral. Nesse tópico, nosso filósofo descreve e analisa a experiência que fazemos do fenômeno do mundo.

O mundo é o horizonte da existência possível do ser-aí, no qual este existe e experimenta a si mesmo como possibilidade que nunca é determinada, mas que já está posta. Por isso, o ser-aí é sempre meu, e seu ser que está em sempre em jogo. O mundo é uma totalidade de significados articulados por sentidos que possibilitam a existência e a mundanidade, por sua vez, é um existencial do ser-aí que acontece em seu âmbito fenomenal mais próximo, cotidiano, no qual os entes aparecem de distintas formas junto à ocupação. (HEIDEGGER, 2003).

Mundo abarca em si a experiência a partir da qual o ser-aí se dá como e no âmbito de sua proveniência, comportamento e destino. Sendo assim, ele se mostra como a instância na qual ao conjugar suas possibilidades já descobertas em uma relação de ‘em-vista-de-si-mesmo’, o ser-no-mundo descobre a si mesmo

como o que ocorre na necessidade ou no “em-virtude-de-que...” sua existência se dá. Nessa relação, o ente que Heidegger chamará de “manual” ganha relevância, pois, o que chamamos de manual é o ente que se abre de início e na maioria das vezes na possibilidade do manuseio para o ser-no-mundo, que se ocupa e se remete a mundo.

A mundanidade do ser-no-mundo, no entanto, permanece não esclarecida a si mesmo. Pois, neste contexto mundano, ele já sempre trafega imerso em uma compreensão cotidiana e logo atemática. Assim, *o ser-no-mundo usa o utensílio mas não teoriza sobre ele*. O ser revelado no manual nos remete de diversas maneiras ao mundo e à mundanidade. Estes ficam subentendidos aqui quando o ente (que é apropriado como um à mão no manuseio) se revela como um utensílio, estando, pois, a serviço do ser-aí e compondo um todo utensiliar instituído por este enquanto um ser-no-mundo. Assim, *grosso modo*, o utensílio acaba sendo o manual visto desde a perspectiva de um para-algo, remetendo-se às referências dadas no mundo. O que significa dizer que o utensílio, para o ser-aí desde mundanidade, é sempre um ‘ser-para’ fazer algo; estando, pois, em correspondência com os demais entes que se instalam na mesma conjuntura.

Heidegger se propõe a descrever fenomenologicamente o “mundo” lançando mão de um modo de visar que aborda o ser dos entes e a forma como se dão nesse espaço constitutivo. Desse modo, apropria o “mundo” como um dos conceitos hermenêuticos de maior importância para a investigação de *Ser e tempo*, uma vez, que, constitui a “[...] realidade referencial na qual o ser-aí está inserido e é origem de todo o sentido e compreensão possíveis para ele” (SARAMAGO, 2008, p.37).

Para entender o conceito de mundanidade, é necessário que seja esclarecido primeiramente o que o mundo não é, ou seja, uma soma de casas, árvores, homens, montes. Ao contrário, o mundo será o fenômeno posto em nível ontológico que se mostra enquanto ser e estrutura do ser. Ele é o caráter próprio do ser-aí

que é um “ser sempre já em relação” constituinte do ente que nós somos, razão pela qual não pode ser compreendido de forma subjetiva. Ao mesmo tempo, os outros entes destituídos de mundo (entes simplesmente dados) só se mostram ao ser-aí, por estarem dentro de um mundo servindo para diferentes usos e manuseios.

Anteriormente foram apresentados os quatro sentidos de mundo descritos por Heidegger (2003), sendo os três primeiros correspondentes ao sentido ôntico e, o quarto ao sentido ontológico-existencial no qual se localiza a mundanidade considerada, inicialmente, como o contexto mais próximo do ser-aí cotidiano. Assim, nos diz o pensador:

Para se chegar à ideia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte deste caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vem ao encontro dentro do mundo circundante é que podemos buscar a mundanidade do mundo circundante. A expressão mundo circundante aponta no “circundante” para uma espacialidade (HEIDEGGER, 2013, p.107).

Mundanidade é, assim, um conceito ontológico-existencial que denota o modo ontológico com que mundo revela-se ao ser-aí. Entretanto, ela faz mais que promover esta “interface” entre ser-no-mundo e sua determinação na rede referencial do mundo. A mundanidade nos remete aos momentos estruturais da existencialidade no que concerne ao seu modo de já ser sempre lançado, sua facticidade e a sua dinâmica projetiva de existência. (CASANOVA, 2017).

Depreendemos, assim, que a análise relativa à natureza de um ente deve estar fundamentada em prismas ontológicos que permitem entender a forma como os fenômenos se mostram ao mundo bem como a essência do ser-no-mundo. Essa interpretação, ainda se concentra num âmbito pré-fenomenológico, pois como destaca Heidegger (2013, p.104):

Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançam, como tais, o fenômeno do “mundo”. Em ambas as vias de acesso para ser “objetivo” já se pressupõe, e de muitas maneiras, o “mundo”. A mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós conhecemos como uma determinação existencial do ser-aí. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial.

A compreensão ontológica do mundo nos mostra que ele é um caráter do próprio ser-aí, o que não exclui o fato de que uma investigação do fenômeno mundo não possa ser acompanhada pelos entes intramundanos e seu ser. O adjetivo mundano (e seu correlato “mundanidade”) indica um modo de ser do ser-aí, *já* *o modo de ser de um ente simplesmente dado no mundo*, o que, nesse caso, é definido como intramundano ou pertencente ao mundo. Assim, o fenômeno existencial da mundanidade possibilita buscar a compreensão do modo de ser do ser aí que se lança e vem de encontro ao mundo por meio da analítica. “Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2003, p.113). A compreensão do mundo deve ocorrer de forma fenomenológica, sendo este investigado a partir de situações concretas, inseridas em uma cotidianidade que interliga mundo e ser-aí (DUBOIS, 2004; GREAVES, 2012).

Em face da experiência da mundanidade, Heidegger indica como a ocupação do espaço dá origem a uma familiaridade com o mundo no qual o ente intramundano vem ao seu encontro e a um novo lugar que “[...] é sempre ‘o aqui’ e o ‘lá’”. (HEIDEGGER, 2003, p. 156). O ser-aí contribui para a configuração de lugares ao espacializá-los. Os lugares, por sua vez, darão origem a uma região. Ao ocupá-la, o ser-aí elabora seu próprio ser, descobrindo as conjunturas que definem as regiões, lhes instrumentando e lhe conferindo sentido. Para concretizar os contextos acima, descreve Heidegger (2003, p.112) que:

Regiões não se formam a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, mas estão sempre à mão nos vários lugares específicos. Os próprios lugares específicos dependem dos entes que se acham à mão na circunvisão da ocupação ou que, como tais, são encontrados. O que constantemente está à mão não tem um lugar, pois é previamente levado em conta pelo ser-no-mundo da circunvisão. O onde de sua manualidade é levado em conta na ocupação e se orienta para os demais entes a mão.

Ao inserir o conceito de região em suas análises,¹³ Heidegger a delimita pela noção de pertencimento, não apenas fornecendo direções para um conjunto de lugares, mas o âmbito no qual está um determinado lugar.¹⁴ Por outro lado, cada lugar, “[...] já está sempre orientado para e no interior de uma região e, para que um local possa ser encontrado no conjunto de tudo o que se apresenta e disponibiliza a região deve já ter sido descoberta” (SARAMAGO, 2008, p. 82).

As regiões, como veremos, se articulam entre si, e revelam seus diversos locais. Ambas as categorias sofrem mudanças em suas determinações originais devido à ocupação cuja significância permite evidenciar os sinais de orientação espacial e/ou suas considerações teóricas. Fica evidente, nessa análise, a necessidade de Heidegger em descrever que a relação espacial ocorre apenas por meio do agir do ser-no-mundo e por sua espacialidade fática. Richardson (2007) verifica que até as relações de localização que ocorrem entre seres intramundanos, dependem da espacialidade do ser-aí e da forma como se move em sua ocupação cotidiana.

Se, enfim, a mundanidade, para Heidegger, indica a experiência que o ser-aí faz de seu *momento estrutural mundo*, é preciso indicar também que o modo com o qual o ser-no-mundo, no início e na maioria das vezes, experimenta o mundo não é como o fenômeno que constitui o seu campo existencial de realização,

¹³ Este que será devidamente explorado em nosso *Capítulo II*.

¹⁴ Idem a nota imediatamente anterior.

muito ao contrário, como veremos no subtópico que se segue, é de maneira derivada que a experiência de mundo é inicialmente interpretada pelo ser-no-mundo.

1.3.4 Mundo em seu caráter derivado

A compreensão ontológico-existencial do mundo (e mesmo sua análise fenomenológica) nos remete ao tão reforçado fato de que ele é o ambiente no qual nos movemos com familiaridade. É um modo pelo qual o ser-aí é, no interior do seu contexto e nele se move. Por outro lado, a compreensão ôntica de que o homem tem seu mundo ambiente tão trivial entre as ciências humanas, é vista por Heidegger como um problema, pois nada diz desde o ponto de vista ontológico. O mundo é apresentado pelas ontologias regionais, por filósofos como Descartes e Kant como um espaço físico, mensurável, quantificável, dentre outras definições que serão mais bem exploradas em capítulos seguintes.

Podemos indicar brevemente que as ontologias regionais situam o mundo a partir da relação entre sujeito e objeto, na qual o ser-aí está de um lado e o mundo de outro, sendo que o ser-aí o experimenta de modo ôntico em sua cotidianidade. Não são raros os estudos que cumprem simplesmente o objetivo de:

[...] elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos relatar a “configuração” desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um “ofício” pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes, é ôntica. O que, porém se procura é o ser. Em sentido fenomenológico determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que mostra enquanto ser e estrutura do ser (HEIDEGGER, 2013, p. 110).

Nessa descrição ser-aí e mundo aparecem de maneira distinta um do outro, na qual um contém o conjunto de entes que o caracterizam ao passo em que o ser-aí atua como um agente

modelador do espaço podendo o observar, narrar e participar de suas transformações. Essa compreensão do mundo em seu caráter derivado aponta apenas para a totalidade de entes que estão simplesmente dentro do mundo; o mundo como uma região na qual os entes estão dispostos, como os matemáticos utilizam para designar os objetos numa região e, ainda, o mundo como o contexto em que o ser-aí vive, estando “dentro” do mundo – análises que se situam no âmbito ôntico.

O que Heidegger propõe em *Ser e tempo* é justamente o contrário. Sua análise ontológica do mundo e o modo como o ser-no-mundo nele habita, exige uma descrição fenomenológica capaz de mostrar a existência de uma categoria conceitual sobre o ser dos entes e a forma como se dão nesse espaço que é construído atrelado à existência do ser-aí. Afinal, como já foi afirmado anteriormente, ser-aí e mundo constituem uma única unidade ontológica.

Ao retomar a ontologia tradicional, Heidegger percebeu uma ausência da constituição do ser-aí como ser-no-mundo, bem como, da mundanidade. Há, no entanto, uma tentativa de:

[...] interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. O ser-aí só descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas ontológicas de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a “natureza” nunca poderá tornar compreensível a mundanidade. Do mesmo modo, o fenômeno “natureza” no sentido do conceito romântico da natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica do ser-aí. (HEIDEGGER, 2013, p.106)

A interpretação da mundanidade do ser-aí, das possibilidades e modos de sua mundanização, precisará mostrar seu modo de conhecer o mundo, passando pelo fenômeno da mundanidade, do ponto de vista ôntico e também ontológico. Ora, isso requer certa precaução metodológica. Ressalta-se que o ser-no-mundo e o mundo são temas da referida analítica no horizonte da cotidianidade mediana por ser o modo mais próximo do ser-aí; portanto, conhecer o mundo implica em investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal.

A tarefa, no presente subtópico, foi caracterizar o modo com o qual o ser-no-mundo, no início e na maior parte das vezes, interpreta o seu mundo, os entes que se encontram nele e, por conseguinte, a si mesmo. Tal exposição, mesmo em caráter abreviado, nos forneceu elementos característicos do modo mediano com o qual o ser-no-mundo já sempre se vê ocupado junto aos entes e impessoalmente preocupado com os outros.

Ao levar a cabo esta tarefa, recordamos que seu propósito não se reduz a si mesmo, isso porque, ao falarmos de uma interpretação derivada de mundo e, antes disto, da experiência da mundanidade do mundo e da condição existencial de ser-no-mundo (inclusive em seus momentos estruturais ser-em e ser-junto) nos preparamos para melhor abordar o conceito na pauta de nossa pesquisa e núcleo de seu tema, a saber, o conceito de espaço tal como pensado pela filosofia de Heidegger.

Em face disso, fazendo o balanço dos conteúdos e movimentos deste *primeiro capítulo*, é possível avaliar que toda a exposição temática deste resulta em uma preparação para a abordagem cautelosa do referido objeto no âmbito de seu tema. Deste modo, por mais que possa ter soado digressiva toda uma exposição das linhas mais insinuas de *Ser e tempo* e de seu projeto de ontologia *sui generis*, compreendemos ter sido este capítulo um componente propedêutico de nosso trabalho e justificado em sua pertinência enquanto tal. Isso é o que se faz claro quando, ao chegar ao fim deste *Capítulo I*, julgamo-nos

capazes de compreender o quanto a fenomenologia (especialmente a de Heidegger) é uma atitude investigativa e, especialmente, uma atitude investigativa que joga luz sobre a noção de espaço (que a nós tanto interessa).

Dito isso, podemos agora transitar, para o próximo capítulo de nossa dissertação no qual seu tema é propriamente abordado, passagem essa que já se opera munido dos conceitos e demais elementos indispensáveis ao fenômeno que temos em pauta e à investigação que o faz fenomenologicamente visível.

O espaço existencialmente pensado pela fenomenologia de *Ser e tempo*

Como o título indica, este segundo capítulo de nossa obra será onde o *espaço* será tratado à luz das compreensões possibilitadas pela fenomenologia existencial de Heidegger, especificamente em *Ser e tempo*. A presente tarefa, no entanto, requer, antes mesmo dela, uma reconstrução do conceito de espaço, tal como este fenômeno foi objetivamente tratado pelas ontologias regionais¹ e, ainda pelas ciências². Desse modo, em seus primeiros momentos, o presente capítulo tem por propósito apontar a importância das discussões sobre o espaço e o modo como elas foram sendo tecidas ao longo da história.

Como pretendemos mostrar, teria cabido aos filósofos às discussões iniciais acerca da compreensão de espaço, ainda que tenham se consolidado modernamente em ciências como a Geografia. Sem que pretendamos aqui a laboriosa tarefa de uma exposição detalhada do como a Geografia pensa o espaço em todas suas nuances, nosso propósito é uma breve ambientação acerca de como a “ciência do espaço” tratou esta “categoria” para que, a partir dessa demarcação, possamos introduzir, à guisa de

¹ Ontologia regional é o termo utilizado para ilustrar um estudo filosófico que busca pensar o modo de ser, a essência de um objeto, nesse caso, o espaço. Como exemplo, citamos Descartes pensando-o como *res extensa*.

² A Geografia é apresentada nessa obra como uma ciência empírica que tem o espaço como um de seus principais objetos de interesse, desenvolvendo ao longo da história diferentes interpretações, por meio das correntes do pensamento geográfico.

contraste, a compreensão do espaço fenomenalmente pensado pela filosofia de Heidegger.

Dessa feita, as discussões presentes neste capítulo devem introduzir elementos de um panorama histórico acerca da compreensão e crítica do conceito de espaço para, após, mediante uma análise dessa noção, nos aproximar das ideias de Heidegger em *Ser e tempo*, obra que resguarda a possibilidade de repensar o espaço tal como este é fenomenalmente vivenciado pelo ser-aí.

2.1 Considerações circunstanciais acerca de uma compreensão derivada de espaço

Uma primeira aproximação ao conceito de espaço, tal como tradicionalmente pensado, nos é ajudada com a apreciação contida na seguinte passagem citada:

No cenário atual do conhecimento, a separação outrora traçada entre ciência e Filosofia encontra seu ponto limite, cabendo agora uma nova unidade. A Geografia, nesse contexto geral do saber, encontra a justa forma de sua história fracassada enquanto ciência moderna e, ao mesmo tempo, a função pioneira de para além dos limites caminhar. Perdida em sua falta de unidade investigativa, em sua esquizofrenia Física/Humana, lida a Geografia com o ponto nodal de toda a dificuldade contemporânea do saber, na medida em que, nesse nada ser, busca a compreensão geral da unidade posta ao mundo pela relação do homem com a natureza. Propriamente aqui, onde se funda toda a dificuldade histórica da análise geográfica, toma forma um saber que transcende a barreira criada pela cisão entre Filosofia e ciência (SILVEIRA, VITTE, 2011, p.37).

Essas considerações permitem uma compreensão preliminar acerca de como o espaço geralmente é compreendido pelas ciências. Encarregadas (como no exemplo da Geografia) de pensar a relação entre o homem e *meio* (noção que não prescinde da ideia de espaço), os elementos da natureza e o modo como influenciam o

desenvolvimento da vida humana nas diferentes sociedades, os influxos e desdobramentos do capital, as ciências têm uma compreensão empírica e, portanto, ôntica da noção de espaço. Com tal modo de visar, ainda que este seja coerente aos seus propósitos de ciência, as ciências acabam por manter impensadas as determinações do espaço e seu caráter ontológico-existencial.

Mas o que significaria afirmar isso? Ora, uma tal afirmação que, para além de uma interpretação derivada de espaço, existe uma compreensão que seria originária e isto aponta para sua constituição ontológica, neste caso, o espaço não seria constituído como objeto físico na pauta de uma ontologia regional, mas, antes, como experiência existencial do ser-aí que somos, seria elemento constitutivo de nossa existência de ser-no-mundo (conforme caracterizamos no capítulo anterior, a partir da analítica existencial de Heidegger).

2.1.1 Uma ontologia regional do espaço por meio de algumas notas históricas

Nossa reconstrução hermenêutica da compreensão de espaço, em face da história que o pensa, acaba por nos remeter à Grécia antiga, pois é lá que encontramos algumas das iniciativas mais primordiais para sua compreensão. (COSTA, ROCHA, 2010). É junto aos pensadores da antiguidade que temos, pela primeira vez, observações que lançaram bases para os primeiros estudos que serviriam para “[...] a medição do espaço e a discussão da forma da Terra, o estudo da física da superfície terrestre e a descrição dos aspectos físico-espaciais”. (COSTA, ROCHA, 2010, p.26). Também se credita aos gregos os esboços do que apenas modernamente se formularia como ciência geográfica, como Geografia. É preciso dizer, contudo, que foi a ontologia (regional) do espaço, ainda no turno grego que ofereceu filosoficamente o “[...] embasamento conceitual das atividades humanas a partir dos fundamentos do pensamento, no plano das ideias e do

enquadramento abstrato e geral do conhecimento, incluindo as ciências, artes e técnicas”. (CAVALCANTI; VIADANA, 2010, p.11).

Distintos problemas intrigavam os filósofos e, ao mesmo tempo, possibilitaram o desenvolvimento de reflexões que, progressivamente, foram retomadas, ampliadas e/ou receberam novos desdobramentos na medida em que a ciência e os métodos de pesquisa evoluíram. Na antiguidade grega, os estudos concernentes ao espaço preservavam o caráter descritivo e informativo, e, guardando a preocupação empírica própria às ciências, analisavam o espaço, por exemplo, com vistas às preocupações políticas e climáticas. É com base nisso que nos informam Cavalcanti; Viadana (2010) que: “[Alguns filósofos buscavam explicar] a realidade, dividida no domínio da natureza, do pensamento e da criação humana” (p.13) e foi exatamente diante dessa preocupação que surgiu a pergunta pelo modo de ser do espaço. Ainda segundo os comentadores, os gregos esforçavam-se para compreender o “[...] mundo, o universo e a realidade, ou como era conhecido à época, o cosmos” (uma realidade organizada racionalmente, que poderia ser compreendida apenas pelo exercício da razão). O estudo do cosmos evidenciava uma ordem, unidade e harmonia, “[...] onde coexiste uma multiplicidade caótica das coisas e acontecimentos” (CAVALCANTI; VIADANA, 2010, p.13).

Os pensadores da escola jônica figuram como os primeiros pensadores a tomar o espaço e seu conceito em pauta. Se atribuiria, assim, a Tales de Mileto (624-556 a.C), o crédito de afirmar que a água seria o princípio que tornaria pensar o universo em seu caráter de transformação (ainda que isto fique a um mundo de distância de uma interpretação rigorosa do “tudo é água”, de Tales). Mais tarde, Estrabão (63 a.C - 24 d.C) elaborou um estudo com dezesseis livros, aos quais nomeou de *Geographia*³, ocupando-se de descrever a história, o modo de vida de povos e

³ Não serão apontados todos os filósofos e pensadores que contribuíram para a construção da Geografia para não perder de vista o objetivo desse capítulo, por isso, também, deu-se um grande salto histórico em direção a sistematização dos conhecimentos geográficos.

locais do mundo conhecidos na época. O mesmo pensador desenvolveu, uma série de reflexões nas quais o homem e o espaço apareciam intimamente relacionados; nomeou como “geógrafos” aqueles que se dedicaram ao estudo da Terra. (LENCIONI, 2003).

O regime feudal em vigor no medievo levou o espaço a uma fragmentação e, mesmo, a uma reorganização nunca antes experimentada, também isso exigiu que a ideia de espaço fosse revista e que seu conceito fosse considerado à luz dessa nova especificidade. No mesmo período, e simultaneamente, a visão-de-mundo cristã ganhou representatividade e os elementos matriciais de sua doutrina passaram a regular os primeiros postulados daquilo que chamaríamos de uma “ontologia regional grega do espaço”. Em face das compreensões doutrinárias do cristianismo, e em muito sob tutela da Igreja Católica, esta comprometida com os dogmas de fé, muito do pensamento desenvolvido pelos gregos acerca do espaço (considerados pagãos) foram alijados e, se pudermos avaliar, ao menos no Ocidente, o saber acerca do espaço proporcionalmente pouco se desenvolveu ao longo dos séculos subsequentes.

Ainda no turno medieval, em compensação, ganharam notoriedade os povos árabes, que buscavam expandir seus territórios e, portanto, conhecer o espaço era uma necessidade pragmática. Mas não apenas práticas, também as “ideias” acerca do espaço receberam ali a merecida atenção, é o que nos asseguram Costa; Rocha (2010) ao dizer que: “[...] os muçulmanos contribuíram para a evolução das ciências e das artes, realizaram a tradução da obra de Ptolomeu, desenvolveram a Geografia, a geometria, a astronomia e a matemática”. (p.27).

Entre os séculos XV e XVI, os exploradores europeus, assumiram um papel de grande relevância frente aos conhecimentos do espaço (na chave geográfica e cartográfica)⁴,

⁴ Era essencial para melhor compreender o espaço, sobretudo, dos novos continentes que precisavam ser explorados, seja fornecendo matéria prima, mão de obra, terras para serem ocupadas, nações que pudessem realizar trocas comerciais fortalecendo o capitalismo comercial.

pois, ao descobrirem novos continentes, povos e elementos da natureza faziam sua catalogação, estudavam fenômenos naturais, produziam relatos de viagens e elaboravam mapas diversos. A retomada de antigos conhecimentos gregos, ampliação das viagens de exploração e os inúmeros relatos delas decorrentes, exigiam conhecimentos cada vez mais detalhados sobre o espaço. No entanto, será apenas no século XVIII que o conhecimento do espaço experimentalmente propriamente o *status* de ciência empírica, o que fez com que o interesse intrínseco de conhecer por meio da ciência, em certa medida, afastasse a compreensão de espaço de sua conceitualização fundamental fazendo com que o diálogo com a filosofia ficasse em segundo plano.

Isso implicaria certamente num distanciamento compreensivo acerca do modo com que o espaço seria pensado em seu modo de ser, antes disso, o mesmo seria convertido em objeto empiricamente verificável a partir de suas presumidas propriedades, uma vez submetido a métodos e procedimentos interessados apenas em suas características empíricas e, portanto, ônticas. Tal argumento nos leva a avaliar, com o apoio de Mirandola Jr (2012), que, na atualidade, escassas são as iniciativas de tomar o espaço por uma visada filosófica; e que, no seio da própria “ciência objetiva do espaço”, são os próprios geógrafos, com certa inabilidade para pensar o fundamental neste objeto, que tentam “[...] dentro de suas limitações, desenvolver reflexões epistemológicas sobre sua disciplina, fundamentais para sua evolução, compreensão e desenvolvimento” (MARANDOLA JR, 2012, p.82).

Apesar de todo o exposto acima (no qual se delineou a relação do pensamento que se ocupa de pensar filosoficamente o espaço e o pensamento que o trata desde os propósitos de ciência), não se pode negar que o espaço não deixa de ser tema para muitos pesquisadores que, mesmo com objetivos diversos, se voltam a uma compreensão de ser caráter essencial.

Esse tópico esboçou como o conceito de espaço é assumido como interesse humano desde seus primórdios com caráter essencialmente histórico, nos empenhamos por evidenciar o quanto o espaço, desde que foi assumido como um tema, foi tratado inicialmente por um pensamento propriamente interessado em seu modo de ser e, depois, progressivamente, derivado na forma de uma preocupação empírica com vistas a uma apropriação útil.

Ao fim, mostramos como uma ontologia regional que se ocuparia do espaço aos poucos daria lugar a um modo de abordar que, aparatado por métodos e técnicas e orientado por requisições modernas, se estabeleceria na forma de um saber cujo modo teórico-empírico de se ocupar do espaço objetivamente, já se converteria em uma ciência do espaço. Uma melhor caracterização desse modo de conhecer objetivamente o espaço, a luz de uma ciência nomeada Geografia, é o que teremos no subtópico seguinte.

2.1.2 A Geografia enquanto “ciência objetiva do espaço”: um esboço de gênese e desenvolvimento

Enquanto ciência objetiva do espaço, a Geografia tem suas origens em meados do século XIX, período que logrou seu estado ciência positiva, constituindo-se não mais apenas como um conjunto de conhecimentos esparsos organizados com vistas a certos parentescos temáticos, mas composta por conhecimentos efetivos e mensuráveis, positivamente obtidos por meio da observação e da análise, sistematicamente ordenados segundo uma ordem racional com apoio metódico e contraponto na realidade empírico-positiva.

A apresentação das análises seguintes desafiam os geógrafos a repensarem sua compreensão de espaço e o modo como é constituído, sobretudo, quando se tem em vista os aspectos humanos e o modo como nele se manifestam. Adianta-se, que, dentre as principais desconstruções, está o fato de que Heidegger

não compreende o homem e o espaço como dois entes distintos, mas como apenas uma unidade ontológica – situação contrária àquilo que se ensina nos cursos de licenciatura e bacharelado em Geografia.

A fenomenologia existencial heideggeriana ao lançar luz sobre o fenômeno do espaço permite que o compreendamos, na forma de espacialidade e, portanto, embora os estudos que tratam, por exemplo, dos aspectos econômicos que permitem compreendê-lo, de suas articulações em nível, local, regional, nacional e/ou global, dentre tantas outras formas de lançar luz a este fenômeno, o que se tem em vista, de forma primária, é o “espaço vivido”, aquele com o qual o ser-aí se relaciona familiarmente em sua lida cotidiana, seja com outros entes que se mostram de muitos modos e com outros seres-aí que participam de seu projeto existencial.

2.1.2.1. Da assim chamada Geografia tradicional e de sua compreensão positiva de espaço

Tal como proposta, a Geografia tratada hoje como “tradicional” apoiou-se no princípio positivista⁵, este que, como fundamento teórico-metodológico, propugnava a superação da metafísica (e isso incluiria um tratamento estritamente filosófico com os conceitos como o de espaço) e o consecutivo avanço rumo a um conhecimento certo e válido que se perfaria de modo puramente objetivo. Deste modo, nos assegura Costa; Rocha (2010): “Para o positivismo, os estudos deveriam restringir-se ao visível, real, mensurável e palpável; como se os fenômenos se demonstrassem diretamente ao cientista, que seria um simples observador” (p.31).

⁵ O positivismo é uma corrente filosófica que foi criada pelo francês Auguste Comte (1978-1857). Caracteriza-se por valorizar e considerar apenas a verdade que se mostra de maneira concreta e objetiva, construídas por meio de observação e pesquisa empírica. Em seus estudos, mantém a separação entre sujeito e objeto, ou seja, homem enquanto agente transformador de um lado e, de outro, enquanto ente transformado encontra-se o espaço que é visto como uma marca das suas técnicas, domínios e do próprio tempo histórico no qual está sendo construído.

A gênese de uma ciência do espaço é identificada junto ao trabalho desenvolvido inicialmente pelos naturalistas alemães como Alexander v. Humboldt (1769-1859), Karl Ritter (1779-1859) e Friedrich Ratzel (1844-1904), cujo enfoque era francamente determinista. O mérito de “pai da Geografia”, no entanto, atribuiu-se a Humboldt, que realizou inúmeras viagens ao redor do mundo no final do XVIII e início do XIX, possibilitando a construção de suas ideias na tentativa de entender as diferenças e similaridades das paisagens da superfície terrestre por meio do método comparativo. Por meio da comparação, construiu um importante legado que permitiu “[...] reconhecer as relações gerais e as causas genéticas comuns entre áreas similares em diversas partes da superfície terrestre”. Realizou um estudo da distribuição espacial de diferentes fenômenos físicos. “Também foi o primeiro a unir, através de linhas, os pontos que possuíam a mesma temperatura média anual (isotermas). Foi o primeiro a fazer referência às paisagens naturais com relação a áreas de características homogêneas”. (COSTA; ROCHA, 2010, p.29). Das compreensões de espaço, pensado como espaço físico sujeito à descrição, portanto à luz das ciências naturais (*Naturwissenschaften*), vemos resultar a Geografia física enquanto estudo da superfície e relevo terrestre, além das características das paisagens naturais, das forças endogenéticas e exogenéticas que as modelam e assumem características diferenciadas de acordo com a porção espacial estudada.

Como articulista da então nascente ciência do espaço, também Karl Ritter considerou o espaço como superfície terrestre; dando, por sua vez, maior ênfase às atividades humanas desenvolvidas ali. Este considerava a superfície terrestre como “[...] o palco onde se desenvolviam as atividades praticadas pelo homem. Para Ritter o princípio essencial da Geografia estava na relação dos fenômenos e formas da natureza com a espécie humana”. (COSTA; ROCHA, 2010, p.29). Ritter, assim, reconhecia

a existência de uma íntima ligação entre a Geografia e a História, pois as relações espaciais não prescindiam de uma relação espacial.

Ainda no século XIX, desenvolvimentos dessas desses primeiros marcos foram dados por Friedrich Ratzel, responsável por uma teoria determinista que defendia que “[...] as condições naturais, especialmente as climáticas, determinam o comportamento do homem, interferindo na sua capacidade de progredir” (COSTA; ROCHA, 2010, p.29). Tal determinismo científico, subsidiado pelo assim chamado “darwinismo social”⁶, expandiu-se nas mentalidades dos continentes asiáticos e africanos, servindo de elemento ideológico para legitimar não apenas a visão-de-mundo europeia quanto o poder das potências econômicas do Velho Mundo, dito mais “desenvolvido” do que as terras que possuíam povos “selvagens” geralmente subjugados às potências imperialistas. Nessa compreensão atavicamente ligada a uma compreensão naturalista-biologicista de homem, este era compreendido como simplesmente um animal capaz de se adaptar e controlar o *meio* natural no qual se via inserido.

Vidal de La Blache (1845-1918), na França, já no final do século XIX, é o pensador da ciência geográfica que refinou a compreensão de homem e a sua relação com o espaço na Geografia. Esse travou um verdadeiro embate com o determinismo ambiental elaborando novo paradigma para esta ciência, a saber: o *possibilismo*. Tal teoria enfocava as relações entre homem e meio natural sem, entretanto, sustentar o determinismo mesológico. La Blache admitiria que a natureza possuiria elementos de fato condicionantes do comportamento humano nas circunstâncias em

⁶ A teoria da evolução das espécies criadas por Charles Darwin para falar sobre animais foi transposta para o âmbito que permeia as “as raças humanas e os povos, sendo selecionadas para a sobrevivência e para o mundo as mais capazes de se adaptar e de controlar o meio natural”. (COSTA; ROCHA, 2010, p.29). Portanto, os povos mais capazes venceriam os menos capazes, que, por sua vez, poderiam ser executados, escravizados, tratados como seres inferiores – situação que ocorreu primeiramente com os indígenas logo após a “descoberta” do Brasil, bem como, os negros escravizados na África, que eram comercializados da mesma forma que qualquer mercadoria, afinal, a cor da pele automaticamente os tornava “inferiores” aos europeus (visão eurocentrista).

que habita, no entanto, por mais que o homem sofra influências da natureza, este atua sobre seu meio-ambiente apropriando e transformando seus recursos e criando possibilidades inauditas uma vez auxiliado pelas tecnologias de que dispõe; por esse motivo, a expressão “possibilismo” (*le Possibilisme*) foi eleita como a que melhor nomeava esta corrente geográfica. Uma síntese sobre essa corrente ligada a La Blache encontramos na seguinte formulação sumária: “[...] a Geografia é a ciência dos lugares e não dos homens, visto que a preocupação estava em estudar a ação humana materializada sobre o espaço e não as relações sociais e seus efeitos”. (COSTA; ROCHA, 2010, p.33).

Os estudos do possibilismo, contudo, se aplicavam apenas a pequenos espaços geograficamente determinados, por isso, foram concebidos como “estudos regionais”, elemento na gênese do que atualmente se conhece como Geografia regional, esta encarregada por descrever de forma detalhada os aspectos físicos, sociais e econômicos de uma determinada região, para em seguida, correlacioná-los. A Geografia regional também sustentaria, partindo de uma intuição possibilista, que os humanos obteriam as condições necessárias para sobreviver, realizando suas construções e produzindo. Desse modo, as ideias possibilistas contribuíram de modo significativo para a construção de avanços no conhecimento acerca do espaço geograficamente compreendido ao analisarem a influência e a capacidade de transformação do homem frente ao meio natural. Embora sua ação transformadora tenha sido discutida de forma mais enfática na porção final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, em tais ideias, “[...] foram deixadas de lado as relações sociais constituídas historicamente e seus efeitos políticos e econômicos sobre o meio” (COSTA; ROCHA, 2010, p.34).

Aquilo que hoje é designado por Geografia tradicional encontra em Richard Hartshorne (1899-1992) seu próximo representante. Este articulista da ciência geográfica se dedicava a compreender a diferenciação do espaço “[...] tendo como

referência a integração de fenômenos heterogêneos em uma porção da superfície da Terra, sistematizou os conceitos básicos de ‘área’ e de ‘integração’”. (COSTA; ROCHA, 2010, p.34). Desenvolveu um trabalho geográfico pautado na sistematicidade e objetividade permitindo a superação da mera descrição e, conseqüentemente, o alcance de análise científica almejada. Ao estudar exaustivamente os trabalhos de Kant e de Alfred Hettner (1859-1941) (este, um dos principais representantes do movimento neokantiano no seio da Geografia) propôs novos enfoques teóricos metodológicos para a Geografia. Hartshorne, portanto, conseguiu realizar, conforme avalia Arcassa (2016): “[...] o que até então não havia sido produzido nessa ciência, estudos de cunho epistemológico e metodológico, além de desenvolver uma sistematização de significativa parcela das teorias produzidas pelos “autores clássicos” desse ramo do saber científico” (p.2).

A compreensão tradicional de Geografia enquanto ciência se observou até meados da década de 1950, quando se viu as compreensões de espaço em vigor ganhar um renovo devido aos abalos de paradigmas observados por meio de episódios e descobertas emuladas com o advento da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), sobretudo no campo das novas tecnologias. Com isso, se redesenhou a “[...] difícil tarefa de compreender e atuar sobre a produção, organização e diferenciação do espaço”. (ARCASSA, 2014, p.268). Tal missão complexa precisaria haver-se com a “[...] multiplicidade do mundo em que se vive e a diversidade de fatores que para isso concorrem, a diversidade temática que a disciplina tem se proposto discutir é necessariamente ampla”. (ARCASSA, 2014, p.268).

Com a expansão do capitalismo observada no pós-guerra, a ciência geográfica, em sua formulação tradicional, passou a não mais ser suficiente para explicar fenômenos próprios à nova ordem que se instaurara. Em face disso, surgiu uma nova abordagem, a assim designada Geografia quantitativa ou teorética. Esta recebeu tal nomenclatura por se apoiar em métodos matemáticos (métodos

de pesquisa quantitativa) e modelos de representação “[...] considerados como estruturação sequencial de ideias relacionadas com o funcionamento do sistema com a finalidade de torná-lo compreensível e expressar as relações entre os seus diversos componentes”. (CAVALCANTI, 2010, p.94).

Com a inserção da matematização em seus estudos, o espaço (que já era considerado por pensadores como Descartes e Kant como espaço geométrico) passou a ser compreendido como um fenômeno cujos aspectos físicos e sociais eram mensurados e esquematizados em mapas, tabelas e gráficos. Entretanto, a pesquisa de campo não era utilizada com frequência em seus estudos e as características da sociedade retratada também não eram consideradas. Assim, os resultados produzidos em muitos casos, acabavam encobrendo inúmeras desigualdades. Portanto, esse modelo também foi considerado insuficiente cabendo à ciência geográfica uma nova transformação que culminou na Geografia crítica, inspirada nas ideias matrizes do marxismo, este operante por meio do método estruturalista.

2.1.2.2. Da compreensão “crítica” de espaço e de uma Geografia de orientação estruturalista

A Geografia crítica, que se serve do método estruturalista de investigação, floresceu especialmente na França. Não por acaso, autores de orientação marxista, como Yves Lacoste (1929-), se destacam como seus principais representantes. Os estudos de Lacoste apontaram para os limites da Geografia quantitativa e a necessidade de reformulação eminente de seu corpus teórico. Por meio de sua obra *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer guerra* (1976), o autor esclarece a importância de conhecer o espaço não para a condução estratégica de operações militares (geoestratégia), mas para a compreensão sobre a forma como o espaço, já compreendido como território, se organiza e a partir de

tais informações controlar os homens sobre os quais o Estado exerce influência.

Essa corrente marxista de pensamento aportou no Brasil entre as décadas de 1960-70⁷, constando como promessa de renovação na forma de pensar o espaço e seus próprios fundamentos. A mesma rompeu, assim, com a Geografia tradicional e a quantitativa cujos saberes estavam a serviço de políticas de Estado, negligenciando a realidade social instituída, generalizando e tratando de forma superficial os resultados obtidos.

A Geografia crítica, assentada em premissas do materialismo histórico e dialético, voltou-se assim a compreender não apenas o conceito de espaço geográfico, mas o modo com que este é produtivamente ocupado em contextos sócio-históricos. Orientado por esta maneira de compreender a Geografia e o espaço geográfico, o geógrafo deveria se posicionar criticamente a respeito dos temas abordados, engajando-se em causas sociais e, portanto, colaborando para repensar o modo como a sociedade se organiza e, como o espaço é ocupado e transformado. Por este modo de visar, muito mais que as dimensões físicas descritíveis ou mensuráveis, o espaço passou a ser interpretado como resultante da interação entre homem e meio, mas também, das relações socioeconômicas nele desenvolvidas. Em face disso, radicalizou-se o gesto de conhecer materialmente e a metodologia da pesquisa de campo tornou-se amplamente utilizada viabilizando a verificação dos contextos sociais vigentes em diferentes regiões dos territórios nacionais.

Assim como Yves Lacoste, o brasileiro Milton Santos (1926-2001)⁸ também representa a Geografia crítica; sendo, para a

⁷ Nesse período o país passava pela ditadura militar e, muitos pensadores passaram pelo processo de censura e crítica de suas obras. Receberam influências do neopositivismo e do estruturalismo que possibilitaram uma redescoberta da história e da dialética.

⁸ É um geógrafo brasileiro de grande relevância nacional e internacional, faleceu em 2001, mas deixou uma vasta obra dedicada ao estudo do espaço, ao modo como ele se articula ao homem, é

mesma, um agente de renovação. As reflexões desenvolvidas por este geógrafo (além de servir de influência para uma geração de geógrafos brasileiros) contribuíram para reformular concepções neopositivistas do espaço ainda em vigor, permitindo a instauração da perspectiva estruturalista e com um conteúdo crítico cada vez mais explícito. Milton Santos analisou detidamente a relação existente entre espaço e vida social (um dos temas centrais para os geógrafos dessa corrente do pensamento).

A partir das reflexões suas se pode constatar que as discussões acerca da compreensão de espaço sempre estiveram permeadas por várias terminologias como “espacialidade” e “espacialização”. Para nosso autor, isso denota que o estado já era potencialmente compreendido não como apenas um “estado coisas” (simplesmente dado), mas como uma relação na qual o humano e as coisas que o rodeiam se enredam *conjuntamente*. (SANTOS, 2012).

Para Santos, as compreensões de espaço próprias ao modo tradicional de se fazer ciência – modo que toma reincidentemente o espaço como um *factum brutum* e o humano como um ente que é substancialmente e que, apenas *a posteriori*, pode assumir um lugar no espaço – foram ultrapassadas. Pela via da corrente crítica do pensamento geográfico, esta também marcada pelo componente humanista, se alerta que o espaço deve ser considerado como um:

[...] conjunto indissociável, de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, naturais e objetos sociais, e, de outro a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. O conteúdo (da sociedade) não é independente da forma (os objetos geográficos), e cada forma, encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento.

As formas, pois têm, um papel na realização social (SANTOS, 2014, p.31).

Como se pode depreender a partir dessa citação, o espaço é um campo de sociabilidade (um espaço de ser-com), este contém e é contido pelas demais instâncias, assim como, cada uma delas o contém, e é por ele contida como, por exemplo, a economia e a cultural-ideológica (pode se sentir aqui a orientação materialista-histórica atuante na formulação desse postulado). Para esta corrente o espaço, portanto, seria resultado de um construto histórico, que se encontra centrado na ação do trabalho, nas relações sociais ou, ainda, como uma mercadoria com valor. Como a essência do espaço é social, ele não pode ser transformado por coisas, objetos geográficos, naturais e artificiais oriundos da natureza, apenas pelo homem que nele habita. Existe uma influencia mútua entre sociedade e espaço, este, que é produto e condição dos processos sociais que nele ocorrem.

Segundo Santos (2014a, p.12):

O espaço é tudo isso, mais a sociedade: cada fração da natureza abriga uma fração da sociedade atual. Assim, temos, paralelamente de um lado um conjunto de objetos geográficos distribuídos sobre um território, sua configuração geográfica ou sua configuração espacial e a maneira como esses objetos se dão aos nossos olhos, na sua continuidade visível, isto é, a paisagem; de outro lado, o que dá vida a esses objetos, seu princípio ativo, isto é, todos os processos sociais representativos da sociedade em um dado momento.

Como se vê aqui, o espaço é compreendido em seu caráter de totalidade, a exemplo da própria sociedade que lhe dá vida, entretanto, sua análise pode ser realizada em partes a partir de vários critérios, tais como: elementos, funções, usos, interações, realidade empírica, população etc. Estes, uma vez acrescidos da dimensão temporal ou histórica, possibilitarão a compreensão de uma escala ainda mais ampla - a mundial, uma vez que, o

comportamento dos subespaços do mundo desenvolvido comumente é determinado pelas necessidades das nações que comandam o sistema mundial. A análise parcial do espaço possibilita sua compreensão global (SANTOS, 2014).

Frente à atual organização da sociedade, permeada pela técnica, globalização, expansão de multinacionais, reorganizações dos territórios em face ao capital, transformações nas relações sociais, políticas e econômicas, o espaço toma para si uma importância fundamental “[...] já que a natureza se transforma, em seu todo, numa forma produtiva” (SANTOS, 2014, p. 32).

A abrangência do processo produtivo em diferentes lugares faz surgir seletividades e hierarquias de utilização, permeadas pela concorrência entre os diferentes agentes que habitam o espaço, dividindo-o, classificando-o, vendendo-o a partir de seus potenciais e funções estratégicas para a reprodução do capital. As especializações na utilização do espaço originárias de intervenções naturais ou culturais, políticas e técnicas, possibilitaram uma redescoberta da natureza ou ao menos sua revalorização, ao ser transformada para suprir as necessidades humanas.

Nas primeiras décadas do século XXI, o uso intensivo de técnicas que não consideram os sistemas locais de recursos naturais e humanos foram sobrepostas a realidades econômicas e sociais diferentes. Como resultado, houve a criação de distorções e desigualdades em todos os lugares, com combinações particulares em virtude da complexidade da vida social, causando diferentes impactos sobre cada sociedade. Nesse cenário, o espaço mais do que nunca passou a ser compreendido como elemento fundamental da aventura humana que o habita, transforma, explora, executa diversas ações essenciais para sua existência. Para Santos (2014, p.41-42):

A questão do espaço habitado pode ser abordada, segundo um ponto de vista biológico, pelo reconhecimento da adaptabilidade do homem, como indivíduo, às mais diversas altitudes e latitudes, aos climas mais diversos, às condições naturais mais extremas.

Uma outra abordagem é a que vê o ser humano não mais como um indivíduo isolado, mas como um ser social por excelência. Podemos assim acompanhar a maneira como a raça humana se expande e se distribui, acarretando sucessivas mudanças demográficas e sociais em cada continente (mas também, em cada país, em cada região e em cada lugar). O fenômeno humano é dinâmico, e uma das formas de revelação desse dinamismo está, exatamente, na transformação qualitativa e quantitativa do espaço habitado.

Se em um passado longínquo a natureza era hostil, intocada e explorada para atender apenas necessidades de sobrevivência humana, a partir da Revolução Industrial seu quadro orgânico natural foi substituído por uma “vasta anarquia mercantil” devido às especulações em torno do uso do solo e a determinação de seu valor que trava um luta sem “[...] trégua entre os diversos tipos de capital que ocupam a cidade e o campo” (SANTOS, 2014, p.48).

Enquanto as primeiras relações com a natureza estiveram permeadas pelo senso de medida, na atualidade, o homem utiliza o saber científico e as intervenções tecnológicas sem considerá-lo, causando danos irreversíveis a natureza e ao próprio espaço em que habita. Ao mesmo tempo, subverte as relações “do homem com o meio, do homem com o homem, do homem com as coisas, bem como, as relações das classes sociais entre si e as relações entre as nações” (SANTOS, 2012, p.16).

O espaço tal como se apresenta não pode mais ser compreendido unicamente a partir das dimensões da geometria clássica, afinal nele se materializam um conjunto de fatores que o organizam com vistas ao capital instalado – o “mundo como espaço se torna espaço global do capital” (SANTOS, 2012, p.23). Desde meados século XVI período inicial do capitalismo, evidencia-se a efetivação de um movimento no qual o espaço se torna global sendo permeado pelos princípios de unidade e de diversidade, até alcançar seu ápice no período tecnológico no qual cada nação parece encontrar seu destino na forma de Estado.

Em cada Estado-Nação, o espaço é visto como algo potencialmente utilizável pelo homem, servindo às suas necessidades sendo, portanto, uma mercadoria universal por excelência. Para agregar-lhe maior valor, o homem pensa, estrutura, constrói e o manipula aprofundando as diferenças entre as classes sociais instaurando “um movimento aparentemente paradoxal: o espaço que une e separa os homens. Isso vale para a totalidade do espaço, mais particularmente para as cidades” (SANTOS, 2012, p.32-33).

Para nosso geógrafo o espaço é o:

[...] resultado da soma e da síntese, sempre refeita da paisagem com a sociedade por meio da espacialidade. A paisagem tem permanência, e a espacialidade é um momento. A paisagem é coisa, espacialização é funcional, e o espaço é estrutural. A paisagem é relativamente permanente, enquanto a espacialização é mutável, circunstancial, produto de uma mudança estrutural ou funcional. A paisagem concede a história que será escrita sobre ela ou modifica-se para acolher uma nova atualidade, uma inovação. A espacialização é sempre o passado ainda que recente. O espaço é igual à paisagem mais a vida nela existente; é a sociedade encaixada na paisagem, a vida que palpita conjuntamente com a materialidade. A espacialidade seria um momento das relações sociais geografizadas, o momento da incidência da sociedade sobre um determinado arranjo espacial. A espacialização não é o resultado do movimento apenas da sociedade, porque depende do espaço para se realizar. (SANTOS, 2014, p.80).

Como se pode depreender daqui, a sociedade é, desde sempre, dependente do espaço pré-existente. A ação humana irá transformar a paisagem em espaço permitindo sua espacialização que, por sua vez, se relaciona com os laços sociais. A própria espacialização precisa do espaço, cujos fenômenos e objetivos não se transformam no mesmo lapso de tempo, velocidade ou direção, mas acompanham as transformações da sociedade, para atender as novas necessidades da estrutura social vigente. Há, portanto, um

círculo sem fim permeado pelo tempo, afinal “a sociedade é atual, mas a paisagem, pelas suas formas, é composta de atualidades de hoje e do passado” (SANTOS, 2012, p.59).

Tais reflexões mostram o espaço de forma truncada, pois ao mesmo tempo em que ele se mundializa, também aparece de forma fragmentada, sendo “humanamente desvalorizado, reduzido a uma função” (SANTOS, 2014b, p.62). A forma como esse território é utilizado divide e separa os homens de acordo do capital e da própria dinâmica do mercado que modela a sociedade. As implicações dessas ocorrências e os encaminhamentos para uma compreensão fenomenológico-existencial de espaço será o que veremos adiante.

2.1.2.3. Transição

O movimento de exposição temática dos últimos três tópicos nos pôs diante do modo com que a ciência geográfica, em suas diversificadas feições, desde seus primórdios até seus desdobramentos mais atuais, compreendeu e tratou o espaço. Certa ênfase nessa exposição foi dada a compreensão de espaço própria à assim chamada Geografia crítica, especialmente no tocante ao pensamento de Milton Santos, um de seus principais articulistas. Ainda que o propósito dos movimentos de tematização acima não tenham sido exaustivos, julgamos que os mesmos tenham fornecido uma ideia ampla das diversas acepções de espaço em vigor nos diversos estágios de desenvolvimento desta que designamos de *ciência objetiva do espaço* (= Geografia).

Ao tratarmos das compreensões teóricas deste pensador da Geografia, buscou-se ressaltar o espaço enquanto uma de suas categorias não apenas material, mas também sócio-político-economicamente pensado. Acrescente-se a este que, embora essa interpretação de espaço destoe muito da compreensão fenomenológico-existencial de Heidegger, o pensamento de Milton Santos, sobretudo em sua fase final, sustenta posições que se

assemelham com a filosofia tardia de nosso filósofo alemão, especialmente quando a questão da técnica moderna é o que está em pauta.

A fenomenologia existencial de Martin Heidegger, no entanto, tem o espaço como uma experiência existencial do ser-aí, como espacialidade. Deste modo, para este filósofo, qualquer tentativa de tratar do espaço de forma desvinculada do ser-aí, já implicaria em uma leitura que trata a experiência do espaço como algo hipostasiada, o que resultaria em uma reflexão derivada, já pautada tão somente numa compreensão ôntica do referido fenômeno e, por isso mesmo, incapaz de ilustrar a relação que permeia a cotidianidade do ser-aí e o espaço que lhe é constitutivo e fundamental (BOLLNOW, 2008).⁹

Pensar o espaço por uma chave fenomenológica, tal como pretende Heidegger, é pensar a experiência do espaço no âmbito da existência de um ente específico. O ser-aí é este que, em seu “aí”, não está no espaço, mas descerra um campo ou espaço desde o qual já se vê, desde sempre, lançado e tendo seus comportamentos condicionados pelos limites fáticos de seu mundo. Ao falarmos de mundo estamos nos referindo menos a um conjunto total de entes finitos e mais a um horizonte compreensivo onde o ser-aí, já enquanto ser-em-um-mundo, se projeta compreensivamente e se articula pragmaticamente em inúmeros afazeres com sentidos e significados próprios a este campo vivencial.

O que chamaríamos de espaço, se pensado por uma fenomenologia existencial, refere-se, portanto, ao modo com que já tomamos o espaço de jogo útil do ser-aí na realização de sua existência. Espaço, portanto, para esta filosofia, está longe de ser o espaço físico capaz de ser representado por meio de coordenadas

⁹ É necessário esclarecer ao leitor que não se pretende discutir, criticar ou desvalorizar a imensa produção intelectual de Milton Santos, tampouco, suas contribuições para a construção da Geografia Crítica reorientando o modo como os estudos eram desenvolvidos no país até então. Buscar-se-á analisar como o pensamento heideggeriano se opõe a este geógrafo e, ao mesmo tempo, como o trabalho conjunto de Geografia e Filosofia, contribuem para repensar o espaço na forma de espacialidade do ser-aí (último subitem desse capítulo).

geométricas. Espaço é o que traz a marca da familiaridade com o mundo, com a mundanidade na qual está em jogo o próprio existir cotidiano do ser-no-mundo. Afinal, o ser-aí é o único ente, que não possui determinações até que sua existência se finde, pois, simultaneamente é ser-em, ser-junto-a..., ser-no-mundo e, também, um ser-para-a-morte.

Deste modo, antes de constar como espaço geométrico, físico ou produtor de riquezas materiais, o espaço, para a filosofia de *Ser e tempo*, é *espaço existencial*, é *experiência vivida de espaço*, é *experiência existencial de espacialização*. Isso se exemplifica com imagens que apresentam como o ser-no-mundo cotidianamente e imediatamente se comporta nos contextos de seu mundo. Assim: o espaço vivido é aquele da casa em que habito e que se mostra primeiramente como espaço doméstico; o espaço existencialmente experimentado é aquele público, como o da sala da universidade, no qual durante a dinâmica da aula sequer lembramos-nos de tridimensionalidade; a espacialidade em questão é aquela que experimentamos por meio do uso da mesa como campo de trabalho no qual corrigimos provas durante a madrugada, sem que sequer refletamos sobre os laços de sentido que conjuntam todos os utensílios que usamos para tal tarefa. Faz-se, portanto, o espaço como o âmbito no qual tem sentido a existência do ser-no-mundo, espaço mundano no qual o ser-aí já sempre se vê arrojado e ali se projeta aos afazeres que realizam sua existência em jogo.

Mas como pode uma filosofia como a de Heidegger chegar a uma tal compreensão de espaço? Como seria possível que uma filosofia que se anuncia, antes de tudo, como uma ontologia apresentar essa compreensão de espaço? De onde surgiria a compreensão existencial de espaço? Qualquer resposta a estas perguntas pressupõem naturalmente o conhecimento mínimo do projeto hermenêutico-fenomenológico de uma análise do ser-aí.¹⁰ Contudo, é preciso afirmar que responder esses questionamentos

¹⁰ Como oferecemos no *Capítulo I* da presente dissertação.

depende também da atenção ao diálogo que Heidegger estabelece com a tradição filosófica e o modo com que esta pensou seus conceitos fundamentais. Dessa feita, não apenas ontologia fundamental e analítica existencial, mas também o projeto filosófico de uma “Destruição da história da ontologia”¹¹ tem vez aqui.

Se com a “destruição” (*Destruktion*) programada por Heidegger o filósofo poderia determinar como a tradição filosófica se ocupou de tratar do *ser* junto a seus pensadores essenciais (Aristóteles, Descartes e Kant) e, ainda, propor um modo de retomar a questão ontológica sem que esta sofra os influxos das correntes metafísicas em vigor, é possível afirmar que algo como esta “destruição” liberadora cumpre o serviço de também tornar pensável o espaço na chave apresentada acima.¹²

Um esforço nesse sentido é o que se identifica em *Ser e tempo* a partir do §19, quando, diante da tarefa de analisar a mundanidade do mundo em face da interpretação que o filósofo francês René Descartes faria de mundo, Heidegger se ocupa de reconstruir a compreensão cartesiana de “mundo” enquanto *res extensae*. A partir de nosso próximo tópico, o que se tem é nossa exposição interpretativa do referido movimento efetuado por nosso filósofo alemão.

2.1.3. Da compreensão cartesiana de espaço

Ao tratar a compreensão tradicional de mundo e, em meio a este, a própria compreensão de espaço, Heidegger parece tomar como figura emblemática desta compreensão tradicional o filósofo moderno René Descartes. Nesse exercício de interpretar as posições do filósofo francês, por mais que se identifique um

¹¹ Cf. §6. de *Ser e tempo*.

¹² Uma caracterização do que aqui chamamos de “destruição” já nos foi dado no primeiro capítulo de nossa dissertação. Cf. tópico 1.2.

movimento de apresentar as ideias de Descartes sobre o espaço, o desconstruir (*abbauen*) dessa compreensão no filósofo e, após, uma reinterpretação do mesmo conceito no seio da filosofia cartesiana, ainda não nos vemos diante da destruição da história da ontologia e na qual o pensamento de Descartes seria analisado no tocante à problemática da *res cogitans*.

Quando mira em Descartes, Heidegger parece ter em vista a noção de *res extensae*; deste modo, sua exposição se ocupará dos §19, §20 e §21 de *Ser e tempo*. No primeiro desses parágrafos, o alemão dedicou sua atenção à determinação do “mundo” como *res extensae*; no seguinte, discutiu os fundamentos dessa determinação ontológica e, no §21, teceu a discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do “mundo”. Tal programa de interpretação é indicado, da seguinte maneira, por Heidegger (2013):

[...] Questionaremos as suas pressuposições e procuraremos caracterizá-las à luz do que se obteve até aqui. Esta discussão há de possibilitar o reconhecimento de que as interpretações do mundo posteriores e, sobretudo, as anteriores a Descartes movem-se em “fundamentos” ontológicos não discutidos em princípio. Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*. Como, por um lado, a extensão é um dos constitutivos da espacialidade e, segundo Descartes, chega até a ser idêntica a ela, e como, por outro lado, a espacialidade constitui, em certo sentido, o mundo, a discussão da ontologia cartesiana de “mundo” propicia igualmente um ponto de apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo circundante e do próprio ser-aí. (p.140).

Segundo Heidegger, Descartes interpretou o mundo como *res extensae* (o mundo como “coisa” tridimensional: comprimento, largura e altura) e a própria extensão que pode ser mensurada é considerada como a estrutura de um ente concebido em geral como uma substância. Nas palavras de Heidegger (2013, p. 143): “A substancialidade é a ideia de ser a que remete a caracterização

ontológica da *res extensae*. Por substância só podemos entender que um ente é de tal modo que *para ser* não necessite de nenhum outro ente”.

Ora, se Descartes pensa que “[...] o que em seu ser não necessita absolutamente de outro ente, satisfaz, em sentido, próprio, a ideia de substância – este ente é o *ens perfectissimum*”, ou seja, *Deus um conceito puramente ontológico*. Os demais entes não são Deus, mas *ens creatum*. Todo ente que não é Deus precisa produzir sentido para sua existência e conservação, constituindo o horizonte em que se compreende o ser. Há uma diferença infinita entre Deus e o ente criado, entretanto, ambos são chamados de entes (HEIDEGGER, 2013, p.143).

Como nos mostra Heidegger, Descartes indica o “ente criado” como substancial; isto porque, no “[...] âmbito dos entes criados, do “mundo” no sentido de *ens creatum*, existe algo que “não necessita de outro ente”, no tocante à produção e conservação das criaturas, por exemplo, o homem. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensae*”. (HEIDEGGER, 2013, p.144). Em tal afirmação já podemos perceber uma posição contrária a tudo o que foi afirmado até aqui, sobretudo, o fato de que o ser-no-mundo é um ser-em e um ser-junto a outros entes, com os quais se relaciona, faz uso e manuseia.

A maneira com que a metafísica compreende o ser está, por todo lado, eivada da ideia de substancialidade, uma determinação que não foi esclarecida e que também não é passível de esclarecimento, porque, segundo Heidegger (2013), a expressão *substantia* foi utilizada equivocadamente para indicar o ente e o ser do ente. Como resultado, o ser foi visto como algo meramente subsistente e ficou sem uma tematização suficiente o sentido de seu ser e o caráter de universalidade desse significado contido na ideia de substancialidade. Assim, nas palavras do nosso filósofo:

Descartes não apenas recua inteiramente diante da questão ontológica da substancialidade, como acentua explicitamente que

a substancia como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma [...] O ser ele mesmo não nos afeta, não podendo por isso, ser percebido. (HEIDEGGER, 2013, p.145).

Como se pode depreender a partir dessa citação do alemão, com tal atitude Descartes renuncia a possibilidade de compreender o ser como tal, buscando uma alternativa que caracteriza as determinações nomeadas como substâncias. “Porque o “ser” de fato não é acessível como os entes, ele passa a ser expresso pelas determinações ônticas dos entes em questão, isto é, pelos atributos” que devem satisfazer o sentido do ser e da substancialidade de maneira pura (HEIDEGGER, 2013, p.145).

Com isso, Heidegger nos faz derivar que assim se anunciam os fundamentos ontológicos da determinação de

[...] “mundo” como *res extensae*: a ideia de substancialidade não é esclarecida no sentido de *sue ser*, sendo, ademais, apresentada como o que não se deixa esclarecer quando se segue o desvio pela propriedade principal da respectiva substância. A razão para a ambiguidade do termo está na determinação da substância através de um ente substancial. O que se visa é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como um significado misturado. Todavia, por detrás dessa diferença somenos importante de significado, permanece velado que não se chegou a dominar o problema ontológico fundamental. (HEIDEGGER, 2013, p.146).

Cabia a Heidegger, portanto, buscar os “vestígios” dos equívocos nos quais presumidamente teria incorrido Descartes, para seguir estritamente os indícios fornecidos pelo filósofo viabilizando o “retorno às coisas mesmas”, tal como propugnado nas palavras de ordem da fenomenologia e, em função disso,

elucidando nuances e explicitando noções que ficaram interditas ou propriamente não-ditas.

O mundo tal como tomado por Descartes é pensado como um receptáculo que recebe o somatório dos entes da totalidade¹³. Apreciando isso, Heidegger pode afirmar, sem vez a duvida que, no pensamento de Descartes, o sentido ontológico do fenômeno mundo não foi abordado, havendo, portanto, a necessidade de repensá-lo a partir da mundanidade, do ambiente que nos é familiar e, portanto, da noção de espaço na forma de espacialidade. Deste modo, ao criticar a ontologia cartesiana, Heidegger compreende que os “[...] entes intramundanos, as coisas corporais, não aparecem em sua mundanidade. Os entes não se revelam, de antemão, em seu ser” (LEITE, 2013, p.179). Descartes não apenas “[...] fornece uma determinação ontológica falha, mas que sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se *saltasse por cima* do fenômeno do mundo, bem como, do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão”. (HEIDEGGER, 2013, p.141). A única forma de acesso ao ser do ser-aí seria o *intelecto*, no sentido do conhecimento físico matemático.

O sentido ontológico do mundo acaba ficando obscurecido ou, ainda, esquecido, abrangendo apenas a totalidade de entes existentes, como os objetos, a natureza, as coisas e o próprio homem enquanto *res corporea*. Pois bem, nessas circunstâncias, todos esses entes seriam interpretados como estando simplesmente dados “dentro” do mundo, podendo ser facilmente aprendidos pelo intelecto. O mundo é apenas extensão ou *extensão vazia*, tal como um continente preenchido de coisas.

Diferentemente disso, a fenomenologia existencial de Heidegger lhe permite outra compreensão de mundo, para este o mundo é constituinte ontológico-existencial do ser-aí, que possui o modo de ser-no-mundo que possui mundo e, é- no-mundo, diferente dos demais entes simplesmente dados que são destituídos

¹³ Compreensão partilhada pela Geografia.

de mundo. O ser “em-um-mundo” não indica um espaço físico, no qual os entes estão “dentro” do mundo como se um ente fosse colocado em outro; pois “[...] o ‘ser-junto’ ao mundo mostra uma atitude de empenhar-se no mundo, de relacionar-se com ele, transformá-lo, revelá-lo”. (HEIDEGGER, 2013, p.141). Disso extraímos que apenas o ser-aí pode “ser-em” e “ser-junto” ao mundo.

Ao descrever o ser-aí como o ente “privilegiado” (ou distinto) por ser o único capaz de interrogar sobre o ser, que se relaciona com ele e que interroga sua própria existência, Heidegger conclui que o ser-aí existe enquanto projeto para o aberto de um mundo, a um espaço de realização no qual este ser-no-mundo tem seu ser em jogo. Com isso, fica dito que o ser-aí não possui qualquer substancialidade capaz de determiná-lo previamente e, por isso não pode ser considerado uma coisa no interior físico-efetivo.

2.2. A espacialidade e o espaço a luz da existencialidade do ser-no-mundo

Apontadas anteriormente, como as considerações de Descartes (ao citarem o conhecimento físico-matemático como o único “caminho” possível para compreender o mundo) não conseguiram esclarecer o problema ontológico que lhe é constitutivo. Entretanto, sua contribuição nos remete a percepção de que a espacialidade é constitutiva do ente intramundano e o espaço é uma determinação do mundo que viabiliza o existir do ser-aí. Este ente privilegiado, só pode ser compreendido e interpretado, apenas no interior do próprio mundo no qual é estabelecida uma rede de significações mundana. Outra grande contribuição de Descartes pode ser pontuada no fato de que ele percebeu que todos os entes intramundanos encontram-se circunscritos pelos limites extensos de outro ente extenso (PASQUÁ, 1997).

No espaço, o ser-aí faz desaparecer à distância, trazendo os entes destituídos de mundo para si, ocupando-se deles, de seu uso e manuseio. Cotidianamente, tal ente se orienta no mundo que lhe é conhecido, possibilitando a aproximação orientada por um tipo de visão circumspecta que acompanha a discreta malha de referências do mundo (= circunvisão). Desde o modo de visar heideggeriano, o espaço é âmbito no qual acontece o encontro de todo ente intramundano com o utilizável, por isso, a interpretação de Descartes segundo a qual o “sujeito” é no espaço (compreendido como uma coisa física, dotada de extensão) não é acatada por Heidegger.

A espacialidade é um existencial do ser-aí, é uma experiência que o ser-no-mundo faz do espaço de seu mundo. De modo cotidiano, ou seja, na decadência própria ao dia a dia, o ser-aí interpreta o existencial da espacialidade como espaço físico, desprezando assim seu caráter fenomenal. Sobre essa experiência do espaço e seu correlato fenomenal a espacialidade, esclarece Saramago (2008):

[...] O espaço como *res extensae*, resultado de uma forma de orientação epistemológica e objetificadora, pouco tem em comum com a espacialidade fática, marcada pela significância e pela temporalidade, isto é, uma espacialidade que é sempre compreendida pelo ser-aí. Como em “ontologia” aqui o espaço só pode ser encontrado tematicamente, a partir dessa espacialidade fática do mundo. E em total unidade com esta – porém, não em total identidade com ela – está a espacialidade derivada do mover-se e do agir do ser-aí neste mundo. Esta espacialidade, como um espaço vivido, apresenta uma qualidade específica: ela é, em última instância, determinada pela corporeidade do ser-aí. (p.66).

De maneira distinta dos outros entes que não possuem o seu modo de ser, o ser-aí irradia a atividade do “*para-que*” e “*para-onde*” dos utensílios que lhe circundam. O modo como os entes e os seus lugares dão-se dependerá das perspectivas colocadas pelo

espaço da ação do ser-aí. O espaço de ação do ser-no-mundo estará sempre cercado por seus objetos pessoais e seus utensílios, onde se efetiva sua lida com os entes e estabelece o fenômeno nomeado como *referência*. A ocupação cotidiana irá abrir essa rede de referência, permitirá “encontrar” o mundo que lhe é constitutivo e fundamenta a possibilidade de uma *realidade original* (SARAMAGO, 2008).

Após indicar as posições e as lacunas enfrentadas pelo pensamento de Descartes acerca do espaço, Heidegger, entre os parágrafos §22-24 de *Ser e tempo*, tece sua investigação da espacialidade do ser-aí e da determinação espacial do mundo, para tanto, tomou para si a tarefa de lançar luz sobre: a espacialidade do manual intramundano (§22), a espacialidade do ser-no-mundo (§23) e a espacialidade do ser-aí e o espaço (§24).

Obedecendo a essa sequência, observaremos na primeira frase do §22 o esclarecimento de que se o “[...] espaço constitui o mundo¹⁴, não é de se admirar que, já na caracterização ontológica anterior dos seres intramundanos, tivemos de encará-los como intraespaciais [...]”, conseqüentemente, os entes que ali se encontram, também possuem caráter espacial. Logo, entes-a-mão e ser-no-mundo estão no mesmo espaço. Em uma primeira aproximação com o manual, o modo de lidar cotidiano, aponta para seu caráter de *proximidade* (HEIDEGGER, 2013, p.149).

Destarte: “O ente a mão possui uma proximidade diferente que não se estipula medindo distâncias”. Esse espaço é de ordem qualitativa e não quantitativa (= mensurável, matematizável, geometrizable); não podendo, assim, ser confundido com as definições tradicionais, isso porque, na fenomenologia heideggeriana ele consiste em um: “[...] espaço de direções e não

¹⁴ Ao olhar fenomenológico, o ser-aí se apresenta inicialmente na simplicidade de sua lida cotidiana, por isso, para compreender o sentido do ser é, necessário, descrever o mundo cotidiano, que é familiar ao ser-aí que lhe é mais próximo, ou seja, o mundo circundante. O mundo recebe sua espacialidade por meio do próprio mundo. O espaço “[...] não é compreensível a não ser a partir da mundanidade porque o espaço é no mundo e não o mundo no espaço”. (FRANCK, 1997, p.51)

de dimensões, de lugares não de pontos, de percursos e não de linhas, regiões, não de planos. Nele se determinam caminhos e, não se medem distâncias” (PASQUÁ, 1997, p.60). Na elucidativa passagem do comentador, as mencionadas determinações indicam o caráter dinâmico da existência no qual o ser-aí *ek-siste* e é desde sempre lançado de forma abrupta em um mundo que se abre e lhe dá múltiplas possibilidades para sua existência, ao mesmo tempo, inúmeros entes à mão, os utensílios, lhe requisitam.

Cada utensílio tem o seu “*lugar-para*” uma utilização específica, esta que ocorre no âmbito de um determinado espaço no qual o ser-no-mundo já se vê “em”. Essa proximidade revela o modo como o ente à mão requer seu uso e manuseio, sem que seja necessária a determinação de distâncias. Esse lugar não abrange uma ordem geométrica, mas, antes, o “para-onde” o ser-no-mundo precisa se direcionar para encontrá-lo. Tal proximidade dá-se no âmbito da *circunvisão*, esta que fixa o modo como cada ente é cada vez acessível. Os utensílios encontram-se alojados no espaço, instalados, instituídos, dispostos sem ter que ocupar um lugar meramente localizado; diferente deles, o ser-aí habita. Esse espaço não pode ser pensado de maneira independente do ser-aí que o ocupa, havendo uma rede de referencialidade que liga todos os entes existentes, ou seja, ser-aí e demais entes intramundanos.

De acordo com o filósofo:

[...] O utensílio tem seu *lugar* ou então “está por aí”, o que se deve distinguir fundamentalmente de uma simples ocorrência em uma posição arbitrária no espaço. Cada lugar se determina como lugar desse utensílio para..., a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados do conjunto de utensílios “a mão no mundo circundante”. O lugar e a multiplicidade de lugares não devem ser interpretados como o onde de qualquer ser simplesmente dado de coisas. O lugar é sempre o “aqui” e “lá” determinados, a que pertence um utensílio. Essa pertinência corresponde ao caráter de utensílio do manual, isto é, ao pertencer a um todo utensiliar segundo uma conjuntura. A condição de possibilidade da pertinência localizável de um todo

utensiliar reside no para onde a que se remete a totalidade dos lugares de um contexto utensiliar. Chamados de *região* este para onde da possível pertinência utensiliar, previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de um circunvisão. (HEIDEGGER, 2013, p.155-156).

Nessa passagem textual fica evidente a “[...] importância decisiva atribuída à relação de ser e estar em seu lugar, relação esta de um autêntico e essencial pertencimento ao lugar”. O mencionado pertencimento abrange tanto os utensílios e os lugares nos quais estão dispostos, quanto a junção entre os próprios lugares e sua conjuntura, que remetem uns aos outros, configurando um todo a que todos pertencem. O “[...] lugar é fundamentalmente condicionado pelo *“para-quê”* (*Wo-zu*) do utensílio, pelos seus envoltórios, refletindo-se como seu destino, no sentido pleno da palavra”. Esse todo de lugares vincula-se ao mundo que remete ao seu “para onde” (SARAMAGO, 2012, p.43). O “para-onde” é denominado pelo filósofo como “região”, *zona* na qual surgem os lugares que se articulam entre si, determinando-se por outras regiões já existentes, que podem ser transformadas em virtude da ocupação. Portanto, pela ocupação humana, torna-se possível a configuração de outras regiões e lugares no entorno do mundo, assim como, sua rede de referencialidade na qual se mostram os utensílios, instrumentos e coisas à mão para o ser-aí (HEIDEGGER, 2013).

Desse modo, o espaço deverá se descerrar apenas quando um determinado ente intramundano se “perde” deixando um lugar vazio em sua rede referencial. Disso deriva que o ser-no-mundo, desde seus modos de ocupação, irá “descobrir” os lugares dos entes. É importante mencionar, que estes espaços não estão fragmentados, como podemos perceber nos estudos produzidos pela Geografia – pelo contrário – se dão sempre na totalidade do mundo conjunturado no âmbito compreensivo descerrado com o ser-aí. A espacialidade circundante do mundo indica que os entes intramundanos (as coisas arroladas na intimidade do mundo) e os

entes que somos (= ser-aí) estão no mundo estabelecendo uma ampla rede relacional, conjuntural e significativa.

2.2.1. Sobre região, lugar e dis-tanciamento

Ao inserir o conceito de região em suas análises, Heidegger o delimita pela noção de pertencimento, não apenas fornecendo direções para um conjunto de lugares, mas o âmbito no qual está um determinado lugar. Desse modo, é correto indicar que cada lugar (enquanto espaço) “[...] já está sempre orientado para e no interior de uma região e, para que um local possa ser encontrado no conjunto de tudo o que se apresenta e disponibiliza a região deve já ter sido descoberta”. (SARAMAGO, 2008, p.82).

As regiões se articulam entre si e revelam seus lugares diversos. Ambas as categorias sofrem mudanças em suas determinações originais devido à ocupação, cuja *significatividade* permite evidenciar os sinais de orientação espacial e/ou suas considerações teóricas. Fica evidente, diante dessa análise, a necessidade de Heidegger em indicar que a relação espacial ocorre apenas com e pelo agir do ser-no-mundo cuja dinâmica espacializante ocorre de forma ocupada, isto é, ativa, afinal, orienta-se no mundo aproximando-se do lugar em que cada utensílio está localizado na forma de *a-fastamento*, ou seja, de supressão de distância física.

A localização dos seres intramundanos, depende da espacialidade do ser-aí e da forma como se move em sua ocupação cotidiana. Ele irá aproximar e integrar ao seu mundo o máximo de entes à mão. É isso que se vê no seguinte comentário de Pasquá (1997): “Ao dizer ‘aí’, o ser-aí não designa um lugar no espaço, mas aquilo junto do qual está. E como está sempre fora de si, ele muda constantemente de ‘aí’. Ele orienta-se para os entes de que necessita e aproxima de si a-fastando-os” (p.61), ao passo em que estabelece referenciais.

Complementando a descrição acima, Nunes (2010, p.16) afirma que o ser-aí: “[...] compreende esses nexos referenciais, cujo todo é dotado de *significação* – um entrelaçamento de significações, do qual é inseparável o mundo circundante, cujo âmbito é espacial”. Desse modo, a espacialização se caracterizará pelo fato de aproximar e situar, os entes intramundanos; assim, por meio de sua ação espacializante o ser-aí inaugura espaço para que os entes venham ao seu encontro. Como a essência do ser-aí se funda em sua existência, não é possível para Heidegger tecer sua analítica se remeter ao espaço no qual o ser-aí está inserido junto aos entes dos quais faz uso e manuseio em sua cotidianidade e sua relação existencial com outros seres-aí. Como ressalta Pasquá (1997, p.66): “Porque não há eu sem mundo, tal como, não eu sem outro eu”, ou seja, o ser-aí existe com outros seres-aí e outros entes, é um ser-com. Compreender-se-á orientando-se para o mundo e para os entes intramundanos disponíveis nas *regiões*, ser-no-mundo é sempre ser-no-mundo-com, é um mundo compartilhado.

Nessa seara, Heidegger elucida o conceito de “região”:

Regiões não se formam a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, mas estão sempre a mão nos vários lugares específicos. Os próprios lugares específicos dependem dos entes que se acham a mão na circunvisão da ocupação ou que, como tais, são encontrados. O que constantemente está à mão não tem um lugar, pois é previamente levado em conta pelo ser-no-mundo da circunvisão. O onde de sua manualidade é levado em conta na ocupação e se orienta para os demais entes a mão. (HEIDEGGER, 2003, p. 156).

A proximidade à mão na qual se localiza um determinado ente indica um modo de distância, assim como, uma orientação para e dentro de uma região que permite o encontro com outros entes manuais na circunvisão, através de passagens e caminhos nos quais se dão o modo de lidar cotidiano e que não são constatados e enumerados por meio de uma medição do espaço.

Portanto, o modo como o ser-aí ocupa em meio às regiões, coloca em jogo seu próprio ser.

Na descoberta das regiões é liberado o manual, permitindo seu vir ao encontro. O ser-aí se compreende orientado para o mundo e para os entes que nele aparecem. O mundo do ser-aí é um mundo sempre partilhado no qual, em virtude de sua existência espacializante determina seu “eu”. “A manualidade prévia de cada região apresenta um sentido ainda mais originário do ser do manual, a saber, *o caráter de familiaridade que não causa surpresa*” (HEIDEGGER, 2013, p.152). Cotidianamente o espaço se mostra velado, em virtude da cotidianidade que o orienta e faz com que o contexto conjuntural em que se encontra, sua significância na circunvisão, esteja sempre em meio a uma totalidade conjuntural mundana no que está a mão no espaço.

O que Heidegger chama de “surpreendente” (*überraschen*) só irá acontecer, na forma de um “saltar aos olhos”, quando houver um modo deficiente de ocupação, por exemplo, quando algum utensílio quebra ou não se encontra disponível em seu lugar habitual quando contamos com ele, levando o ser-aí a compreender, por meio da falta, toda uma malha de referências do mundo que remonta à espacialidade, ou seja, o modo como aparece no mundo circundante e, em seu contexto conjuntural no qual a espacialidade tem vez. Esse “[...] mundo no qual temos os usos e o plural, é essencial, pois marca a dispersão de um ser-aí ocupado” (FRANCK, 1997, p.53).

quotidianamente lançado entre entes intramundanos que requerem diferentes usos. A descoberta do ente intramundano permitirá desvelar seu sentido, sendo posta em evidência suas referências constitutivas no uso da circunvisão, ou seja, o modo de ser daquele ente. Sabe-se que o “[...] ente intramundano é utensílio e, para ascender ao fenômeno do mundo, há que exibir a utensiliaridade do utensílio: a sua mundanidade intrínseca” (FRANCK, 1997, p.53).

Nesse sentido, o espaço é descoberto e recriado pelo ser-aí na medida em que existe e se descerra como campo de possibilidade, lançando-se em direção ao mundo, faz uso dos utensílios, se relaciona com outros seres-aí em sua lida cotidiana. É dividido em lugares distribuídos em uma circunvisão configurados de forma ontológica uma vez que o ser-aí também é espacial. A ocupação do espaço dá origem a uma familiaridade com o mundo no qual o ente intramundano vem ao seu encontro e a um novo lugar que “[...] é sempre ‘o aqui’ e o ‘lá’”. (HEIDEGGER, 2003, p.156). O ser-aí contribui para a configuração de lugares ao espacializá-los; os lugares, por sua vez, darão origem a uma região. Ao ocupá-la, o ser-aí elabora seu próprio ser, descobre as conjunturas que “[...] definem as regiões, lhes instrumentam e dão sentido, constrói sua familiaridade, fundamento ou condição para a existência de uma totalidade referencial [...]”. (SARAMAGO, 2008, p.49).

Diferente dos entes a mão, disponíveis no espaço para uso e manuseio, que trazem consigo uma rede de significados e sentidos, percebidos apenas quando seu manuseio é “defeituoso”, o ser-aí estrutura sua existência sobre o espaço, afinal, *o ser-aí ontologicamente compreendido é espacial*, pois sua vida é sempre e necessariamente determinada por sua atitude em relação a um espaço circundante, no qual se experimenta como possibilidade que nunca é determinada, mas que se põe. Como enfatiza Heidegger (2013): “Do ponto de vista ôntico, a possibilidade de encontro com o manual em seu espaço circundante só é possível porque o próprio ser-aí é espacial, no tocante ao seu ser no mundo” (p.158).

Ao introduzir as discussões no §23 cujo título é *A espacialidade do ser-no-mundo*, Heidegger faz um alerta de que o ser-aí não pode ser compreendido da mesma forma que os entes manuais que estão a mão em um determinado lugar, tampouco, pode estar em algum lugar do “espaço cósmico”. A espacialidade do ser-aí permite compreendê-lo como um “ser-no-espaço a partir

de seu modo de ser”. Assim, o ser-aí está e é “no” (= em) mundo, lida de modo familiar na ocupação com os entes que vem ao encontro dentro do mundo. “Por isso, se de algum modo, a espacialidade lhe convém, isto só é possível com base nesse ser-em. A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de distanciamento e direcionamento” (HEIDEGGER, 2013, p.158).

A introdução do conceito de “distanciamento” é um modo de ser do ser-aí em relação ao seu mundo, e não é entendido tradicionalmente como distância (proximidade) ou até mesmo intervalo, essa expressão é utilizada com significado ativo e transitivo, no qual o “[...] distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas o modo determinado e fático. Distanciar implica em fazer desaparecer o distante, isto é a distância de alguma coisa diz proximidade. Em sua essência o ser aí é dis-tanciamento”. (HEIDEGGER, 2013, p.158). O ser-aí é um ente que faz todos os outros entes sempre virem à sua proximidade, ou seja, é distanciamento.

A distância analisada em sentido tradicional, enquanto intervalo, é uma categoria atribuída aos entes destituídos do modo de ser do ser-aí. O distanciamento, compreendido como existencial, permite ao ser-aí, fazer desaparecer o distante, isto é, a “distância de alguma coisa diz proximidade”. (HEIDEGGER, 2013, p.158). Os entes simplesmente dados possuem um intervalo, entre um e outro, que pode ser constatado e medido num distanciar, diferente do ser-aí que traz para si esses entes, aproxima-os em sua lida cotidiana da circunvisão, ou seja, providencia, apronta, os tem à mão.

O estudo fenomenológico-existencial do espaço ultrapassa essa visão na qual os fenômenos estão simplesmente dispostos no espaço territorial, que toma para si os homens, suas técnicas e domínios. Tal modo de investigar permite que percebamos as relações, o espaço vivido, e o modo como estes se articulam nesse processo de dis-tanciar, além da forma como o ser-aí vive as múltiplas experiências que dão sentido a sua existência. Essa

redução a uma extensão física permite a razão compreender o espaço por meio de relações ideais de proximidade, distância, de orientação, formas de ocupação, reflexo do capital, dos recursos disponíveis ao seres-aí que o modelam, etc., permanecendo puramente no âmbito ôntico. A espacialidade do ser-aí não é alcançada. O ser-aí possui uma *tendência essencial de proximidade*, cria, portanto, diversas estratégias para superar a distância física, como exemplo, Heidegger, cita a radiofusão, entretanto, se olharmos para nosso cotidiano, podemos mencionar a internet e os inúmeros meios dela decorrentes: redes sociais, aplicativos, telefones cada vez mais modernos, que permitem ver outro ser-aí em qualquer parte do mundo por sua tela, etc.

Corroborando com essas afirmativas, enfatiza Casanova (2017):

Ao dizer, por exemplo, que um objeto se encontra a direita, à frente a 45 graus, a 100 metros de distância ou mesmo a duas horas de carro em um movimento retilíneo uniforme a 80 km/hora, o que estou dizendo agora é que o espaço pode ser pensado a partir de tais dimensões, uma vez que a extensão permite a localização ideal dos pontos (corpos) no interior da assíntota espacial. (p. 222).

A citação indicia que os entes estão simplesmente posicionados no espaço, havendo, portanto, uma ordem interna que os organiza e permite o deslocamento. A distância medida é meramente física, coloca os entes em lados opostos, é apreendida apenas como um intervalo que permite “medir” as distâncias que separam um determinado ente do ser-aí numa circunvisão e ocupação. Cotidianamente, ele interpreta a distancia e sua duração, de acordo com as “ocupações” cotidianas de nossos hábitos. A este respeito, afirma Heidegger (2013, p.159): “As distâncias são avaliadas em primeiro lugar, de acordo com a circunvisão, mesmo quando se conhecem medidas ‘oficialmente’. Porque nessas avaliações o dis-tante se acha à mão, ele conserva seu caráter

especificamente intramundano”. A ocupação e o dis-tânciamento são modos de ocupação em relação aquilo que está próximo ou distante. O ser-aí não é simplesmente uma coisa corpórea que atravessa o espaço, que por sua vez, se mostra como um “*dar-se*”, aproximando o mundo circundante descoberto na circunvisão.

Embora a compreensão das medidas inerentes ao espaço físico faça parte da vivência cotidiana do ser-aí que sabe, por exemplo, que a distância de seu trabalho até sua casa é de 2 km, o movimento espacializante não é considerado em suas formas puras e *a priori*. Este espaço é simplesmente “[...] mapeável, ordenável, quantificável, territorializado empiricamente” (CASANOVA, 2017, p.233), portanto, se mostra unicamente como algo investigável segundo os princípios, por exemplo: “[...] de circulação das pessoas e de escoamento de produtos ou de urbanização em sintonia com as necessidades oriundas do aumento vertiginoso, da população no interior das grandes cidades” (CASANOVA, 2017, p.233), ou seja, sua compreensão permanece ôntica.

A noção fenomenológico-existencial do espaço é esquecida, assim como, o fato de que não há espaço para fora do âmbito do ser-aí, tampouco categorias e modos de construção capazes de ilustrar a dinâmica originária e espacializante oriunda do processo de existir. Todos nós temos nossos modos de ser no espaço que dependem fundamentalmente de como nos espacializamos no campo existencial, de nossa lida com os entes e a rede referencial na qual aparecem. Como esclarece Heidegger (2013):

Orientando-se primária ou até exclusivamente pelas distâncias enquanto intervalos medidos, encobre-se a espacialidade originária do ser-em. O que se pretende mais próximo não é, de forma alguma, o que tem o menor intervalo de “nós”. O “mais próximo” é o que está distante no raio de uma visão, apreensão e alcance medianos. Porque o ser-aí é essencialmente espacial, segundo os modos dis-tânciamento, o lidar com as coisas sempre se mantém num “mundo circundante”, cada vez determinado pela distância de um certo espaço de jogo. Por isso é, que, de início, ao ouvirmos, e vermos, desconsideramos o que, do ponto

de vista dos intervalos, se acha “mais próximo”. Ver e ouvir são sentidos da distância, não devido ao seu alcance, mas porque, distanciando-se, o ser-aí neles se mantém de forma predominante (p.160-161).

Para exemplificar isso, Heidegger cita que ao caminhar, em cada passo, a estrada mostra o que é mais próximo e mais real ao ser-aí, pois lhe toca a sola dos pés, entretanto, ela se mostra mais distante do que o conhecido que vem ao encontro “pela estrada” a um “distanciamento” de 20 passos (HEIDEGGER, 2013, p.161). Será, portanto, a “[...] ocupação guiada pela circunvisão que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão no mundo circundante. A ocupação se atém previamente ao que está mais próximo e regula os dis-tanciamentos”. (HEIDEGGER, 2013, p.161).

Em sua ocupação, o ser-aí se aproxima de alguma coisa, entretanto, isso não quer dizer que fixe um intervalo desta em relação ao seu corpo. Aproximar significa: “[...] na periferia do que está imediatamente à mão”. A ocupação se determina pelo que vem de encontro ao ser-no-mundo da ocupação. A espacialidade também não será determinada quando se indica a posição corpórea do ser-aí que ocupa um determinado lugar. Este ocupar não deve ser entendido no mesmo sentido que um ente a mão que está num lugar, dentro de uma região. Isso por que: “Ocupar um lugar deve ser concebido como o distanciar o manual do mundo circundante dentro de uma região previamente descoberta numa circunvisão”. (HEIDEGGER, 2013, p.161).

O ser-aí compreende o aqui a partir de um lá do mundo circundante. Aqui não significa “[...] onde um ente simplesmente dado, mas o estar junto de um ser que produz dis-tância... simultaneamente com esse dis-tanciamento”. (HEIDEGGER, 2013, p.161). Isso é possível apenas no modo em que o ser-aí interpreta seu ser-para... das ocupações a partir daquilo que está à mão. *O ser-aí é essencialmente dis-tanciamento*, ou seja, é espacial. Ele não

pode percorrer a periferia de seu distanciamiento, apenas transformá-lo.

O espaço se engendra ligado ao ser-aí, adquire distintas especificidades segundo a temporalidade que o caracteriza viabilizando a elaboração de significados específicos ao habitar. A lida com os entes que lhe vem ao encontro permite-lhe ser-(estar)-no-mundo. O espaço reflete a essência do ser-aí não lhe sendo exterior, uma vivência interior, tampouco, apenas a base física na qual aparecem separadamente ser e o ente. Por ser “[...] espacial, o ser-aí existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente a circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamiento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço” (HEIDEGGER, 2013, p.163). O habitar do ser-no-mundo constitui-se em um espaço único e dinâmico marcado pela proximidade direcionada que instala direcionamento, o ser-aí também possui o caráter de *direcionamento* que também é conduzido, previamente, como um modo do ser-no-mundo pela ocupação circunvisiva. (FOLTZ, 2000).

O *direcionamento* se funda no ser-no-mundo fazendo surgir às direções fixas de direita e esquerda; direções esquerda-direita; em cima-embaixo. Seus utensílios manuais também seguem estas direções ao passo em que são utilizados. A esquerda e a direita são “[...] direções do direcionamento, dentro de um mundo que já é sempre à mão” (HEIDEGGER, 2013, p.164). O ser-aí se movimenta sempre, dentro de um mundo que já lhe é conhecido e permite se orientar para direita ou esquerda, instaura-se, portanto, “o direcionamento essencial do ser-aí que, por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo”. Sendo assim: “Distanciamiento e direcionamento enquanto características constitutivas do ser-em determinam a espacialidade do ser-aí de estar no espaço intramundano, descoberto na circunvisão das ocupações” (HEIDEGGER, 2013, p.164). O espaço enquanto possuidor de estrutura própria não pode ser separado do ser-aí concebido como um ser-ativo-no-mundo que o reorganiza,

vivenciando múltiplas relações que propiciam a construção de fenômenos e sentidos que mudam ao longo da história.

Após essa reconstrução, que nos ofereceu os subsídios necessários para tratar da espacialidade do ser-aí em face da noção de espaço, passemos a apresentar essas noções em subtópico específico.

2.2.2. Espacialidade e espaço

É no §24 que Heidegger mais propriamente aborda os conceitos que dão título tanto ao nosso tópico quanto ao do indicado parágrafo de *Ser e tempo*. Desse modo, *A espacialidade do ser-aí e o espaço* se inicia com a seguinte afirmação: “Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já descobriu a cada passo um ‘mundo’ caracterizou-se esse descobrir, fundado na mundanidade do mundo, como liberação dos entes numa totalidade conjuntural”. (HEIDEGGER, 2013, p.164). Esta ação liberadora se concretiza “[...] no modo da referência, guiada pela circunvisão e fundada numa compreensão prévia da significância. Mostra-se assim que, dentro da circunvisão, o ser-no-mundo é espacial”. (HEIDEGGER, 2013, p. 165). Isso é possível porque o ser-aí é espacial, tanto no modo de dis-tanciamento como de direcionamento, permitindo que o que está-no-mundo circundante venha ao encontro em sua espacialidade. Na significância, familiar ao ser-aí nas ocupações de seu ser-em, encontra-se a abertura essencial do espaço (HEIDEGGER, 2013, p.164-165).

Ao “dar espaço”, aqui também denominado “arrumar”, é possível à liberação do que está à mão para sua espacialidade; assim, tal arrumar viabiliza a descoberta de um conjunto de lugares determinados pela conjuntura permitindo orientação fática a cada passo. Com “[...] o ser-no-mundo o espaço se descobre, de início, nessa espacialidade. Com base na espacialidade assim descoberta, o espaço em si torna-se acessível ao conhecimento”.

(HEIDEGGER, 2013, p.166). O sentido desta afirmativa em muito se complementa com esta outra passagem de Heidegger (2009):

*O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida em que o ser-no-mundo constitutivo do ser-aí já sempre descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito” entendido ontologicamente, o ser-aí, que é espacial em sentido originário. Porque o ser-aí nesse sentido é espacial, o espaço se apresenta como a *priori*. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e se projetaria de si um espaço. A prioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está no mundo circundante. (p.166).*

Vemos aqui que, para Heidegger não há um “[...] espaço previamente dado ou constituído, que poderia ser pensado em suas determinações aprioristicamente ideais, mas todo espaço depende do modo como a dinâmica de espacialização e temporização da existência acontece” (CASANOVA, 2017, p.242). Desse modo, será sobre uma experiência fenomenal do espaço, enquanto campo de jogo, que a existência humana se realiza; afinal o ser-aí existencialmente compreendido é espacial, pois sua existência é sempre e necessariamente determinada por sua atitude em um espaço circundante. (FOLTZ, 2000).

Alinhando-se a esta mesma maneira de pensar, o filósofo hermeneuta Bollnow (2008) sustenta que a compreensão cotidiana do espaço como apenas uma base física, com demarcações específicas tratadas pela tradição, não é suficientemente precisa para explicar a amplitude da existência do ser-aí e de sua temporalidade. Isso porque, pensar o espaço de maneira desvinculada do ser-aí, como as primeiras correntes do pensamento geográfico fizeram, implica em tomar como verdade

uma reflexão superficial, para dizer o mínimo. Existe uma relação única entre ser-aí e mundo que, por sua vez, é algo que lhe é constitutivo e fundamental, portanto, o ser-aí se realiza existencialmente ao se lançar ao espaço e às suas possibilidades existenciais que vão além de um espaço previamente determinado. O estudo fenomenológico do espaço ainda permite evidenciar fenômenos construídos e que ultrapassam a mera espacialidade territorial na qual os homens estão inseridos, pondo a mostra suas relações, vínculos afetivos, domínios, técnicas e imagens construídas a partir de suas experiências.

O espaço permite ao ser-aí descobrir-se no mundo, pois:

[...] o espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial do ser-aí, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2013, p. 168).

Ao se projetar ao espaço, o ser-aí descobre os traços fundamentais de sua existência, se faz aí, assume um lugar, conforma novos lugares e os “espacializa”, se abre como possibilidade, permite o despertar dos sentidos de pertencimento e também de permanência em lugares não homogêneos compartilhado por outros entes. A compreensão fenomenológico-existencial do espaço o aponta como elemento ontológico constitutivo do ser-aí, como um existencial que nos permite perceber que o ser-aí existe, experimenta fenomenalmente o espaço, vivencia a possibilidade de poder-ser, abre-se para múltiplas possibilidades e ao existir, ou seja, se *espacializa*. Heidegger demonstra claramente que o espaço no qual o ser-aí mergulha em sua vida fática e estabelece sentido para a espacialidade possibilita a autocompreensão da existência

constituída por situações concretas, inseridas em uma cotidianidade que interliga mundo e ser-aí, afinal “[...] para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. (HEIDEGGER, 2003, p.155).

Após isso, acrescenta Heidegger de maneira elucidativa:

A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. Os lugares e a totalidade dos lugares, orientados pela circunvisão dos utensílios à mão, mergulham num sistema de coordenadas, destinado a qualquer coisa. A espacialidade do manual intramundano perde, assim, seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade dos seus em torno de, de suas circundâncias, o mundo circundante, transforma-se em um mundo da natureza. O “mundo” como um todo utensiliário à mão perde seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza mostra-se apenas através de um modo que descobre o ente uma vez que, este vem ao encontro marcado pelo caráter de *desmundanização* específica da determinação mundana do manual. (HEIDEGGER, 2013, p.161-162).

Como podemos derivar da citação, o espaço “desmundanizado” corresponde ao compreendido pela geometria, tal como vemos em certas escolas da Geografia e, mesmo, por Descartes como a base física na chave de *res extensae*; este não interessa à filosofia existencial de Heidegger, pois o que ele tem em vista é um espaço que pode ser apreensível nas circunstâncias da existência fática do ser-aí, na rede de referencialidade construída, nas circunstâncias do mundo em que vive e que a cada passo já descobriu. Assim, a tomada do espaço, em face da compreensão do mundo deve ocorrer de forma fenomenológica, a partir de situações concretas, inseridas em uma cotidianidade que interliga mundo e ser-aí, afinal: “Para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. (HEIDEGGER, 2013, p.113).

O capítulo que ora se encerra se propôs a abordar o espaço tal como pensado pela fenomenologia existencial de Heidegger, privilegiando a obra *Ser e tempo*. Para atingirmos esta meta, que não é apenas parcial ou intermediária (se considerada enquanto o escopo de um capítulo), mas é também o ponto em que trabalho mira em geral como seu objetivo primeiro, foi preciso partir das compreensões derivadas do espaço, estas geralmente mais próximas dos contextos semânticos de nosso entendimento cotidiano desse. Desse modo, não apenas abordamos em nossos tópicos as compreensões de espaço no seio de algumas ontologias regionais (do espaço), quanto naquilo que nomeamos a “ciência objetiva do espaço”. Neste caso específico, a Geografia ganhou destaque por nos oferecer um rol de como, em suas diferentes escolas e correntes, o espaço pode ser diferentemente apropriado interpretativamente.

Ao tratarmos das ontologias regionais do espaço (isto é, do modo com que a filosofia tratou a essência do espaço enquanto uma região da totalidade), demos ênfase à interpretação cartesiana do tema. Com Descartes, o espaço apareceu-nos como uma categoria física na chave da *res extensae*. Esta caracterização serviu-nos como paradigma para compreendermos a leitura tradicional de espaço e de ponto de partida para pensarmos o espaço na chave da espacialidade, tal como consignada na fenomenologia existencial de Heidegger.

Os referidos passos, como se pode acompanhar nos movimentos imediatamente acima, buscaram mostrar como o espaço é experimentado como espacialidade em face à compleição existencial do ser-no-mundo (= existencialidade); adjunto a este esforço de caracterização do fenômeno existencial do espaço, também as noções de lugar, região, distanciamento e direcionamento foram contempladas.

Entendendo ter chegado ao termo de nossa exposição, após trilhar diversos momentos de desenvolvimento temático, passemos agora às conclusões de nossa dissertação.

Considerações finais

Na obra que ora se conclui, laboramos com o ímpeto de compreender como o espaço é tratado pela fenomenologia-existencial de Heidegger, tal como consignado na obra *Ser e tempo*. Para tanto, como se viu, buscou-se apresentar, como contraponto, o modo com que ordinariamente se compreende o referido fenômeno no seio das ontologias regionais e na ciência empírica que tem o espaço como objeto.

Tendo os contextos de sua *analítica existencial* diante dos olhos, esta que é projeto subsidiário a outro mais primordial, que é o da *ontologia fundamental*, Heidegger nos alertou que por ser constitutivamente “espacial”, o ser-aí (enquanto figura paradigmática do humano) dissolve a dicotomia arrolada pela tradição metafísica na qual homem e mundo se encontram dissociados. Isso porque, tal como evidencia a pesquisa fenomenológica, tempo e espaço estão fundamentalmente implicados sendo ambos constituintes na dinâmica de existência deste ser-aí que se projeta para o mundo e se compreende como ser-no-mundo.

Por meio de um empreendimento que “destrói” (= desconstrói) as posições da tradição ontológica (empreendimento conjunto a momentos investigativos como a *hermenêutica da facticidade* e a *analítica existencial*) nosso filósofo promoveu a revisitação do passado como estratégia metodológica para liberar uma nova compreensão de espaço e do modo como o ser-aí se vê nele lançado. O ser-aí compreende mundo e sabe como se comportar nele à medida que projeta e trabalha por realizar sentidos para sua existência. O ser-aí, como se mostrou, é âmbito

para o próprio mundo espacial, e o mundo só é espacial porque tal ente, em sua experiência de ser-no-mundo, também o é, o que lhe permite ser-*junto* aos outros entes intramundanos que se lhe oferecem à mão no uso e ser-*com* os demais seres-no-mundo.

A reconstrução das interpretações derivadas do espaço, oferecidas em seus contextos históricos, nos deu a saber que a Geografia, enquanto “ciência objetiva do espaço” converteu esta experiência em uma de suas categorias mais importantes que, em detrimento disso, foi apropriada de variadas formas ao longo dos diversos desenvolvimentos dados pelas correntes de tal pensamento. Enfatizamos em nossa exposição que na ciência geográfica o espaço é recorrentemente apresentado por meio de dimensões geometrizadas que permitem medir, quantificar, delimitar, utilizá-lo como parte integrante de estratégias de guerra, táticas para a obtenção de poder, para por à mostra as especificidades da população (modos de vida, cultura, uso e ocupação), entre outras características comunicadas por estudos empíricos certamente relevantes, ainda que incorrentes num viés utilitarista e determinista. Como nos empenhamos por mostrar em tópico específico de nossa dissertação, que essas compreensões de espaço foram consolidadas a partir de métodos de pesquisa diversos que, ora envolveram construções teóricas, ora, simultaneamente, pesquisas de campo, para, por meio da verificação, a fim de atribuir validade e confiabilidade aos estudos publicados.

Frente a essas compreensões teórico-empíricas – e fazendo recurso a sua fenomenologia-existencial – Heidegger evidenciou que não é desse modo que no início e na maioria das vezes compreendemos o espaço, mas, antes, o tomamos como algo vivido (= “existenciado”), no qual fazemos uso imediato dos entes, sem perceber a distância física, embora em um permanente distanciar. Portanto, as ciências empírico-positivas ao compreender o espaço e o homem como entes distintos, estabelecendo, a partir daí, certa relação de continente e conteúdo, arrola uma

compreensão objetiva do espaço, marcando, portanto, a significativa discrepância frente à experiência ontológico-existencial que é essencialmente constitutiva do ser-aí.

Em sua existência, o ser-aí se experimenta fenomenalmente; põe em movimento seu projeto existencial; exercita seu poder-ser, suas possibilidades e os sentidos constitutivos de sua existência. De algum modo, essas mesmas experiências, uma vez tratadas segundo o registro da cotidianidade mediana do ser-aí, acabam sendo apropriadas pela visada das ciências que passam a considerá-la a luz de seus princípios e métodos. Desse modo, por exemplo, mesmo uma Geografia dita “esclarecida” (como seria a vertente crítica desta ciência, ao ocupar-se das relações humanas num espaço regido pelo capital, inseridos na lógica de um mundo globalizado, de blocos econômicos, de novas tecnologias, de problemas sociais, etc.) continua a não ter olhos de ver o espaço “existencial” do ser-no-mundo.

Como mostramos especialmente em nosso *Capítulo II*, ao analisar o espaço ligado ao plano ontológico-existencial, ao compreendê-lo na forma de espacialidade, Heidegger se afasta da compreensão empírica própria à “ciência objetiva do espaço” e também das ontologias regionais que trataram de pensá-lo categoricamente. Nesse ponto, o filósofo alemão tem como modelo da compreensão tradicional de espaço a concepção de *res extensae*, tal como propugnada pelo filósofo moderno René Descartes.

Depreendemos, assim, que as análises que interpretam o espaço como entidade física (ou que de qualquer outro modo derivam dessa interpretação) incorrem tão somente numa compreensão ôntica do espaço quando este, enquanto constitutivo ontológico-existencial do ser-aí, se refere à espacialidade descerrada numa vivência, que nos mostra a quantas o ser-no-mundo se sabe como um ser que tramita no mundo, se comporta com os entes, habita no mundo e “se espacializa” na mesma proporção em que existe.

Com o argumento acima, logramos também a compreensão de que o espaço em Heidegger – por meio de uma fenomenologia da existência – é, portanto, a experiência de espacialidade. *Espacialidade* que é um “existencial” do ser-aí e que, por isso mesmo, é elemento constitutivo do seu modo de ser. Portanto, a espacialidade, uma vez pensada fenomenologicamente, remonta à experiência do campo de realização no qual o ser-aí tem sua existência em jogo num horizonte de mundo. Julgamos, assim, poder afirmar como um dos saldos de nossa pesquisa que, uma vez que o ser-aí se conquista a si mesmo (se apropria de seu próprio ser) no mundo, na medida em que existe, a existência desse ser-no-mundo é também um “ser-no-espaço”.

A assim chamada espacialidade corresponde a uma instância ontológico-existencial. (Seria esta uma instância originária?) Certo é que dela derivam outros “espaços”, locais e regiões particulares, que podem ser compreendidos por meio de diferentes análises. Fato também é que, entre estas análises, surgiram alguns modelos que o interpretam como apenas uma mera base física, com definições rígidas que velam a compreensão de seu sentido mais fundamental.

Para Heidegger, tal como julgamos poder afirmar com vistas ao que apresentamos em nossos desenvolvimentos temáticos, isso só é possível ao passo em que o ser-aí configura o espaço, em que ele se espacializa de acordo com sua ação, ao mesmo tempo em que vive a possibilidade de autocompreensão. Desse modo, o ser-aí tem o espaço como um *para-si*, se comporta em meio a ele e o toma na abertura descerrada de sua existência em mundo.

Dentre os saldos dessa pesquisa, julgamos poder indicar um ganho compreensivo quanto à investigação fenomenológica acerca do espaço (na forma de espacialidade). Por meio desta, Heidegger torna possível uma revisão do significado do espaço em face de sua ideia empírico-positiva. A partir disso, nosso trabalho conclui que quando o fenômeno do espaço é tratado de forma desvinculada do ser-aí, difunde-se uma reflexão superficial, portanto, numa pauta

que é incapaz de ilustrar a relação que permeia a cotidianidade do ser-aí e o espaço que lhe é constitutivo e fundamental. Assim, nos é lícito sustentar que, embora nas referidas ciências empíricas que têm o espaço em sua pedra de toque¹ se perceba uma compreensão de espaço na chave de um local,² toda essa reflexão (que pode possuir notória orientação crítica e que por suas premissas histórico-materialistas até poderia se aproximar da filosofia), ainda se move num âmbito *ôntico-existenciário* de investigação.

Temos a considerar, por fim, que se o olhar fenomenológico é mesmo aquele que cultiva o gesto de nos reconduzir “às coisas mesmas”, o modo com o qual o espaço se dá mais imediatamente em seu fenômeno é aquele que se experimenta como a espacialidade do *espaço vivido*, aquela do trato imediato e irrefletido com as coisas que se nos dão a mão para o uso sem qualquer mensuração, quantificação, geometrização ou gesto teórico-empírico que possa ser operado por uma ontologia regional ou ciência. Dito de modo ainda mais claro: o espaço existencialmente vivido é aquele da ocupação mediana, da resolução prática dos “negócios” do dia-a-dia e do habitar singelo do doméstico onde, também ali, familiar e intimamente, o ser-no-mundo que somos se dá.

¹ Entre as quais mais primordialmente elegemos a Geografia como interlocutora.

² Que possui uma base territorial bem definida na qual o homem constrói e habita de acordo com suas necessidades, as possibilidades ofertadas pela natureza, como uma “mercadoria” envolta em uma teia de relações modeladas pela dinâmica do capital, da técnica e das circunstâncias históricas.

Referências

- ALMEIDA, Rogério Tabet de. A hermenêutica-ontológica heideggeriana. Artigo apresentado para a aferição na disciplina Teoria do Direito II, ministrada pelo Prof. Cleyson de Moraes Mello – Mestrado em Direito da UNIPAC – 2011.
- ARCASSA, Wesley de Souza. A geografia política em Richard Hartshorne. Anais do I Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território, 2014. Rio de Janeiro. Porto Alegre: Editora Letra1; Rio de Janeiro: REBRAGEO, 2014, p. 267-280
- ARISAKA, Yoko. On Heidegger's theory of space: A critique of Dreyfus. *Inquiry* 38:4. December 1995. p. 455-467.
- BARRETO, Jupyra Vilela B. O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante; uma análise do parágrafo 15 de ser e tempo de Martin Heidegger, “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano IV - Número IV – janeiro a dezembro de 2008.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. O homem e o espaço. Trad. Aloísio Leono Schmid. Curitiba: UFPR, 2008.
- BOTELHO, Caio Lóssio. A filosofia e o processo evolutivo da Geografia. Rio de Janeiro: BIBLIX, 1993.
- BRASIL, Luciano de Faria. A espacialidade do *Dasein*: Um Estudo sobre o § 24 de *Ser e Tempo*. [Dissertação Mestrado] Porto Alegre: PUC-RS, 2005.
- CASANOVA, Marco. Compreender Heidegger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. Mundo e historicidade – leituras fenomenológicas de *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CAVALCANTI, Lana de Souza. A geografia e a realidade escolar contemporânea: avanços, caminhos, alternativas. ANAIS DO I SEMINÁRIO NACIONAL: CURRÍCULO EM MOVIMENTO – Perspectivas Atuais Belo Horizonte, novembro de 2010

- CAVALCANTI, Agostinho. P. B; VIADANA, Adler. G. Fundamentos Históricos da Geografia: Contribuições do Pensamento Filosófico na Grécia Antiga. In: GODOY, P. R. T de. (Org.) História do Pensamento Geográfico e Epistemologia em Geografia. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2010, p. 11-34.
- COSTA, Fábio Rodrigues da; ROCHA, Márcio Mendes. Geografia: conceitos e paradigmas - apontamentos preliminares. Rev. GEOMAE Campo Mourão, PR v.1n.2 p.25 - 56 2ºSem 2010
- COUTINHO, Bernard Teixeira. Um estudo sobre a ontologia do espaço na obra de Martin Heidegger. GeoTextos, vol. 8, n. 1, jul. 2012, p.189-206.
- CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. Sobre o *Ser e tempo* de Heidegger. Trad. Bernardo Sansavero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- DUARTE, Matusalém de Brito; MATIAS, Vandeir Robson da Silva. Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da fenomenologia. Caminhos de Geografia 17 (16), p. 190-196, out/2005.
- DUBOIS, Christian. Heidegger: Introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ELDEN, Stuart. Contributions to geography? The spaces of Heidegger's *Beitragüe*. Environment and Planning D: Society and Space 2005, volume 23, p. 811- 827.
- _____.The place of geometry: Heidegger's mathematical excursus on Aristotle. HeyJ XLII, 2001, p. 311-328.
- ESCODERO, Jesús Adrián. Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder Editorial, 2010.
- FIGAL, Günter. Oposicionalidade – O elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- FIGAL, Günter. Fenomenologia da liberdade. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. Introdução a Martin Heidegger. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra – Heidegger ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad. Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GODOY, Paulo R.T (Org.). *História do pensamento geográfico e epistemologia em Geografia*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- GREAVES, Tom. *Heidegger*. Trad. Edgar da Rocha Marques. – Porto Alegre: Penso, 2012.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, Martin *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 a.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2004^a.
- JAMMER, Max. *Conceitos de espaço: a história das teorias do espaço na física*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

- KRELL, David Farrell. Architecture: ecstasies of space, time and the human body. New York: Suny, 1997.
- LEITE, Marcela Barbosa. Heidegger e o fundamento ontológico do espaço. In: Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade – n. 8 – Fev./Mar., 2013, p. 178-195.
- LENCIONI, Sandra. Região e Geografia. São Paulo: Edusp, 2014.
- MARANDOLA JR, Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. In: Geografia, Rio Claro, v. 37, n. 1, p. 81-94, jan./abr. 2012.
- MARANDOLA JR, Eduardo. HOLZER, Livia de Oliveira (Org.) Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- MARTINS, Élvio Rodrigues. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, nº21, 2007, p. 33-51.
- NUNES, Benedito. Heidegger & *Ser e tempo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- NUNES, Benedito. Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- OLIVEIRA, Lauro Ericksen C. de Oliveira. O ser-com como compartilhamento da verdade do ser-aí. In: Saberes, Natal - RN, v. 3, número especial, dez. 2010.p.57-70.
- PASQUÁ, Herve. Introdução à leitura do *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. São Paulo: Instituto Piaget, 1997
- PEREIRA, Luiz Andrei Gonçalves et al. Geografia fenomenológica: espaço e percepção. Caminhos de Geografia Uberlândia v. 11, n. 35 Set/2010, p. 173 - 178.
- RÉE, Jonathan. Heidegger: História e verdade em *Ser e tempo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques; Karen Volobuef. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- SANTOS, Milton. Pensando o espaço do homem. 6 ed. 2 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

- _____. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- _____. *Espaço e método*. 5 ed. 2 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014 (A).
- _____. *Espaço do cidadão*. 7 ed. 2 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014 (B).
- SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.
- SILVEIRA, Fernando L. A teoria do conhecimento de Kant. O idealismo transcendental. *Cad. Cat. Ens. Fís.* v.19, número especial, mar, 2002, p.28-51.
- SPOSITO, Eliseu Savério. *Geografia e filosofia: Contribuições para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo: UNESP, 2004.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.
- RICHARDSON, W. *Heidegger – through phenomenology to thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.
- SILVEIRA, Roberison Wittgeinstein Dias da; VITTE, Antônio Carlos. A emergência de um novo saber geográfico: o retorno da ciência à filosofia. *Sociedade & Natureza, Uberlândia*, 23 (1): 37-49, abr. 2011.
- TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da ontologia fundamental*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- THOIBISANA, Akoijam. Heidegger on the Notion of Dasein as Habited Body. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 8, Edition 2 September 2008, p.1-5.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*; Trad. João Gama. 10 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.