



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Daniela Cristina Viana

Por um filosofar a espacialidade e a formação humana: uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço em Martin Heidegger na Filosofia da Educação

Florianópolis
2024

Daniela Cristina Viana

Por um filosofar a espacialidade e a formação humana: uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço em Martin Heidegger na Filosofia da Educação

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação. Linha de Pesquisa: Filosofia da Educação.

Orientadora: Prof.^a Rosana Silva de Moura, Dr.^a

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pela própria autora.

Viana, Daniela Cristina

Por um filosofar a espacialidade e a formação humana :
uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço em
Martin Heidegger na Filosofia da Educação / Daniela
Cristina Viana ; orientadora, Rosana Silva de Moura, 2024.
236 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-
Graduação em Educação, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Espacialidade. 3. Formação Humana. 4.
Filosofia da Educação. 5. Fenomenologia Hermenêutica. I.
Moura, Rosana Silva de. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III.
Título.

Daniela Cristina Viana

Por um filosofar a espacialidade e a formação humana: uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço em Martin Heidegger na Filosofia da Educação

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 30 de setembro de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Gastón Gabriel Beraldi, Dr.
Universidade de Buenos Aires (UBA)

Profa. Silvia Sell Duarte Pillotto, Dra.
Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE)

Prof. Israel Mannes, Dr.
Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina (SED/SC)

Profa. Lúcia Schneider Hardt, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Educação.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Rosana Silva de Moura, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 2024.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Daniela Cristina Viana

**Por um filosofar a
espacialidade e a
formação humana:**

uma leitura fenomenológico-hermenêutica
do espaço em Martin Heidegger
na Filosofia da Educação

Florianópolis
2024



AGRADECIMENTOS

À minha querida orientadora, professora Rosana Silva de Moura, pela oportunidade de viver e compartilhar esta experiência de doutoramento. Pela leitura cuidadosa de meus ensaios e, principalmente, pelo acolhimento das (in)completudes presentes em meus estudos. Por suas críticas e direcionamentos comprometidos com a Filosofia da Educação e com o Filosofar, mas, sobretudo, modos que (des)velam um pouco de seu ser-Rosana para além de ser-professora-orientadora, com todas as suas tonalidades e inquietudes. Por me acolher em seu grupo de pesquisa: Hermenêuticas da Cultura, Mundo e Educação. Por me colocar a caminho de outros e novos modos de investigação e, assim, deixar-ser os mistérios de outros autores, autoras, lugares-espços e/ou mundos possíveis. Pelo seu abraço carinhoso, por acreditar em mim e, sobretudo, pela honra de ser sua aluna. Muito Obrigada!

Aos professores e professoras da Banca Examinadora que aceitaram o desafio de pensar e filosofar o problema do espaço, da espacialidade e da formação humana em Martin Heidegger na Filosofia da Educação, bem como pelas contribuições generosas e respeitadas ao campo de investigação, com a Arte: ao professor Dr. Gastón Gabriel Beraldi, à professora Dra. Silvia Sell Duarte Pillotto, ao professor Dr. Israel Mannes, à professora Dra. Lúcia Schneider Hardt, à professora Dra. Neiva Afonso Oliveira e à professora Dra. Débora Regina Wagner.

Ao Programa de Pós-graduação de Educação (PPGE), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e, igualmente, aos professores e professoras da linha de pesquisa em Filosofia da Educação, em especial, à minha querida professora Lúcia Schneider Hardt que me acolheu como uma segunda orientanda. Pelo olhar carinhoso de uma nietzschiana questionadora, provocadora e inspiradora. Sobretudo, pela oportunidade de assistir suas maravilhosas aulas e pela honra de ser sua aluna.

Aos colegas de pesquisa da UFSC com os quais compartilhei algumas vivências de formação e pesquisa, bem como de resiliência frente aos desafios cotidianos. Em especial aos colegas: Tauana, Regina, Priscilla, Patrícia, Israel e Karinna.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa em Arte na Educação (NUPAE/Univille), em especial: à minha querida professora, Silvia Sell Duarte Pillotto, que me iniciou no incrível mundo da pesquisa em arte/educação e à minha querida colega de estudos, Mirtes.

Ao Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC) pelo aceite no pedido de afastamento para capacitação, bem como pela posterior troca de programa de pós-graduação, bem como aos meus colegas de trabalho que supriram a minha ausência durante esse período.

Ao Instituto Dasein e a sua maravilhosa equipe de professores, professoras, assistentes, monitores e monitoras. Pelos cursos ministrados e pelos inúmeros diálogos que tivemos sobre os estudos de Martin Heidegger e alguns de seus interlocutores.

Aos meus familiares pelo carinho, apoio e compreensão frente a minha ausência. Por compreender os desafios e a dureza que há na escolha acadêmica em educação, especialmente: aos meus amados pai e mãe, Néelson e Odete; ao meu querido irmão Jefferson e sua família, Elaine e Olívia; à minha sogra e sogro, Nilsa e Adonias; e ao meu cunhado, Adonias Jr.

À minha querida amiga de terras distantes, Alexandra Luchetta.

À minha amada companheira de patas, Dona Chica.

Sobretudo, ao meu amado esposo, Giovani Batista, que me acompanhou em cada momento, desde o processo de inscrição, seleção, (re)elaboração, (re)escrita, revisão, tradução; até o momento de entrega à banca. Por cuidar de mim, inclusive, nos momentos de profundo desapontamento, frustração e, inclusive, nos momentos de destemperamento. Por ter comemorado cada avanço nesta investigação, muito mais do que eu mesma queria e conseguiria comemorar. Por apontar e reconhecer a beleza, bem como os erros de meus pensamentos. Por ser o meu guia, o meu amigo, o meu porto-seguro, o meu suporte. Por me ajudar a parar, respirar e gostar do processo. Por compartilhar a solidão do existir, agora, junto a tarefa de produção de uma tese. Muito Obrigada!

APRESENTAÇÃO

As imagens que inauguram os capítulos desta tese não são meramente ilustrativas e, como tais, compõem o corpo argumentativo do texto. Dito isso, suas respectivas referências foram reservadas aos apêndices quando reelaboradas pela autora, ou então, aos anexos. A *imagem de capa*¹, por exemplo, provém de uma reelaboração da autora renderizando e redimensionando uma das sete colagens do artista Eduardo Chillida que datam de 1969 e foram criadas especialmente para a obra *A arte e o espaço* (1969). A imagem original da obra em questão está numerada e assinada junto a outras da mesma coleção, como *7/25*. A *imagem de capa* busca apresentar o espaço enquanto doação de lugares e, dito isso, busca o espaço enquanto abertura, redirecionando-se enquanto espacialidade. Imediatamente a *imagem de dedicatória* desta tese, que também compõe a coleção do artista, foi reelaborada no sentido de apresentar um caminho contrário, do espaço-lugar enquanto fechamento, porventura provisório, buscando auscultar o que diz *o dedicar*.

Esta apresentação tem como objetivo dizer das páginas que imediatamente foram postas à vista, bem como preparar o(a) leitor(a) para o que está por vir, a saber: uma tese que se lança sobre o tema do espaço e da espacialidade em Martin Heidegger, com *Arte* e possíveis implicações à área educacional, no que concerne ao tema filosófico da Formação Humana. Isso posto, anuncia-se que há uma decisão acadêmica de organização e apresentação da pesquisa, isto é, adianta-se ao(a) leitor(a) para que não espere uma estrutura habitual de tese. No entanto, cabe dizer igualmente que não se utiliza dessa condição como subterfúgio para se evadir da responsabilidade que a pesquisa, por si mesma, exige. Pelo contrário, essa condição se mostra como uma resposta ao ritmo próprio de acontecimento da investigação frente à problemática do espaço, ou, como nos coloca Martin Heidegger, por meio da revista *Der Spiegel* (Heidegger, 1976, p. 3): “não é nem orgulho nem teimosia [ou capricho], mas apenas o cuidado com o meu trabalho. Cujas tarefas ficaram mais fáceis ao longo dos anos e isso significa que, no campo do pensamento, tornou-se sempre mais difícil”². Logo, há um comprometimento inevitável – o dizer dos espaços em si mesmos – algo que espaça a esta materialidade de doutoramento e que movimentará o ser-espaço-de-tese. Sobretudo, tal espacialidade estranha e, ao mesmo tempo, bem-vinda subverte, ainda que não plenamente, as estruturas predeterminadas de normalização

¹ A imagem personalizada de capa foi deslocada da entrada da tese para constar após a folha de aprovação, exclusivamente para cumprir as determinações da Biblioteca Universitária da UFSC.

² Tradução livre do trecho: “es ist weder Stolz noch Eigensinn, sondern allein die Sorge für meine Arbeit. Deren Aufgabe ist mit den Jahren immer einfacher, und das heisst im Felde des Denkens: immer schwerer geworden” (Heidegger, 1976, p. 3).

acadêmica, isso porque se está comprometida com uma investigação sob as bases fenomenológico-hermenêuticas, que resguardam a singularidade. Ou ainda, porque se está caminhando pelo campo das humanidades, da Filosofia da Educação e da Formação Humana, um campo que, paradoxalmente, nunca se mostrou tão empobrecido como nas últimas décadas tecnológicas, forçosamente abandonado e, a cada vez, esquecido (Hermann, 2023a, p. 4-5).

Frente a isso, esta tese compreende uma estrutura de 5 capítulos, dispostos em 3 âmbitos de investigação. As particularidades dos capítulos e as circunstâncias de tais âmbitos estão descritos no item 1.2, a saber: *Aos espaços da tese*. O que deve ser dito de imediato é que esta tese se inicia pelo “meio”, ou seja, o capítulo 1, intitulado curiosamente como: *Introdução: afastamentos e des-afastamentos*, possui a aparência de meio de tese, uma vez que se está lançado “entre” múltiplos questionamentos. Começar pelo meio é uma forma de resposta ao apelo próprio do caminho de investigação, mas, principalmente, é uma entrada possível à questão do espaço no campo filosófico heideggeriano quando impulsionada pela dimensão estética da espacialidade. Isso porque, para o autor fundante desta investigação, “o *Dasein* [o ser-aí humano] é essencialmente des-afastante” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST) e ainda, porque “[...] é espacial em um sentido originário” (Heidegger, 2012a, p. 325, §24, ST). Ser des-afastante significa que o ser-aí tematiza, ou melhor, problematiza espaçando e espaça espacializando, isto é, aproxima o que deve ser posto à vista ou em questão e, igualmente, afasta o que precisa ser posto em suspensão. Dito isso, esta tese se inicia pelo meio, ou melhor, “em meio a experiência de mundo”, tal como nos canta o professor Luiz Tatit³:

[...] Diria, sem muito rodeio /
No princípio era o meio /
E o meio era bom /
Depois é que veio o verbo /
Um pouco mais lerdo /
Que tornou tudo bem mais difícil /
Criou o real, criou o fictício /
Criou o natural, criou o artifício /
Criou o final, criou o início /
O início que agora deu nisso /

Mas tudo tomou seu lugar /
Depois do começo passar /
E cada qual com seu canto /
Por certo ainda vai encontrar /
Um meio para nos alegrar (Tatit, 2000).

³ Luiz Augusto de Moraes Tatit (Luiz Tatit) é professor titular do Departamento de Linguística, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP).

As coisas não são todas tão palpáveis e dizíveis como normalmente querem nos fazer crer; a maioria dos acontecimentos é indizível, acontece em um espaço que nunca foi visitado por uma palavra, e mais indizíveis que tudo são as obras de arte, essas existências misteriosas cuja vida é perene, ao lado da nossa, que é perecível.

(Rilke e Kappus, 2022, p. 21).

*Nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço. Ao oposto, o espaço é “no” mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu espaço.*

(Heidegger, 2012a, p. 325, §24, ST).

RESUMO

Esta tese trata de uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço para, somente assim, dizer de um possível filosofar a espacialidade. De pronto, questiono por uma ontologia do espaço e tal questionamento se descerra, principalmente, em Martin Heidegger, haja vista que o enigma do espaço perpassa toda a sua produção acadêmica. Frente a isso, procurei fazer com que a sua metodologia Fenomenológica Hermenêutica ressoasse ao campo da pesquisa, à Filosofia da Educação e à Formação Humana. Não distante, no presente trabalho me detive ao estudo dos textos heideggerianos que se debruçaram diretamente às questões do espaço e da espacialidade, a saber: *Ser e tempo* (1927), *A arte e o espaço* (1969), *A origem da obra de arte* (1950), *Seminários de Zollikon* (1959/1969), *Observações sobre arte – escultura – espaço* (1964) e, transversalmente, a alguns textos que compõe a obra *Ensaaios e conferências* (década de 1950) como: *Logos (Heráclito, fragmento 50)* (conferência de 1951), *A coisa* (conferência de 1950), *Construir, habitar, pensar* (conferência de 1951) e *A questão da técnica* (conferência de 1953). Além destes textos, esta tese não só dialogou com a Arte, a fim de compor uma dimensão estética da espacialidade necessária à formação humana, mas a elege como meio necessário de abertura para deixar falar o espaço e a espacialidade ao ser-aí. Para dizer desta composição, destaco algumas colagens de Eduardo Chillida, criadas especialmente para a obra *A arte e o espaço* (1969), algumas obras de Vincent van Gogh como *O par de sapatos* (1886) e os *Doze girassóis numa jarra* (1888) e ainda, a pintura *Las meninas* (1656) de Diego Velázquez e a pintura *Palacio real* (2009) de José Manuel Ballester. Observa-se que o espaço enquanto espaço só pode se deixar “mostrar-se” por meio de uma fenomenologia do espaço. O espaço, nesse âmbito, vige na instauração do livre. Por sua vez, o livre fala ao vazio e ao esvaziar-se como a abertura própria do possível. Não distante, a espacialidade compreende uma dança atravessada pelo processo de produção de singularidades, pelo ser, isto é, como dança-jogo a cada qual, onde o ser-aí existindo, cria o espaço com o seu movimento. Esburaca o espaço, alarga-o e o restringe, direciona-o, oculta-o e o clareia. Cria o espaço no arrumar dos espaços. No espacializar do-mundo, o mundo levanta mundo. Sendo assim, um filosofar a espacialidade, proposto por esta tese, está pautado nos seguintes termos: ser-jarra, ser-terra-fértil e deixar-ser. O “que” respectivo a cada um desses termos e o “como” os termos se mostram conjuntados à Filosofia da Educação e à Formação Humana, é o que compreende subsidiariamente um filosofar a espacialidade. Enquanto tese principal, em suma, um filosofar a espacialidade levanta a possibilidade do espaçar como livre doação de lugares e sentidos, capaz de, com Arte, abrir na confiabilidade do mundo uma disposição para ser em ruína, no sentido de um despertar contrarruinante. Um filosofar a espacialidade que habita o extraordinário (des)velado no ordinário. Um filosofar a espacialidade da essência da técnica. Um filosofar poetante, imaginante. Mas, sobretudo, um filosofar a espacialidade que diz de um espaçar humanamente formativo e que irrompe lugares como possibilidade de possibilidades.

Palavras-chave: espacialidade; formação humana; filosofia da educação; fenomenologia hermenêutica; Martin Heidegger.

ABSTRACT

This thesis deals with a phenomenological-hermeneutic reading of space in order to, only in this way, speak of a possible philosophizing of spatiality. Immediately, I question an ontology of space and this questioning is revealed, mainly, in Martin Heidegger, given that the enigma of space permeates all of his academic production. Faced with this, I sought to make his Phenomenological Hermeneutic methodology resonate with the field of research, Philosophy of Education and Human Formation. Not far away, in this work I focused on the study of Heidegger's texts that directly addressed the issues of space and spatiality, namely: *Being and Time* (1927), *Art and Space* (1969), *The Origin of the Work of Art* (1950), *Zollikon Seminars* (1959/1969), *Observations on Art – Sculpture – Space* (1964) and, transversally, to some texts that make up the work *Essays and Conferences* (1950s), such as: *Logos (Heraclitus, fragment 50)* (1951 conference), *The Thing* (1950 conference), *Build, inhabit, think* (1951 conference) and *The question of technique* (1953 conference). In addition to these texts, this thesis not only dialogued with Art, in order to compose an aesthetic dimension of spatiality necessary for human formation, but also chose it as a necessary means of opening up to let space and spatiality speak to being-there. To talk about this composition, I highlight some collages by Eduardo Chillida, created especially for the work *Art and Space* (1969), some works by Vincent van Gogh such as *The Pair of Shoes* (1886) and *Twelve Sunflowers in a Vase* (1888) and also, the painting *Las Meninas* (1656) by Diego Velázquez and the painting *Palacio Real* (2009) by José Manuel Ballester. It is observed that space as space can only allow itself to be “shown” through a phenomenology of space. Space, in this context, is in effect in the establishment of the free. In turn, the free speaks to the void and to the emptying itself as the opening of the possible. Not far away, spatiality comprises a dance traversed by the process of production of singularities, by being, that is, as a dance-game for each one, where the being-there existing, creates space with its movement. It makes holes in space, widens it and restricts it, directs it, hides it and brightens it. It creates space in the arrangement of spaces. In the spatialization of the world, the world raises the world. Thus, a philosophizing of spatiality, proposed by this thesis, is guided by the following terms: being-jar, being-fertile-land and letting-be. The “what” corresponding to each of these terms and the “how” the terms are shown to be linked to the Philosophy of Education and Human Formation is what subsidiarily comprises a philosophizing of spatiality. As a main thesis, in short, a philosophizing of spatiality raises the possibility of spacing as a free donation of places and meanings, capable of, with Art, opening in the reliability of the world a disposition to be in ruin, in the sense of an awakening against-ruin. A philosophizing of the spatiality that inhabits the extraordinary (un)veiled in the ordinary. A philosophizing of the spatiality of the essence of technique. A poetic, imaginative philosophizing. But, above all, a philosophizing of spatiality that speaks of a humanly formative spacing and that bursts places as a possibility of possibilities.

Keywords: spatiality; human formation; philosophy of education; hermeneutic phenomenology; Martin Heidegger.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

CAF	<i>Contribuições à fenomenologia (do acontecimento apropriador) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis))</i> . A obra compreende textos escritos entre 1936 e 1938. Publicada em 1989. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 65 (GA 65).
CF	<i>Caminhos de floresta (Holzwege)</i> . Ensaio elaborado entre 1935 e 1946, editado em 1950. Obra publicada em 1977. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 5 (GA 5).
CFM	<i>Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão (Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit)</i> . Preleções do semestre de inverno de 1929/1930. Obra publicada em 1983. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 29/30 (GA 29/30).
CL	<i>A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)</i> . A obra contém textos elaborados entre 1950 e 1959. Publicada em 1959. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 12 (GA 12).
EC	<i>Ensaio e conferências (Vorträge und Aufsätze)</i> . A obra contém ensaios e palestras realizados entre os anos de 1936 e 1953. Publicada em 1954. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 7 (GA 7).
HE	<i>Heráclito (Heraklit)</i> . Referente aos seminários de verão, na Alemanha, de 1943: A origem do pensamento ocidental (<i>Der Anfang des abendländischen Denkens</i>), e 1944: Lógica: a doutrina heraclitiana do logos (<i>Logik. Heraklits Lehre vom Logos</i>). Obra publicada em 1979. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 55 (GA 55). A edição na língua portuguesa brasileira também contém os seminários realizados junto a Eugen Fink, ministrados no inverno alemão de 1966 e 1967. Publicada em 1970 também pela editora Vittorio Klostermann em edição única.
HH	<i>Hinos de Hölderlin (Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»)</i> . A obra é proveniente de uma conferência proferida no semestre de inverno de 1934/1935, na Universidade de Freiburg, na Alemanha. Publicada em 1980. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 39 (GA 39).
ID	<i>Identidade e diferença (Identität und Differenz)</i> . Palestra de meados e segunda metade da década de 1950. Publicada em 1957. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 11 (GA 11).
IF	<i>Introdução à filosofia (Einleitung in die Philosophie)</i> . Curso ministrado durante o inverno de 1928 a 1929. Obra publicada em 1996. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 27 (GA 27).
IFA	<i>Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung)</i> . A obra contém as preleções de 1921 a 1922. Publicada em 1985. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 61 (GA 61).
KR	<i>Die Kunst und der Raum (A arte e o espaço/El arte y el espacio)</i> . Obra escrita para o escultor espanhol Eduardo Chillida, em 1969. Publicada em 1969 pela editora Vittorio Klostermann em edição única.
MC	<i>Marcas do caminho (Wegmarken)</i> . Coletânea de textos escritos entre 1919 e 1961. Obra publicada em 1976. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 9 (GA 9).
OA	<i>A origem da obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerks)</i> . A obra contém um ensaio que é fruto de conferências realizadas entre 1935 e 1936. Primeira edição em 1950. Publicada em 1977. Consta na série vermelha (<i>RoteReihe</i>) da editora Vittorio Klostermann, volume 48.

OHF	<i>Ontologia (hermenêutica da faticidade) (Ontologie (Hermeneutik der Faktizität))</i> . A obra contém as preleções de 1923. Publicada em 1982. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 63 (GA 63).
PF	<i>O princípio do fundamento (Der Satz vom Grund)</i> . Palestra realizada no semestre de inverno 1935/1936. Obra publicada em 1957. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 10 (GA 10).
QC	<i>Que é uma coisa? (Die Frage nach dem Ding)</i> . Preleções de 1935/1936. Obra publicada em 1962. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 41 (GA 41).
QF	<i>Que é isso – filosofia? (Was ist das die Philosophie?)</i> . Obra publicada em 1956 pela editora Günther Neske.
QP	<i>As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”) (Grundfragen der Philosophie)</i> . A obra está fundamentada em uma palestra proferida em 1937/1938. Publicada em 1984. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 45 (GA 45).
QT	<i>A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)</i> . Conferência pronunciada em 18 de novembro de 1953. Publicada em 1954. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, em Ensaio e conferências (<i>Vorträge und Aufsätze</i>), volume 7 (GA 7).
SE	<i>Serenidade (Gelassenheit)</i> . A obra contém um ensaio oriundo de um diálogo datado de 1944/1945 e de um pronunciamento realizado para o 175º aniversário do nascimento do compositor Conradin Kreutzer, em 30 de outubro de 1955. Publicada em 1959 pela editora Günther Neske.
ST	<i>Ser e tempo (Sein und Zeit)</i> . Publicação original no <i>Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung</i> , vol. III, organizada por Edmund Husserl, em 1927. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 2 (GA 2).
ZS	<i>Seminários de Zollikon (Zollikon Seminare)</i> . A obra contém um compêndio de protocolos, diálogos e cartas elaborados entre 1959 e 1969. Publicada em 1987. Consta na edição completa da editora Vittorio Klostermann, volume 89 (GA 89).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: AFASTAMENTOS E DES-AFASTAMENTOS	18
1.1	DA CABANA DE TODTNAUBERG	44
1.2	AOS ESPAÇOS DA TESE	47
1.2.1	Espacialidades do capítulo 1: afastamentos e des-afastamentos.....	48
1.2.2	Espacialidades do capítulo 2: fenomenologia, hermenêutica e educação.....	48
1.2.3	Espacialidades do capítulo 3: mundo, coisa, arte e vazio	49
1.2.4	Espacialidades do capítulo 4: filosofar a espacialidade	50
1.2.5	Espacialidades do capítulo 5: considerações finais ou (des)cerramentos.....	50
2	POR UMA FENOMENOLOGIA DO ESPAÇO	51
2.1	FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL HUSSERLIANA	53
2.2	FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA	58
2.3	FENOMENOLOGIA PARA O ESPAÇO DIZER DE SI.....	64
2.4	UMA EDUCAÇÃO COM A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	68
2.4.1	Um perguntar fenomenológico.....	69
2.4.2	O acolhimento e cultivo do campo: o espanto.....	72
2.4.3	O despertar do sono: filosofar	76
3	ESPAÇOS E ESPACIALIDADES.....	85
3.1	ESPAÇO ENQUANTO ESPAÇO	96
3.2	SER-EM, SER-NO-MUNDO, SER-COM.....	100
3.3	AS COISAS.....	107
3.4	UM PAR DE SAPATOS.....	118
3.5	HEIDEGGER E EDUARDO CHILLIDA	128
3.6	VAZIO E ESVAZIAR	142

4	POR UM FILOSOFAR A ESPACIALIDADE.....	154
4.1	SER-JARRA.....	157
4.1.1	Por uma espacialidade do acolher, reter, preparar, vazar e doar	164
4.2	SER-TERRA-FÉRTIL	174
4.2.1	Por uma espacialidade do habitar: da <i>phýsis</i> ao ser-terra-fértil.....	188
4.3	DEIXAR-SER	195
4.3.1	Por uma espacialidade humana de formação: um caminho inaudito	208
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: ESPACIALIDADES (DES)CERRADAS	212
	REFERÊNCIAS	220
	OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER.....	220
	REFERÊNCIAS GERAIS.....	223
	OBRAS DE ARTE E ARTISTAS	232
	APÊNDICE A – IMAGENS (RE)ELABORADAS PELA AUTORA	235
	ANEXO A – IMAGENS UTILIZADAS PELA AUTORA.....	236

1 INTRODUÇÃO: AFASTAMENTOS E DES-AFASTAMENTOS

Proximidade não é pouca distância. [...] [E ainda,] Pequeno distanciamento ainda não é proximidade, como um grande afastamento ainda não é distância.

(Heidegger, 2012e, p. 143, EC).



Neste espaço, introdutório, alguns questionamentos são de pronto alçados a fim de lançar o(a) leitor(a) imediatamente no centro das inquietações que motivaram e justificam uma investigação no campo da educação envolvendo o espaço e a espacialidade em Martin Heidegger, com *Arte*. São eles: *o que é proximidade? A conquista do espaço? Por que a espacialidade da formação humana é um destino a esta investigação? O que é espaço? E ainda, como deixar o espaço dizer de si?* Além disso, este capítulo também apresenta o espaçar estrutural da investigação, em: *Da cabana de Todtnauberg, Aos espaços da tese*.

O que é proximidade?

Nas primeiras páginas do texto *Das Ding (A coisa)*, que é fruto de uma conferência de mesmo nome, proferida no dia 6 de junho de 1950 e publicada um ano depois no anuário *Gestalt und Gedanke*, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) se questiona: “o que é esta igualdade em que tudo não fica nem distante nem próximo, como se fosse sem distância? Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não têm distância” (Heidegger, 2012e, p. 144, EC). Sua exposição faz referência ao desenvolvimento tecnológico e, sobretudo, ao efeito deste nos dias 6 e 9 de agosto de 1945, em relação às bombas atômicas lançadas em Hiroshima e Nagasaki, no Japão.

Quando Martin Heidegger se questiona sobre o que é proximidade, o filósofo o faz em relação ao terror aberto na manipulação tecnológica e na possibilidade de novas explosões, bem como ao horror do que já ocorreu e que ainda vivenciamos. Pois, “[...] apesar da superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres estar [está] ausente” (Heidegger, 2012e, p. 144, EC). Nesse período, década de 1950, o mundo aberto ao filósofo se encontra no âmago da técnica, como o que está próximo à compreensão da instrumentalidade, mas que, em sua genialidade, mostra-se se diferenciando. Em um texto intitulado: *Die Frage nach der Technik* (A questão da técnica), fruto de uma conferência realizada no ano de 1953 em Munique, na Alemanha; o filósofo dirá que:

Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição [*Ge-stell*] pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso *nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo* (Heidegger, 2012i, p. 30, QT, negritos nossos).

No início desse texto há os seguintes dizeres: “a maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica” (Heidegger, 2012i, p. 11, QT). Isso porque é corrente pensar a técnica como um meio (recurso, instrumento etc.) para um fim. Como meio, ela estaria de certa forma isenta frente ao uso que se faz dela e é nisso que consiste “a determinação instrumental da técnica [...]” (Heidegger, 2012i, p. 12, QT). Esta seria a interpretação “vulgar”⁴ (Borges-Duarte, 2019, p. 16) da técnica, no sentido de interpretação corriqueira. Portanto, é de se esperar que o ser-aí humano busque, “[...] dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (Heidegger, 2012i, p. 12, QT).

Problematizar a técnica é uma responsabilidade compartilhada e uma tarefa da Filosofia da Educação, uma vez que cabe a ela, segundo a pesquisadora brasileira Nadja Hermann: “[...] manter-se atenta, problematizar as questões de como educar, renovadas a cada tempo histórico, na medida em que o conteúdo das questões se altera diante das radicais transformações sociais e culturais e do desenvolvimento da ciência” (Hermann, 2023a, p. 5). Cabe dizer que a técnica não possui nenhuma interioridade no sentido de sciência (ao menos, não ainda), ou seja, à técnica não se impõe nenhum tipo de preocupação, não importa “a ela” o tipo de uso que se faz dela, pois, novamente, a técnica não é nenhum objeto técnico, ou seja, ela não é nenhum instrumento, utensílio, coisa ou ferramenta. Aliás, “se quisermos pensar a técnica como um conjunto de aparelhos ou um complexo instrumental, estaremos longe do pensamento heideggeriano” (Critelli, 2002, p. 84). Pensar a técnica é uma tarefa intelectual, urgente à formação humana e ao filosofar educacional.

Ao levantar questões sobre o que seria o instrumental em si mesmo e, inclusive, relacionando os seus argumentos às quatro causas aristotélicas⁵, como quatro causas do deixar-viger; Martin Heidegger se afasta do objeto, da coisa em si mesma, como um instrumento que se teria à disposição “para a” ou “na” exploração e diz: “no sentido da disponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto” (Heidegger, 2012i, p. 21, QT). Ou seja, o filósofo “nega que a técnica seja um instrumento ou que tenha a ver com instrumentos, embora esteja de acordo em que é, sem dúvida, ‘algo que o homem não domina’ [...]” (Borges-Duarte, 2019, p. 17).

⁴ Sobre uma entrevista concedida por Martin Heidegger a revista *Der Spiegel* em 1966 e que, a pedido do filósofo, só foi publicada no ano de 1976 (Borges-Duarte, 2019, p. 15).

⁵ Cf. principalmente o *Livro I (A)* em *Metafísica* (Aristóteles, 2021, p. 79-114).

Dito isso, Martin Heidegger desenvolve uma compreensão da técnica como “**uma forma de desencobrimento**” (Heidegger, 2012i, p. 17, QT, negritos nossos), tal qual a verdade que se põe em obra na obra de arte. Ademais, arte (*ποίησις - poiesis*) e técnica (*τέκνη*) possuem uma estreita relação desde os gregos, enquanto formas do erigir da verdade e do conhecimento. Mas, segundo a pesquisadora Irene Borges-Duarte, em sua obra *Arte e técnica em Martin Heidegger*, esta é ainda uma compreensão “[...] provisória embora positiva” (Borges-Duarte, 2019, p. 150) do modo de ser da técnica para Martin Heidegger. Ele vai além. Não se trata apenas de um rio descerrado como hidrelétrica, nem da hidrelétrica em si. Não se trata apenas do universo-espaço descerrado enquanto novo limite de conquista fronteira, aberto pelas naves espaciais, nem mesmo a nave espacial em si. Não se trata apenas do que se produz ou produziu no levantar da pergunta. Para o filósofo, “realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de desencobrimento” (Heidegger, 2012i, p. 22, QT), pois, “o desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a dis-posição, nunca é, porém, um feito do homem [...]” (Heidegger, 2012i, p. 22, QT). Para Martin Heidegger, aqui vige e vigora uma resposta do homem a uma espécie de apelo ao desencobrimento, como uma resposta a um apelo de exploração. Não distante, é a tal **apelo** que Martin Heidegger institui o vocábulo *Gestell*⁶. Diz ele: “chamamos aqui de *com-posição (Ge-stell)* o **apelo de exploração** que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como disponibilidade” (Heidegger, 2012i, p. 23, QT, negritos nossos). Com algumas elucidações sobre o uso do termo:

Com-posição, “*Ge-stell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como disponibilidade. Com-posição (*Ge-stell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada de técnico. [...]

O verbo “pôr” (*stellen*), inscrito no termo com-posição, “*Ge-stell*”, não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro “pôr” de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da *ποίησις [poiesis]*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento (Heidegger, 2012i, p. 24, QT).

Ao dizer que a essência da técnica não é algo técnico, antes, cabe investigar o que é comumente compreendido enquanto essência⁷ e o que é algo técnico. Em Martin Heidegger, a essência não diz sobre o que algo é, como expõe a tradição do pensamento ocidental. Pois,

⁶ Segundo a professora de filosofia, Deborah Moreira Guimarães, o termo *Gestell* pode ser traduzido como “[...] dispositivo, armação ou composição, e corresponde a um apelo de exploração por meio do qual o ser humano passa a desocultar a realidade no modo da disponibilidade, aqui compreendida como uma espécie de radicalização da ideia de representação” (Guimarães, 2019, p. 97, nota de rodapé nº 158).

⁷ A palavra essência recolhe, pela tradição do pensamento ocidental, muitas interpretações e discordâncias, tanto que é possível indagar se: “não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?” (Heidegger, 1996c, p. 153, MC).

“imersos e instruídos por essa tradição, a que ele chama de metafísica, de partida estamos impossibilitados de ver a partir de um ângulo diferente daquele do nosso hábito. Ainda mais quando esse hábito tem a solidez de 2.400 anos e o peso de uma decisão histórica” (Critelli, 2002, p. 84). Em outras palavras, “a essência é, dentro da tradição filosófica, aquilo que uma coisa é, o seu *quê*. Daí a identificação entre essência e *quidditas* feita pelos medievais” (Borges-Duarte, 2019, p. 149). Dito isso, Irene Borges-Duarte resgata o sentido do verbo *wesen* do alto alemão (*Hochdeutsch* – língua formal alemã), a fim de compreender o sentido de essência em Martin Heidegger, diz ela:

Wesen é, em alto alemão, uma formal verbal cujo sentido, embora perdido no actual uso corrente da língua, designa um modo de ser «efectivo e actuante» (*wirksam-, tätigsein*). Daí que um ser vivo se designe em alemão como *ein Lebewesen* ou apenas como «*ein Wesen*». ***Wesen* indica, assim, o estar a ser e seguir sendo do que quer que seja que é. Não indica o *quê* da coisa, apenas indica o exercício de o ser** (Borges-Duarte, 2019, p. 149, negritos nossos).

Por meio destes acentos, Irene Borges-Duarte fornece um modo de compreensão do que é isso que se põe no exercício da pergunta heideggeriana sobre a essência da técnica, diz ela: “é a isso que se dirige a pergunta pela essência da técnica: **que é isso que *está a ser no cerne da técnica?***” (Borges-Duarte, 2019, p. 150, negritos nossos). A questão posta em função do “estar a ser” quebra a expectativa filosófica habitual pelo encontro de algo “fixo” na coisa em questão e ainda, lança a interpretação no âmbito de uma temporalidade do “a cada vez”. Diz Heidegger (2012i, p. 11, QT): “o questionamento trabalha na construção de um caminho”. Não distante, o próximo passo em tal caminho fica reservado ao que é compreendido como algo técnico em seu nexos instrumental. Continua a autora:

Seguindo o uso habitual da linguagem, é «técnico» o que tem que ver com pôr em prática um certo tipo de procedimentos («técnicas»), previamente aprendidos, com os quais se pretende obter um resultado determinado, previsto de antemão, a título de objectivo. «Técnicos» são, por isso, os instrumentos concebidos e utilizados tendo em vista esta finalidade e os homens que os empregam no exercício da sua função ou profissão. E «técnico» é, então, o conhecimento de como se leva a cabo todo este processo (Borges-Duarte, 2019, p. 150).

A essência da técnica “não é nada de técnico nem nada maquinal” (Heidegger, 2012i, p. 26, QT), e ainda, não se dá fora da ação humana e nem muito menos “[...] acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem” (Heidegger, 2012i, p. 27, QT). Para Martin Heidegger, a essência da técnica “está a ser” como um modo de desencobrimento e encobrimento, como uma destinação ao homem. Como algo inescapável em si mesmo. Diz ele: “a essência da técnica moderna põe o homem a caminho [...] Pôr a caminho significa: **destinar**” (Heidegger, 2012i, p. 27, QT, negritos nossos). Não distante, a técnica moderna, enquanto

destinação, apresenta-se como um modo de ser do homem na relação de e com tudo que lhe é mais próximo, a cada vez e, inclusive, consigo mesmo, “[...] pois o *Dasein* é sempre um ir ao encontro” (Saramago, 2008a, p. 79, nota de rodapé nº 73).

A conquista do espaço?

Alguns anos depois, em 1963, a filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975) escreve um ensaio destinado a um simpósio sobre o espaço, intitulado: *A conquista do espaço e a estatura humana* (Arendt, 2022a). Este ensaio foi impulsionado pela corrida⁸ de exploração espacial que vigorou da década de 1950 até o final de 1970, principalmente pela possibilidade da chegada de um ser humano à Lua. De acordo com o cientista planetário e astrofísico Carl Edward Sagan (1934-1996), isso se deu porque “durante a maior parte da história – antes das naves espaciais, antes dos telescópios, quando ainda estávamos muito imbuídos no pensamento mágico –, a Lua foi [aberta ou descerrada como] um enigma” (Sagan, 2006, p. 62).

No entanto, Hannah Arendt não deixa de acentuar, em seu ensaio de 1963, que a objetividade das ciências modernas, aplicadas ou empíricas (Dutra, 2017), tal como a tecnologia, possuía e ainda possui um modo de ser que opera subjungando às demais áreas do conhecimento humano como, por exemplo, o campo das humanidades. Segundo Arendt (2022a), as ciências modernas buscam neutralizar toda e qualquer influência sensível, a fim de se liberar de desarmonias que possam advir dos sentidos humanos. Com base nas intelectões de Hannah Arendt, é possível dizer que as ciências modernas operam em função de um reducionismo antropocêntrico, haja vista que o cientista “[...] foi obrigado, sob a pressão de fatos e experiências, a renunciar à percepção sensória [...]” (Arendt, 2022a, p. 370).

Anos à frente, em 1979, o filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993), que também foi aluno de Martin Heidegger durante a década de 1920, publica a obra intitulada: *O princípio de responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Jonas, 2006). Nesta obra, Hans Jonas discute sobre o futuro da humanidade, bem como o futuro da natureza dizendo que

⁸ A corrida espacial foi uma disputa em escala global que compreendia, como pano de fundo, o período pós segunda guerra mundial, chamado Guerra Fria (final da década de 1940 e se estendendo, aproximadamente, até o início da década de 1990), entorno da antiga União Soviética e os Estados Unidos da América, principalmente. De acordo com o físico teórico e cosmólogo Stephen William Hawking (1942-2018), “em 1962, o presidente Kennedy prometeu que os Estados Unidos levariam o homem à Lua até o fim da década” (Hawking, 2018, p. 193). O evento se concretizou em 20 de julho de 1969, com o pouso na Lua e o retorno à Terra dos astronautas norte-americanos Buzz Aldrin e Neil Alden Armstrong. Para Hawking (2018, p. 193) a exploração espacial almejava “[...] uma compreensão maior sobre o ser humano e o nosso lugar no universo”. Dito isso, a exploração espacial entregava mais do que avanço tecnológico e poderio militar, era uma promessa de des-afastamento do homem em relação a si mesmo.

“[...] o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera” (Jonas, 2006, p. 229). O seu interesse está voltado a uma leitura ética da tecnologia e, frente a isso, Jonas (2006) disserta sobre os impactos do reducionismo antropocêntrico mencionado por Hannah Arendt, dizendo que tal disposição, apenas desumaniza o homem (Jonas, 2006, p. 229).

Para compreender o que Hannah Arendt apresenta no ensaio de 1963, é preciso retornar ao ano de 1952, dois anos após a conferência *Das Ding*, onde Martin Heidegger realiza outra palestra intitulada: *Was heißt Denken?* ou *O que quer dizer pensar?* Em tal ocasião, o filósofo inicia dizendo que: “[...] é preciso que nos disponhamos a pensar” (Heidegger, 2012k, p. 111, EC), isso porque, talvez, “o homem queira pensar e não possa” (Heidegger, 2012k, p. 111, EC). No entanto, quem ou o que estaria impedindo o homem de realizar aquilo que lhe foi legado, pela tradição do pensamento ocidental, como o seu modo de ser mais próprio? Por exemplo, de acordo com o estagirita Aristóteles (384-322 a.C.), o homem pode ser tomado como um “[...] animal político” (Aristóteles, 2004, p. 146, Livro I, 2), ou ainda, como aquele que tem como função “[...] o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão ou não dissociativamente da razão” (Aristóteles, 2014, p. 59, Livro I, 7, 1098a1, 5). Outro exemplo está em René Descartes (1596-1650), com o seu *res cogitans* (coisa pensante) ao dizer que “[...] o pensamento é um atributo que me pertence [ou pertence ao homem]; somente ele não pode ser separado de mim” (Descartes, 1999, p. 260-261). No entanto, Martin Heidegger diz que, “em última instância, com este querer-pensar o homem quer demais e, por isso, pode de menos” (Heidegger, 2012k, p. 111, EC), ou ainda, que “[...] o homem vem agindo demais e pensando de menos” (Heidegger, 2012k, p. 112, EC).

Para Martin Heidegger parece presunçoso fazer tal afirmação, contudo, ao chamar a atenção para o fato de que “[...] **ainda não pensamos**” (Heidegger, 2012k, p. 113, EC, negritos nossos), o filósofo acaba levantando a questão sobre o que é possível pensar. Para o filósofo, “‘o pensável’ é o que dá a pensar” (Heidegger, 2012k, p. 113, EC), pois, “‘o pensável’ de modo algum é proposto por nós” (Heidegger, 2012k, p. 113, EC). Na obra da década de 1940, *Heráclito*⁹, Martin Heidegger dirá que: “uma vez que nem sequer a amizade entre os seres humanos é algo que se possa planejar e construir, a amizade pelo que constitui o a-se-pensar não pode ser um feito de pensadores” (Heidegger, 1998, p. 17, HE). E ainda, em *Da experiência do pensar*, de 1968, que “nós nunca chegamos aos pensamentos. Eles vêm a nós” (Heidegger, 1969, p. 35). Ou seja, Martin Heidegger está dizendo que o “a-se-pensar” se desvia ao pensamento e ainda, mantém-se em desvio, retraindo-se a cada investida. Talvez isso se dê

⁹ Que reúne textos oriundos de seminários ministrados por Martin Heidegger, de 1943 a 1944, bem como seminários do filósofo alemão Eugen Fink (1905-1975), de 1966 a 1967.

porque o a-se-pensar, que se erige a partir das regionalidades do campo das ciências, não possa ser aberto no campo do possível para além de uma regionalidade.

É nesta conferência (*O que quer dizer pensar?*) que Martin Heidegger profere a seguinte sentença: “a ciência não pensa” (Heidegger, 2012k, p. 115, EC), “[...] apenas calcula” (Borges-Duarte, 2019, p. 29). O que, de acordo com o filósofo, é um escândalo, haja vista que “[...] a ciência, tal como todo fazer e desfazer do homem, seria orientada pelo pensamento” (Heidegger, 2012k, p. 115, EC). Por isso, tomo cuidado para contextualizar o tal dito, “ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (Heidegger, 2012k, p. 115, EC) e isso se dá em referência ao modo de pensar filosófico, ao filosofar¹⁰. No entanto, no “não pensar” reside uma ressalva: “que a ciência, porém, não possa *pensar*, isso não é uma deficiência e sim uma vantagem. Somente esta vantagem assegura à ciência a possibilidade de, segundo o modo de pesquisa, introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se” (Heidegger, 2012k, p. 115, EC). Contudo, tal introjeção detida num determinado domínio de saber, de certa maneira, acaba restringindo as ciências, pois as regionaliza “ainda mais” ao seu campo de predeterminações, fortalecendo fronteiras de maneira negativa, ou seja, no sentido de uma redução do horizonte de projeção. Possivelmente aqui resida um desafio filosófico, a saber: de ser fronteira e, ao mesmo tempo, transcender tal condição com a finalidade de olhar além do que é posto e permitir novos começos e outros inícios.

Também é por meio dessa conferência, *O que quer dizer pensar?* ou *Was heißt Denken?* que Martin Heidegger busca fazer ver o abismo que se mostra intransponível entre as ciências e o pensamento. Diz ele, “das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto. Este não nos leva somente para um outro lado, mas para uma região¹¹ inteiramente outra” (Heidegger, 2012k, p. 115, EC). Isso porque a ciência só pode saltar dentro de sua própria caixa. Ao permanecer junto dos seus pressupostos, a ciência se fixa de maneira particular e absoluta em paradigmas de representação e validação. Isso porque a ciência depende de asseguramento, isto é, da certificação de que um determinado processo possa ser “[...] sustentado e repetido sempre que necessário. O que garante o asseguramento do processo

¹⁰ Immanuel Kant, na obra: *Crítica da razão pura* (1781), diz que: “entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*” (Kant, 2001, n.p, capítulo III, A 837 B 865). Martin Heidegger irá se valer dessa interpretação em seus estudos.

¹¹ Quando Martin Heidegger, em *ST*, busca dizer do mundo em seu modo de ser polissêmico, ele abarca o mundo também como um fenômeno composto por regiões, diz ele: “[...] ‘mundo’ pode se tornar o termo que designa uma região abrangendo cada vez uma multiplicidade de entes: por exemplo, ao falar do ‘mundo’ do matemático, mundo significa a região dos possíveis objetos da matemática” (Heidegger, 2012a, p. 201, §14, ST).

é o pensamento que calcula as possibilidades de sua realização, e que é do domínio do que Heidegger chama ciências matemáticas da natureza, através da física moderna” (Critelli, 2002, p. 85). Não esqueçamos que “o traço fundamental da natureza visada pela representação científico-natural é a conformidade a leis. [...] De tudo o que é, só aquilo que é mensurável, quantificável, é levado em consideração. Abstrai-se todo o resto nas coisas” (Heidegger, 2021, p. 685, 2 nov. 1964, ZS). Como, por exemplo:

Na física, uma teoria é estabelecida e, então, se investiga por meio de experimentos, se seus transcurso correspondem à teoria. Mostra-se apenas a correspondência do resultado do experimento com a teoria. Não se mostra que a teoria é pura e simplesmente o conhecimento da natureza. O experimento e o resultado **não se lançam para além dos quadros da teoria, mas se mantêm na região prelineada pela teoria** (Heidegger, 2021, p. 688, 2 nov. 1964, ZS, negritos nossos).

Logo, com base no pensamento heideggeriano, é possível dizer que a ciência não pode tomar distância do já posto como fundamento e, dito isso, não pode se impulsionar e saltar em direção a um “outro início” (Heidegger, 2015c, p. 234, CAF), expandido o seu campo de investigação. Uma observação que Martin Heidegger faz sobre as argumentações do também filósofo alemão, Immanuel Kant (1724-1804), ilustram o “como” dessa situação, diz ele:

Kant foi o primeiro a expor explicitamente o caráter da natureza representada pela ciência natural. Por isso, ele também foi o primeiro a dizer o que é uma lei no sentido científico-natural. **O fato de o porta-voz propriamente dito da ciência natural ter sido um filósofo aponta para o fato de que não é questão da ciência natural, mas da filosofia, meditar sobre aquilo para o que a ciência natural está constantemente dirigida**, sem que os cientistas naturais o saibam habitualmente de maneira explícita (Heidegger, 2021, p. 686, 2 nov. 1964, ZS, negritos nossos).

Por isso as ciências não pensam, pois pensar exige o salto. Exige abertura de espaço, afastamento e des-afastamento. Em Martin Heidegger, o salto compreende o encontro enquanto tal¹², um encontro que evoca o inesperado do acontecimento no momento próprio de cada acontecimento¹³. Mas, como realizar tal salto, ou, como vir ao encontro do a-se-pensar? Não há como forçar o encontro e, de pronto, alerta o filósofo: “só nos resta esperar – esperar até que ‘o a-se-pensar’ se anuncie” (Heidegger, 2012k, p. 120, EC). Diz ele:

Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado **em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado**. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extraviio. Ela permanecerá porém marcada pela

¹² Para Martin Heidegger é assim que também fala a poética dos poetas “[...] cujo dizer, tal como nenhum outro, busca seu eco no pensamento” (Heidegger, 2012k, p. 119, EC). Apesar de que, “o dito poético e o dito do pensamento jamais [sejam] iguais” (Heidegger, 2012k, p. 119, EC), o salto parece ser o mesmo.

¹³ Martin Heidegger se refere ao encontro e ao salto enquanto disposições de um acontecimento apropriador (*Ereignis*), principalmente, por meio da obra *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)* (1936-1938) (Heidegger, 2015c, CAF).

disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente (Heidegger, 2012k, p. 120, EC, negritos nossos).

Voltemos ao ensaio de Hannah Arendt sobre a conquista do espaço pelo homem moderno. Pois, segundo ela:

Se o cientista tivesse refletido acerca da natureza do aparelho sensório e mental humano, se houvesse levantado questões tais como *Qual é a natureza do homem e qual deve ser sua estatura? Qual é o objetivo da ciência e por que o homem persegue o conhecimento?*, ou mesmo *O que é a vida, e o que distingue a vida humana da vida animal?*, ele nunca teria chegado onde a ciência moderna está hoje. As respostas a essas questões teriam agido como definições e, por conseguinte, como limitações a seus esforços (Arendt, 2022a, p. 371-372).

No entanto,

Receio, porém, que essa esperança seja desapontada. As categorias e ideias da razão humana originam-se em última instância na experiência sensorial humana, e todos os termos que descrevem nossas capacidades mentais, bem como boa parte de nossa linguagem conceitual, derivam do mundo dos sentidos e são utilizados metaforicamente. Além disso, o cérebro humano que, segundo se acredita, efetua nosso pensar, é tão terrestre e ligado a nosso planeta como qualquer outra parte do corpo humano. **Foi precisamente mediante uma abstração dessas condições terrestres, através do apelo a um poder de imaginação e abstração que alçaria, por assim dizer, a mente humana acima do campo gravitacional terrestre, e que o contemplaria do alto, em algum ponto do universo, que a ciência moderna realizou sua proeza mais gloriosa e ao mesmo tempo mais desconcertante** (Arendt, 2022a, p. 377, negritos nossos).

Quando Hannah Arendt, na citação acima, utiliza-se do termo “(des)concertante”, ela estremece o intransponível abismo entre a ciência e o pensamento citado por Martin Heidegger. Pois, antes de ir à Lua, segundo Hannah Arendt, foi necessário que algum cientista sonhasse com tal possibilidade, cogitasse ou imaginasse mesmo que em devaneio, noturno ou diurno, a possibilidade de se estar na Lua. Dito isso, a filósofa acaba por abrir rachaduras na dureza da ideia tradicional do espaço, haja vista que a compreensão do espaço se des-orienta em indefinidas novas fronteiras. Vejamos Stephen Hawking ao imaginar um futuro interestelar, diz ele: “viajar até esses candidatos à vida [referende à exoplanetas, planetas e outras galáxias] provavelmente não é possível com a tecnologia atual, mas por meio de nossa imaginação podemos tornar a viagem interestelar em objetivo a longo prazo [...]” (Hawking, 2018, p. 199). Ao descerrar a ida à Lua no campo do possível, o homem a des-afasta enquanto possibilidade. Por isso, é preciso dar o salto, sempre e a cada vez. Nesse sentido, o salto pode ser compreendido como um des-afastar de possibilidades, onde um não-ser aristotélico, possa vir-a-ser. Não rejeitando que a “[...] possibilidade (categoria que tem de ser apreendida de forma rigorosamente fenomenológica; desde o princípio nada tem a ver com possibilidade lógica ou apriorística)” (Heidegger, 2011, p. 97, IFA).

Voltemos à obra *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, texto que é fruto de preleções ministradas no semestre do inverno alemão de Friburgo, entre os anos de 1921 e 1922. Nesta obra, Martin Heidegger está, de modo “principal” e à luz de Aristóteles, investigando “conceitos” ou ainda “categorias fundamentais” (por mais que tais termos não sejam adequados ao filósofo, sintetizam uma inicial apropriação do que trata a obra) da compreensão humana, como vida enquanto vida fática, mundo e a própria tarefa de definição do que é a filosofia.

Nessa obra, na tradução brasileira de Enio Paulo Giachini, Martin Heidegger utiliza os termos “pré-estrutivamente” e “reluzente” (Heidegger, 2011, p. 131-145, IFA) para dizer da mobilidade, como uma das categorias relacionais que compõem ou cunham o “como” da vida. Dito isso, é difícil deixar de relacionar os termos utilizados a um “ver prévio”, “ter prévio” e um “conceito prévio”, ou ainda, *Vorsicht, Vorhabe und Vorgriff* (Heidegger, 2012a, p. 426, §32, ST) implicados na obra posterior, *ST*. Nesse sentido, pode-se dizer que em *IFA*, de 1921/1922, há um projeto embrionário de compreensão e interpretação ao ser-aí. Visto que o que reluz se doa no ver, tal ver, que é doado pelo campo, mobiliza o próprio campo na estruturação de sentidos e significados (significância).

No capítulo 1, intitulado *Categorias fundamentais da vida*, Martin Heidegger sugere que a mobilidade está interligada a uma dinâmica de interpretação e ainda que estes, mobilidade e interpretação, dão-se conforme uma rede de relações, na qual as coisas se interligam, aproximando-se. Para isso o filósofo diz: “*distância (e supressão de distância)*” (Heidegger, 2011, p. 116, IFA), ou ainda, “[...] da extinção de distância” (Heidegger, 2011, p. 136, IFA), algo que podemos interpretar como des-afastamento. Como dito, a proposta da preleção vem de encontro com os estudos aristotélicos, pois é possível verificar a implicação da teoria de ato e potência de Aristóteles no qual, por exemplo, a madeira pode ser em potência o que uma mesa é em ato¹⁴. Assim quando o ser humano des-afasta a ida à Lua enquanto potência, antes ele a enxerga como possibilidade mobilizadora aberta previamente pelo campo.

No entanto, Hannah Arendt avança em sua argumentação para questionar: “a conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu sua estatura? [sua importância?]”

¹⁴ Em *Da interpretação*, Aristóteles diz que: “com efeito, o ‘é possível’ não se diz de maneira absoluta, mas é verdadeiro o que é em ato, por exemplo, é possível caminhar aquele que caminha, e, de maneira geral, é possível ser aquele que já é em ato, o qual se diz ser possível, e também o que seria em ato, por exemplo, é possível caminhar aquele que caminharia. E esta potência pertence somente às coisas móveis; aquela, também às coisas imóveis. [...] É evidente, a respeito das coisas já ditas, que o que necessariamente é, é em ato, por conseguinte se as coisas eternas são anteriores, o ato é anterior à potência. Umas coisas são em ato sem potência, por exemplo, as substâncias primeiras; outras com potência, as quais são anteriores pela natureza e posteriores pelo tempo; há ainda aquelas que jamais são em ato, mas são apenas potências” (Aristóteles, 2013, p. 43, XIII, 10-25).

(Arendt, 2022a, p. 369). Para Arendt (2022a, p. 385), “é como se as ciências tivessem feito aquilo que as humanidades jamais poderiam ter realizado, a saber, provar de maneira demonstrável a validade de seu objeto”. Isto é, que o ser humano estaria, a cada vez, mais desafastado (e radicalmente lançado) no sentido de uma disponibilidade técnica.

No entanto, por que falar aqui no âmbito de aproximações e distanciamentos, de desafastamentos e afastamentos, ou ainda, de cercanias e lonjuras? Em Martin Heidegger, podemos dizer que o ser-aí é, em seus múltiplos modos de ser, um ser-descobridor¹⁵; tal modo fala a partir de um desafastar, isto é, de um originário ser-des-afastante¹⁶.

Em uma de suas preleções, especificamente as que possibilitaram a obra: *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (1923), Martin Heidegger diz que “[...] mundo é o que vem ao encontro” (Heidegger, 2012c, p. 91, OHF). Esse dito se apresenta em diversos momentos e modulações por toda a obra e, inclusive, para além da obra em questão, fulgurando um ponto central em *ST*. Imediatamente na primeira seção, Martin Heidegger amplia a relação entre o ser-aí e o mundo, ao dizer que o ser-aí é “ser-em”¹⁷ e “junto a”¹⁸ como “ser-no-mundo”¹⁹. Dito isso, o filósofo propõe questionar não apenas o que se compreende por mundo, mas a qualidade, o caráter ou as condições desse movimento vislumbrado no encontrar como sendo junto a. O que se propõe em tal encontro só pode ser compreendido por meio de significância, que “[...] é um *como* do ser [...]” (Heidegger, 2012c, p. 91, OHF, grifos nossos), ou seja, é um como hermenêutico que movimenta afastamentos e des-afastamentos do ser-aí em relação ao espaço (mundo circundante) e sua espacialidade. Dito isso “ser-perto”, bem como “ser-longe” são apenas algumas modulações de ser afastante e des-afastante (des-afastamento)²⁰ que, de pronto, sintetiza sentidos e significados. E ainda, tudo isso só é possível porque o ser-aí, em seu caráter ôntico-ontológico, é em si mesmo espacial.

Empregamos a expressão “desafastamento” em um significado ativo e transitivo. Ela significa uma constituição-de-ser do *Dasein* em relação à qual o afastar algo, pondo-o longe, por exemplo, é somente um *modus* determinado, factual. **Desafastar significa fazer desaparecer o longe** [*Ferne*, o afastado], isto é, a lonjura de algo, significando, portanto, aproximação. **O *Dasein* é essencialmente des-afastante**; sendo o ente que é, ele faz que o ente venha-de[ao]-encontro cada vez no próximo [*in die Nähe*, no estar perto]²¹. **O des-afastamento descobre a lonjura**. Esta, do mesmo modo que a distância, é uma determinação categorial do ente não-conforme ao *Dasein*. O desafastamento ao oposto, deve ser tomado como existenciário [e também

¹⁵ (Heidegger, 2012a, p. 603-625, §44, final do item a e item b, ST).

¹⁶ “[...] O *Dasein*, é espacial em um sentido originário” (Heidegger, 2012a, p. 325, §24, ST).

¹⁷ (Heidegger, 2012a, p. 169-187, §12, ST).

¹⁸ (Heidegger, 2012a, p. 173-175, §12, ST).

¹⁹ (Heidegger, 2012a, p. 173-175, §12, ST).

²⁰ (Heidegger, 2012a, p. 301-303, §22, ST).

²¹ (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, nota de rodapé b, ST): “estar perto e *presença* é o essencial, não a grandeza da distância”.

existencial]. Só na medida em que o ente se descobre para o *Dasein* em geral, em sua lonjura, é que “afastamentos” e distâncias se tornam acessíveis entre um e outro ente do-interior-do-mundo (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST, negritos nossos).

No âmbito do texto *A origem da obra de arte* (1950), Martin Heidegger vai dizer que **“o confronto de mundo e terra é um combate”** (Heidegger, 2012f, p. 47, OA, negritos nossos). Há muitas sinalizações que devem ser feitas sobre o que se compreende de mundo e de terra nas obras heideggerianas, tais aprofundamentos estão reservados ao subcapítulo intitulado: *Um par de sapatos*. Contudo, é possível levantar uma questão de imediato nesse espaço de entrada à tese: o que a técnica deixa-ver sobre os espaços e a espacialidade ao ser-aí? Haja vista que “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (Heidegger, 2012i, p. 11, QT, negritos nossos). Ou ainda, **o que os possíveis espaços, bem como espacialidades abertas pela técnica deixam-ver na própria técnica e/ou dizem sobre o mundo e a educação?** Uma vez que “educar é substantivamente formar” (Freire, 1996, p. 33). E ainda, que “divinizar ou diabolizar a tecnologia ou a ciência é uma forma altamente negativa e perigosa de pensar errado” (Freire, 1996, p. 33). Por isso, não é de se estranhar que a imagem que abre este espaço introdutório seja um astronauta flutuando no espaço. Tal imagem diz algo e arruma o espaço introdutório desta tese, convocando-nos ao filosofar sobre as espacialidades contemporâneas, também na conjuntura da essência da técnica.

Por que a espacialidade da formação humana é um destino a esta investigação?

Paulo Freire (1921-1997), inicia a obra *Educação como prática da liberdade* com os seguintes dizeres: “não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio” (Freire, 1967, p. 35). Com isso, o patrono da educação brasileira está enunciando que pensar, filosofar ou se ocupar da educação, e então, da formação humana, não se dará afastado da condição humana de ser-no-mundo. Não distante, compreendo que a formação humana possui espacialidades, ou ainda, modos próprios de (des)cerrar-se. Pois, segundo a compreensão freiriana “[...] *formar* é muito mais do que puramente *treinar* o educando no desempenho de destrezas [...]. Daí a crítica permanente presente em mim à malvadez neoliberal, ao cinismo de sua ideologia fatalista e a sua recusa inflexível ao sonho e à utopia” (Freire, 1996, p. 14). Logo, o sonho, a utopia, a imagem poética e, sobretudo, a Arte se inscrevem como dimensões estéticas possíveis para auscultar os espaços e as espacialidades no campo educacional. Pois, como observa Paulo Freire, “há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço” (Freire, 1996, p. 45). Em consonância com isso, a professora e pesquisadora brasileira Nadja Hermann

afirmará que, “a arte tem um elemento irritante no seu aparecer, algo que não estava determinado e que exige sensibilidade interpretativa, porque não se enquadra na lógica dos esquemas conceituais disponíveis” (Hermann, 2023b, p. 6). Tal elemento irritante é fértil à formação humana porque desestabiliza seus tradicionais modos de espacialização.

Nesse sentido, observa-se que a dimensão estética dos espaços, ou ainda, que a dimensão estética da espacialidade da Arte tem muito a contribuir à tarefa de formação humana, “[...] pois a arte e a experiência estética possibilitam [...] produzir um estranhamento ao mundo familiar, com grandes chances de desbloqueio de nossas cegueiras interpretativas, ampliando a sensibilidade ética” (Hermann, 2023b, p. 5). Os espaços e, então, a dinâmica de espacialização dos espaços diversos dizem algo sobre uma árdua tarefa de leitura²² articulada à educação.

Frente a isso, podemos considerar a expressão “formação humana” como “educação”. Alguns pesquisadores brasileiros (mesmo que comprometidos com epistemologias distintas à fenomenologia-hermenêutica heideggeriana), ratificam tal interpretação. Para Demerval Saviani e Newton Duarte, por exemplo, “pode-se considerar consensual a definição da educação como formação humana. [...] Estamos aí diante de uma questão filosófica por excelência, ligada ao problema da possibilidade, da legitimidade, do valor e dos limites das ações humanas” (Saviani, Duarte, 2010, p. 422). Já Antônio Joaquin Severino vai dizer que:

Na cultura ocidental, a educação foi sempre vista como processo de formação humana. Essa formação significa a própria humanização do homem, que sempre foi concebido como **um ente que não nasce pronto**, que tem necessidade de cuidar de si mesmo como que buscando um estágio de maior humanidade, uma condição de maior perfeição em seu modo de ser humano (Severino, 2006, p. 621, negritos nossos).

Dito isso, a formação humana, enquanto processo, denota que seu modo de ser habita o âmbito do inconcluso, do vir a ser, do “ainda-não” (Heidegger, 2012a, p. 667-679, §48, ST) e do “cuidado” (Heidegger, 2012a, §41, p. 535-549, ST). Ou ainda, é possível compreender que a formação humana não tem um fim em si mesma, mas designa um caminho a perseguir.

Vejamos o que nos diz Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Este foi aluno de Martin Heidegger e, também, seu assistente de 1923 a 1928 (Baraquin; Laffitte, 2007, p. 124). Pode-se dizer que “[...] Gadamer criou em torno de si uma comunidade filosófica internacional de discussão e pesquisa com os maiores pensadores alemães do século, filósofos, filólogos,

²² Segundo Paulo Freire: “afinal, o espaço pedagógico é um *texto* para ser constantemente ‘lido’, interpretado, ‘escrito’ e ‘reescrito’. Neste sentido, quanto mais solidariedade existe entre o educador e educandos no ‘trato’ deste espaço, tanto mais possibilidades de aprendizagem democrática se abrem na escola (Freire, 1996, p. 97). Cabe salientar, contudo, que Paulo Freire não esteve comprometido com uma metodologia fenomenológico-hermenêutica. No entanto, suas arguições sobre a formação humana também indicam um cuidado sobre os modos de espacialização dos espaços diversos da escola.

teólogos e poetas” (Baraquin e Laffitte, 2007, p. 124-125). Tendo convivido entre os(as) mais ilustres pensadores(as) de sua época, o filósofo compartilhou das mesmas inquietações que moveram filosoficamente os seus predecessores e contemporâneos. Conhecido como pai da hermenêutica filosófica, “embora Heidegger tenha suscitado a hermenêutica enquanto modo de pensar (algo além de um mero procedimento metódico), esta só iria mais longe e mais alto com Gadamer” (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 51). No mais, Hans-Georg Gadamer é convidado a este espaço devido a análise que realiza sobre o termo formação (*Bildung*).

Em *Verdade e método i: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, o conceito de formação é criticado historicamente, indicando que a palavra surge no medievo e, após atravessar a mística da época, bem como o estilo Barroco, é espiritualizada a partir do poema *Der Messias* do poeta alemão Friedrich Gottlieb Klopstock (Gadamer, 2015, p. 45), chegando, por fim, à fundamentação filosófica de Johann Gottfried Herder (1744-1803), que designa o termo como “[...] formação que eleva rumo à humanidade” (Gadamer, 2015, p. 45).

É possível perceber que o termo se origina como mítico-religioso, significando, inicialmente, que a formação demandava um processo de evolução espiritual. No entanto, o conceito que temos mais proximidade atualmente, advém do olhar do filósofo Johann Gottfried Herder. Em *O que é esclarecimento?* (Kant *et al*, 2011), obra que reúne as contribuições de vários filósofos sobre o tema do esclarecimento, podemos vislumbrar os dizeres desse filósofo sobre a humanidade e, principalmente, sobre a formação humana. Diz ele:

Os senhores temem que a palavra humanidade [*Humanität*] possa sofrer uma mácula; será que não poderíamos modificar a palavra? Por *espécie humana* [*Menschheit*], *caráter humano* [*Menschlichkeit*], *direitos humanos*, *deveres humanos*, *dignidade humana* ou *amor humano*? *Seres humanos* somos todos nós, na medida em que carregamos a *espécie humana* em nós ou pertencemos à *espécie humana* (Herder, 2011, p. 71-72).

Humanidade é o *caráter de nosso gênero*; no entanto, ele está presente em nós apenas como uma estrutura, e precisa ser efetivamente cultivado em nós. [...] **O *divinal em nosso gênero, portanto, é a formação para a humanidade*** [*Bildung zur Humanität*] [...] (Herder, 2011, p. 73, negritos nossos).

A humanidade é o tesouro e o produto de todos os esforços humanos, ela é como que a *arte de nosso gênero*. **Sua formação é uma obra que precisa ser incessantemente desenvolvida**; ou então, desceremos de volta para patamares mais ou menos semelhantes aos da crua animalidade, da *brutalidade* (Herder, 2011, p. 73-74, negritos nossos).

As contribuições de Johann Gottfried Herder possibilitaram caminhos de compreensão diversos sobre a tarefa da formação humana. Atualmente, o termo formação está mais voltado ao desenvolvimento cultural e de competências. Em contraponto a essa ideia e em consonância com Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Hans-Georg Gadamer vai pensar a formação humana

dissociada de um caráter cultural, ou ao menos, não encurtada por uma determinação cultural, diz Gadamer (2015, p. 46): “aqui, formação significa mais que cultura, ou seja, aperfeiçoamento de faculdades e talentos” e, em consequência disso, propõe uma construção histórica sobre o termo *Bildung*, no qual o termo:

[...] **corresponde a uma frequente transferência do devir ao ser.** [...] pois o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento (Gadamer, 2015, p. 46, negritos nossos).

Levando em consideração a etimologia da palavra *Bild* (imagem), presente em *Bildung* (formação), poderíamos dizer que a formação humana teria como objetivo, então, a perseguição de um modelo ideal e universal de formação. No entanto, este modo de pensar a formação é inadequado. A formação humana provém e aponta para uma construção histórica do que, a cada tempo, está em correspondência (ou em relação) com o ser-aí humano. É por isso que, para Hans-Georg Gadamer, a formação humana precisa ser pensada para além de um objetivo previamente delineado como, por exemplo, o cultivo ou o domínio de uma determinada habilidade, competência, exercício, aptidão. Diz ele, “no fundo, formação não pode ser um objetivo, não pode ser desejada, a não ser na temática reflexiva do educador” (Gadamer, 2015, p. 46). Dito isso, a formação também precisa ser pensada para além de seu período ôntico ou materialmente determinado. Pois, ao realizar um resgate do caráter histórico da noção do termo, Hans-Georg Gadamer acaba conduzindo a sua investigação para o que fica oculto. Diz ele:

Na formação, ao contrário [em relação ao aprendizado determinado de alguma habilidade, competência, aptidão etc.], **é possível apropriar-se totalmente daquilo em que e através do que alguém é instruído.** Nesse sentido, tudo que ele assimila integra-se nele. Mas na formação aquilo que foi assimilado não é como um meio que perdeu sua função. Na formação adquirida **nada desaparece, tudo é preservado.** A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da “conservação” o que importa para a compreensão das ciências do espírito (Gadamer, 2015, p. 47, negritos nossos).

Os caminhos interpretativos de Hans-Georg Gadamer são bem-vindos a esta tese, sobretudo para lançar luz sobre a compreensão do termo, principalmente, se pensarmos que: “[...] a formação não deve ser entendida como o processo que realiza a elevação histórica do espírito ao sentido universal, mas é também o elemento onde se move aquele que se formou” (Gadamer, 2015, p. 50). Ou ainda, porque a característica universal da formação humana consiste em: “[...] **manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais**” (Gadamer, 2015, p. 53, negritos nossos). Para complementar o que foi expresso por Hans-Georg Gadamer, o pesquisador Antônio Joaquin Severino observa que:

Portanto, **a formação é processo do devir humano como devir humanizador**, mediante o qual o indivíduo natural devém um ser cultural, uma pessoa [...] A idéia de formação é pois aquela do alcance de um modo de ser, mediante um devir, modo de ser que se caracterizaria por uma qualidade existencial marcada por um máximo possível de emancipação, pela condição de sujeito autônomo. Uma situação de plena humanidade. A educação não é apenas um processo institucional e instrucional, seu lado visível, mas fundamentalmente um investimento formativo do humano, seja na particularidade da relação pedagógica pessoal, seja no âmbito da relação social coletiva. [...] Quando se fala, pois, em educação para além de qualquer processo de qualificação técnica, o que está em pauta é uma autêntica *Bildung*, uma *paidéia*, formação de uma personalidade integral (Severino, 2006, p. 621, negritos nossos).

No entanto, a pesquisadora Nadja Hermann nos alerta que a formação humana aberta pela espacialidade, especialmente, da universidade, mostra-se “[...] cooptada e distorcida pelas demandas da sociedade cada vez mais vinculadas à lógica do mercado” (Hermann, 2023b, p. 2). Frente a isso, uma questão pode ser alçada: que espacialidade é esta que se mostra no dar-se formativo contemporâneo? Talvez seja uma espacialidade esvaziada “[...] da capacidade de pensar e sentir a respeito do próprio agir profissional” (Hermann, 2023b, p. 2). Pois, como afirma Hermann (2023b, p. 3): “[...] o estreitamento de visão, o aprisionamento em preconceitos e a própria deterioração da percepção estética são as maiores barreiras para a formação humana [...]”, ou seja, o encurtamento político, histórico, filosófico, artístico e sensível cerram, impedem, obliteram o espaçar da formação humana.

Mais tarde, no outono de 1969, no texto *A arte e o espaço*, dedicado ao escultor espanhol Eduardo Chillida (1924-2002), Martin Heidegger levanta a seguinte pergunta: “a arte e a técnica científica consideram e elaboram o espaço com intenções diversas e de diversas maneiras. Mas o espaço, segue sendo o mesmo?”²³ (Heidegger, 2009a, p. 15, KR). Ou seja, o des-afastamento do espaço, bem como a compreensão da significação de espaço, segue sendo o mesmo? Quais são as condições de manifestabilidade do espaço enquanto espaço? Para o filósofo, mesmo se recolhêssemos uma infinidade de impressões sobre o que é espaço e ainda, se analisássemos inúmeras experiências passadas com relação ao espaço, obteríamos, por fim, uma percepção geral sobre o que o espaço significa. Isso porque se está dentro de um modelo de validade objetiva, categorial e significativa do conhecimento de mundo. No entanto, a questão ainda permanece: todo esse recolhido seria suficiente para dizer do espaço? Para Heidegger (2009a, p. 17, KR) “a questão do que é o espaço como espaço, ainda não foi feita,

²³ Tradução livre do trecho: “el arte y la técnica científica consideran y elaboran el espacio con intenciones diversas y de diversas maneras. Pero el espacio, ¿sigue siendo el mismo?” (Heidegger, 2009a, p. 15, KR), em consideração ao trecho na língua alemã: “die Kunst und die wissenschaftliche Technik betrachten und bearbeiten den Raum in verschiedener Absicht auf verschiedene Weise. Der Raum aber – bleibt er der selbe?” (Heidegger, 2009a, p. 14, KR).

muito menos respondida”²⁴. **Talvez a questão sobre o espaço não deva ser feita nos termos que habitualmente conjugamos.**

O que é espaço?

Na *Segunda meditação: da natureza do espírito humano e que ele é mais fácil de ser conhecido do que o corpo*, da obra *Meditações metafísicas (ou Meditações sobre a filosofia primeira)* (1641) (Descartes, 2016), o filósofo, físico e matemático francês, René Descartes (1596-1650), questiona a sua própria existência ao se perguntar se realmente tem um corpo e se tal corpo está habitando o espaço. “[...] Creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não passam de ficções do meu espírito” (Descartes, 2016, p. 40). Sob o expediente metódico da dúvida, ele se interroga em busca de evidências possivelmente encobertas pela percepção. Nesta obra, René Descartes exercita a sua imaginação justamente para compreender o que dela não se origina, o que dela não faria parte, para encontrar o que se mostra enquanto tal, “fora” do espaço imaginativo e assim, existindo em um espaço-mundo “de fato”. Ademais, segundo a interpretação de Martin Heidegger, a busca de René Descartes é pela existência de mundo (Heidegger, 2012a, §19, ST).

Por meio do experimento da cera de abelha, René Descartes investiga a possibilidade de a cera ser uma coisa, (*res*) extensa, fora de si mesmo e do seu pensamento e, inevitavelmente, sendo no espaço como coisa corpórea, (*res extensa*). Em Martin Heidegger, pensar o ser-aí humano em um “mundo fora” em contraposição a um “mundo dentro”, como o que há na compreensão cartesiana aberta pela dúvida hiperbólica, é um pensar errôneo. Isso porque o ser-aí humano “[...] já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem-de[ao]-encontro no mundo já cada vez descoberto” (Heidegger, 2012a, p. 193, §13, ST). Dito isso, há um afastamento considerável entre os dois filósofos se o mundo for tomado enquanto um problema de acessibilidade do ser-aí humano no “ente espaço-mundo”. Para Martin Heidegger, tomar a questão do mundo em termos cartesianos é problemático, porque o mundo é um fenômeno e não um ente. Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*

²⁴ Tradução livre do trecho: “la pregunta de qué es el espacio em cuanto espacio no está planteada, y menos aún contestada” (Heidegger, 2009a, p. 17, KR), em consideração ao trecho na língua alemã: “die Frage, was der Raum als Raum sei, ist damit noch nicht gefragt, geschweige denn beantwortet” (Heidegger, 2009a, p. 16, KR).

(1929/1930), o filósofo irá dizer que o “[...] o homem é *formador de mundo*”²⁵ (Heidegger, 2015b, p. 230, §42, CFM), contudo, cabe aqui resgatar o que ele diz antes disso, em *ST*:

Que significa *ser-em*? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo ser-“em-o-mundo”, inclinando-nos a entender esse ser-em como “ser-**dentro**”. Com esse termo é designado o modo-de-ser de um ente que está “em” um outro ente, como a água “no” copo, a roupa “no” armário. Com o “em”, pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos “em” o espaço relativamente a seu lugar nesse espaço. [...] O ser-em significa, **ao contrário**, uma constituição-do-ser do *Dasein* e é um *existenciário* [*Existenzial*, existencial] (Heidegger, 2012a, p. 171-173, §12, *ST*, negritos nossos).

No entanto, o foco que aqui se acende é sobre a compreensão cartesiana do espaço, do pensamento e da imaginação, principalmente sobre o modo do pensamento ocidental sobre o espaço. Um exemplo que me valho de bom grado é quando René Descartes, acaba, ao menos na *Segunda meditação...* (Descartes, 2016, p. 39-52), considerando a cera como algo flexível, extenso e móvel para além do que ele poderia imaginar, isto é, considerando que na cera havia uma infinidade de modos de ser “não cabíveis” em sua imaginação e, como tais, existindo fora de seu espaço imaginativo.

Na obra *Crítica da razão pura*, em *Doutrina transcendental dos elementos*, na primeira seção intitulada: *Do espaço*, o filósofo Immanuel Kant inicia o parágrafo realizando algumas distinções acerca do que compreende por intuição, sensibilidade, sensação, fenômeno, entre outros. Tais distinções tem como finalidade destacar, em seu empreendimento sobre uma estética transcendental, segundo Kant (2001, §1, A22), as “[...] duas formas de intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo [...]”.

Juntamente com o tempo, o espaço é forma pura da intuição, **forma estruturante e estruturadora da sensibilidade humana, da capacidade humana de receber e acolher algo como algo, ou seja, como diverso e distinto de si**. Sendo estruturador de experiência, o espaço encontra-se antes de qualquer experiência sensível, sendo o que torna possível a experiência sensível. Por conter anteriormente a toda experiência os princípios das suas relações, o espaço define-se para Kant como *a priori* (Schuback, 2011, p. 62, negritos nossos).

Segundo Martin Heidegger,

Kant concebe esse espaço, sempre ainda visto a partir do corpo físico, como o modo pelo qual o homem – sendo sujeito para si mesmo – representa de antemão os objetos que o afetam sensivelmente [*die ihn affi zierenden Gegenständen*]. O espaço torna-se uma forma pura da intuição que precede toda representação dos objetos sensivelmente

²⁵ Martin Heidegger diz: “utilizamos intencionalmente a expressão ‘formador de mundo’ em uma plurivocidade de sentidos. O ser-aí no homem *forma* o mundo: 1. ele o instala; 2. ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. ele o perfaz, ele o enquadra e envolve” (Heidegger, 2015b, p. 366, §68, CFM).

dados. **O espaço não existe em si; ele é uma forma *subjetiva* da intuição da subjetividade humana**²⁶ (Heidegger, 2008a, p. 18, negritos nossos).

Adiante, no parágrafo 2 e 3, Immanuel Kant realiza uma exposição metafísica do espaço, dizendo que “o tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior” (Kant, 2001, §2, A23). Em seguida se questiona,

Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma de intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (Kant, 2001, §2 A23, negritos nossos).

Destaca-se em Immanuel Kant o espaço como intuição pura, diz ele, “mas essa intuição deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto, sendo portanto intuição pura e não empírica” (Kant, 2001, §3, B41). Somente do ponto de vista do ser humano²⁷, diz ele, pode-se falar sobre espaço²⁸. Segundo Schuback (2011, p. 63), isso “[...] significa, longe de um subjetivismo, acolher o espaço como constitutivo e constituidor do homem”. Aliás, “[...] pode-se descobrir que o espaço não se caracteriza, primordialmente, por ser dotado de extensão e por ser divisível, mas que, enquanto constitutivo e constituidor do homem, o espaço é um abrir espaço, um instaurar divisões” (Schuback, 2011, p. 63). Em relação à compreensão de Immanuel Kant sobre o espaço, exposta na obra *Crítica da razão pura*, Martin Heidegger realiza algumas considerações por meio da obra intitulada: *Que é uma coisa?* (1935/1936), diz ele:

Que o espaço é uma grandeza não quer dizer que ele possua tal ou tal grandeza. **Em primeiro lugar, o espaço não possui nunca tal ou tal grandeza, mas é aquilo que possibilita a grandeza**, no sentido de *quantitas*. O espaço não é com-posto por espaços. O espaço não consiste em partes, mas cada espaço é sempre, apenas, uma limitação da totalidade do espaço, de tal modo que mesmo as fronteiras e os limites pressupõem o espaço e a extensão do espaço e permanecem no espaço como uma porção do espaço. **O espaço é uma grandeza (*quantum*) diante da qual as frações finitas, determinadas quanto à medida, e as composições, chegam sempre demasiado tarde**; é uma grandeza na qual este tipo de coisas finitas não tem absolutamente nenhum direito e em nada contribui para a determinação da sua essência; por isso, o espaço é chamado uma «grandeza infinita» (A25). Isto não significa «sem fim», em relação às determinações finitas, *como quantitas*, mas que, como *quantum*, que não pressupõe nada de finito como condição sua, é ele próprio,

²⁶ É importante destacar que o filósofo da Floresta Negra vai se opor a concepção de espaço de Immanuel Kant, pois, segundo ele: “o homem não faz o espaço; o espaço *também não é nenhum* modo *subjetivo* da intuição; ele também não é nada objetivo como um objeto. O espaço precisa, antes, do homem para espaçar como *espaço*” (Heidegger, 2008a, p. 20).

²⁷ Immanuel Kant diz “[...] do ponto de vista do homem [...]” (Kant, 2001, §3, A27).

²⁸ Como diz o filósofo e fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty, no capítulo *O mundo percebido*, da obra *Fenomenologia da percepção* (1952), “no espaço *ele mesmo* e sem a presença de um sujeito psicofísico não há nenhuma direção, nenhum dentro, nenhum fora” (Merleau-Ponty, 2018, p. 275).

pelo contrário, condição de cada divisão e fragmentação finita (Heidegger, 2018c, p. 248-249, §27, item β , QC, negritos nossos).

O espaço, tal como o tempo, são *quanta continua*, coisas originalmente dotadas de grandeza, grandezas infinitas e, em consequência, grandezas extensivas possíveis (quantidades). O princípio dos axiomas da intuição tem o seguinte teor: «Todos os fenômenos, quanto à sua intuição, são grandezas extensivas.» Mas como podem as intuições ser grandezas extensivas? Para isso elas devem, originalmente, ter a qualidade de grandeza (*quanta*). **É como coisas deste gênero que Kant se refere ao espaço e ao tempo e, como vemos, com razão. Todavia, espaço e tempo não são nenhuma intuição, mas, simplesmente, espaço e tempo** (Heidegger, 2018c, p. 249, §27, item β , QC, negritos nossos).

Frente ao exposto, podemos dizer que Martin Heidegger valida a interpretação de Immanuel Kant, contudo, impondo uma observação de cunho fenomenológico, a de que: “[...] espaço e tempo não são nenhuma intuição, mas, simplesmente, espaço e tempo” (Heidegger, 2018c, p. 249, §27, item β , QC). Ou seja, a intenção de Martin Heidegger está em suspender a compreensão objetiva (e ingênua) de validação do espaço²⁹, bem como do tempo, submetida a uma consciência reflexiva, tematizadora ou posicionadora que, apenas tardiamente, orientarão a compreensão de espaço e tempo, se necessário. Ao que parece, é possível perceber que ambos, Descartes (2016) e Kant (1786), estão buscando um ponto de apoio certo e indubitável, uma “pedra de toque” como diz Kant (1786, p. 20), para se orientar não só no espaço físico, como também no teatro metafísico (Kant, 2001). Segundo eles, o mundo só é possível ao “Eu que”. Se um matemático grego como Arquimedes de Siracusa (287-212 a.C.) quisesse deslocar o globo terrestre, segundo Descartes (2016), ele nada mais precisaria do que um ponto fixo e seguro no espaço para realizar tal manobra. Isso porque, segundo a interpretação de Martin Heidegger sobre as teorias cartesianas, “o único e autêntico acesso a esse ente [mundo] é o conhecer, a *intellectio* no sentido do conhecimento físico-matemático” (Heidegger, 2012a, p. 283, §21, ST), por isso René Descartes imediatamente o cita.

Todavia, a necessidade de se obter pontos de referência para o pensamento tradicional exprime igualmente uma compreensão possível sobre o tema do espaço à fenomenologia hermenêutica heideggeriana, isto é, o espaço como espaço remissivo³⁰, ou melhor, o espaço como espaço determinado por meio de algum tipo de relação ou subordinação.

²⁹ Martin Heidegger está em consonância com o seu professor Edmund Husserl, quando este afirma que “começamos então, cada um por si e em si, com a decisão de *pôr fora de validade todas as ciências que nos são já dadas de antemão*” (Husserl, 2024, p. 28, grifos nossos), e ainda, “[...] não basta pôr fora de validade todas as ciências que nos são previamente dadas, tratá-las como se fossem preconceitos; também ao seu terreno universal, o do mundo da experiência, deveremos nós retirar a validade ingênua. O ser do mundo não poderá mais ser, para nós, um facto óbvio, mas apenas um *problema de validade*” (Husserl, 2024, p. 29).

³⁰ Martin Heidegger compreende a “remissão” em duas vias, a saber: como “o que aponta” e “o que é apontado” no trato cotidiano da ocupação e, também, como o que é relacionado e o relacionar que “remete a”, ou seja, que mostra algo, diz algo, faz ver e ouvir algo. Dito isso, a remissão é voz de diálogo, por vezes inaudito, do ser-aí junto aos entes intramundanos no-mundo, como pergunta e resposta. Isso posto, a remissão vive e vigora no cerne

Não se pode perceber o espaço como percebemos coisas. Todavia, tudo que pode ser percebido como coisa é percebido como algo espacial, isto é, desde uma relação intrínseca com o espaço. A impressão que temos é de que coisa e espaço são como o corpo e sua sombra: onde encontramos uma, encontramos igualmente o outro (Schuback, 2011, p. 62).

Em *ST*, no parágrafo 17, intitulado: *Remissão e sinal*, Martin Heidegger dirá, em relação ao caráter universal da relação, que: “toda remissão é uma relação, mas nem toda relação é uma remissão. Toda ‘mostração’ é uma remissão, mas nem todo remeter é um mostrar” (Heidegger, 2012a, p. 235, §17, *ST*). Ao transpor tal dito, podemos dizer que o que contém no espaço remete ao “para que” de cada coisa, arrastando consigo os possíveis “como” e “que” do espaço. Tonalizando o espaço, afinando-o e o significando ao ser-aí. Ou seja,

Os diversos modos do “para algo”, tais como usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental. Na estrutura do “para algo” reside uma *remissão* de algo a algo. [...] Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a *partir* da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. **Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto.** De imediato, o-que-vem-de[ao]-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento-dormir. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. *Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental (Heidegger, 2012a, p. 211-213, §15, *ST*, negritos nossos).

Dito isso, a forma e o conteúdo das coisas, igualmente, indicam, dentro de uma familiaridade contextual ou, como nos diz Martin Heidegger acima, dentro de “[...] uma totalidade-instrumental” (Heidegger, 2012a, p. 211, §15, *ST*), o “para que” de cada coisa subsistente. Este é o movimento tradicional de compreensão do remissivo, um movimento que conduz e orienta o ser-aí no-mundo. Logo, Kant (1786) e Descartes (2016) estão pensando em pontos de orientação para um espaço metricamente trabalhado, matematicamente traduzido só que, no entanto, voltados exclusivamente para e por uma “subjetividade”. A esse respeito, podemos regressar a Kant (1786, p. 7):

Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer, a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, *o ponto inicial*. Se vejo o Sol no céu e sei agora é meio-dia, sei encontrar o Sul,

do que o autor compreende por fenômeno. Diz ele, “*Fenômeno* – o mostrar-se-em-si-mesmo – significa um modo assinalado de algo vir-[ao]-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôptica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o remetente (o anunciante) só pode cumprir sua possível função se se mostra a si mesmo, sendo ‘fenômeno’. Aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno” (Heidegger, 2012a, p. 109, §7, *ST*). No entanto, cabe ressaltar que fenômeno e aparência “são o mesmo”, pois o fenômeno “[...] é sempre constitutivo do ‘aparecimento’, no sentido do anunciar-se por algo-que-em-si-mesmo-se-mostra, esse fenômeno pode por privação se modificar em aparência, e o aparecimento pode também se tornar mera aparência” (Heidegger, 2012a, p. 109, §7, *ST*).

o Oeste, o Norte e o Oriente. [...] Portanto, oriento-me geograficamente em todos os dados objetivos do céu só por meio de um princípio *subjectivo* de diferenciação; e se um dia, por milagre, todas as constelações conservassem, umas em relação às outras, a mesma configuração e a mesma posição, mas apenas a direcção delas, que antes era oriental, se tornasse agora ocidental, nenhum olho humano perceberia, na noite estrelada seguinte, a menor alteração, e mesmo o astrónomo, **se só prestasse atenção ao que diz e não simultaneamente ao que sente, ficaria inevitavelmente desorientado** (Kant, 1786, p. 7, negritos nossos).

Frente a isso, se levarmos em consideração o trato com as coisas, Martin Heidegger diz que “nunca uma multiplicidade tridimensional de lugares possíveis é dada de pronto, que venha a ser preenchida por coisas subsistentes. Essa dimensionalidade do espaço ainda está oculta na espacialidade do utilizável” (Heidegger, 2012a, p. 303, §22, ST). Ou seja, há uma dependência recíproca entre a experiência com-o-espaço e o espaço em si mesmo, algo que permanecerá velado, principalmente, quando se mantém vigente (adequada e, então verdadeira) apenas uma compreensão objetiva do mundo³¹.

O “em cima” é o que está “no teto”; o “em baixo”, “no chão”; o “atrás”, “junto à porta”; todos os “onde” são descobertos pelas marchas e caminhos do trato cotidiano e interpretados pelo ver-ao-redor, **não estabelecidos e arrolados pela consideração mensuradora-do-espaço** (Heidegger, 2012a, p. 303, §22, ST, negritos nossos).

O decisivo para o entendimento do problema ontológico do espaço reside **em livrar a pergunta pelo ser-do-espaço da estreiteza dos conceitos-de-ser ocasionalmente disponíveis**, e não raro toscos, trazendo a problemática do ser do espaço para a perspectiva do fenômeno ele mesmo e das diversas espacialidades fenomênicas e dirigindo a problemática do ser do espaço para a elucidação das possibilidades de ser em geral (Heidegger, 2012a, p. 329, §24, ST, negritos nossos).

E ainda, sobre o que ele diz no âmbito dos protocolos do dia 5 de novembro de 1964, em *Seminários de Zollikon* (1959/1969):

Em um próximo passo, o que precisaremos fazer é determinar o espaço não mais como até aqui sempre a partir dos corpos subsistentes nele e o tempo não mais a partir das coisas movidas nele, mas **pensar o espaço enquanto espaço** e o tempo enquanto tempo (Heidegger, 2021, p. 697, 5 nov. 1964, ZS, negritos nossos).

Se seguirmos as disposições tradicionais que nos condicionam à abertura do espaço em relação a uma consciência, podemos perceber que, “nessa abertura imediata, o espaço ainda permanece oculto como puro onde de uma ordenação métrica de localizações e uma determinação de lugares-próprios” (Heidegger, 2012a, p. 323, §24, ST). Pois, ademais,

³¹ Edmund Husserl afirma que: “[...] então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *εποχή* [*epoché*] ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*. Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: *eu não faço absolutamente uso algum de suas validades*. Não me apropriado de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce – enquanto, note-se bem, for entendida tal como nessas ciências, como verdade sobre realidades deste mundo. Só posso admiti-la depois de lhe conferir parênteses” (Husserl, 2006, p. 81, §32).

A dificuldade corrente em meio ao nosso empenho é uma dificuldade metodológica. Ela diz respeito ao acesso aos fenômenos e ao modo de sua mostração e mostrabilidade. Quanto mais obviamente alguém se sente em casa no mundo das representações científico-naturais, tanto mais estranha lhe parece a meditação aqui exercitada por nós sobre os fenômenos do espaço, da temporalidade, do ser humano, da causalidade (Heidegger, 2021, p. 685, 2 nov. 1964, ZS, negritos nossos).

Ao dizer que o espaço permanece oculto, Martin Heidegger sugestiona que ao espaço lhe são atribuídos uma multiplicidade de sentidos e que, não apesar disso, mas por isso, o espaço como espaço não pode mostrar-se. “O mero [meramente]³² espaço está ainda encoberto [porque velado]” (Heidegger, 2012a, p. 305, §22, ST). O espaço enquanto espaço permanece inaudito.

Todavia, se há nos espaços um enigma, por certo, faria mais sentido se o próprio espaço enquanto espaço dissesse de si mesmo. No entanto, antes de perguntar: o que o espaço poderia nos dizer? Imediatamente emerge a pergunta por uma “percepção outra” do/de espaço, bem como um sentimento imediato de libertação perspectiva, isto é, emerge a pergunta por uma fenomenologia do espaço.

Como deixar o espaço dizer de si?

³² Fausto Castilho traduz o advérbio *bloÙe* por “mero” (Heidegger, 2012a, p. 305, §22, ST). No entanto, ao termo “mero” se pode conjuntar expressões como espaço familiar, já constituído e como tal, espaço banal. Dito isso, optei pela substituição da palavra “mero” por “meramente”, a fim de conjuntar ao termo sentidos como: espaço enquanto espaço, espaço em si mesmo, espaço que articula a sua própria voz, somente ou apenas espaço, espaço genuíno em si mesmo ou originário, espaço - espaço.



1.1 DA CABANA DE TODTNAUBERG

Tomo como principal interlocutor o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Dito isso, é possível dividir as suas obras em, ao menos, dois grandes blocos, como obras antes e depois da 2ª Guerra Mundial (1939-1945), ou ainda, antes e depois da *Kehre* – a virada³³ heideggeriana. Apesar de haver uma tal virada, a problemática do espaço permanece e perpassa toda a sua produção³⁴, isto é, a questão do espaço e a espacialidade do ser-aí estão presentes em todo o seu projeto ontológico-existencial, bem como em sua metodologia fenomenológica hermenêutica. Essa é a minha chave de leitura e de investigação.

Mesmo que Martin Heidegger não tenha sido considerado um educador (Moura, 2022, p. 8). “Não, se entendermos por educador um ‘teórico da educação’. Heidegger é um pensador da filosofia” (Kahlmeyer-Mertens, 2008, p. 11). Dito isso, é possível ressoar suas investigações ao campo da pesquisa em Filosofia da Educação, tendo em vista que no início do século 20 ainda estava em jogo o que é Filosofia, “[...] grande parte daquilo que se faz sob este nome não é Filosofia: são trabalhos sobre certas questões e certos conceitos, [...] mas que não são alimentados por uma concepção do que é propriamente Filosofia” (Stein, 2015, p. 77). Ademais, para o professor Zeljko Loparic, ainda que Martin Heidegger talvez nem possa ser classificado como um filósofo, tamanha seja a contradição que avizinha sua biografia, é indubitável que ele foi “o perguntador pelo ser” (Loparic, 2004, p. 35).

Martin Heidegger possui uma imensidão de modos de mostrar-se, a mim e a esta investigação. Tal imensidão é, ao mesmo tempo, assustadora e sonora. Na abertura deste subcapítulo, uma imagem é posta em vista: a de um ser-aí iluminado pelos olhos de uma fera gigantesca. A paradigmática disso, a saber, a nanica e a imensa estatura, intercala-se poeticamente entre mim e esse autor. Não só esse filósofo, mas cada ser-aí há de se haver em seu ser próprio. Dito isso, não posso precisar quem/qual é quem. Mas tal imagem me vale de bom grado e a convido a deixar ser nos espaços que aqui busco abrir como filosóficos.

³³ O professor de filosofia, escritor e tradutor Ernildo Stein utiliza o termo “virada” (Stein, 2015, p. 45) e “viravolta” (Stein, 2015, p. 14), a partir de Martin Heidegger. Segundo Stein (2015, p. 45) a virada (*die Kehre*) coincide com a produção da obra *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)* (1936-1938) (Heidegger, 2015c, CAF). O termo, bem como as suas possíveis modulações, refere-se à década de 1930 e caracteriza uma mudança de estilo na escrita de Martin Heidegger, sem uma quebra em suas proposições. Em *Verdade e método i: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (1960), o filósofo Hans-Georg Gadamer acrescenta que: “o que Heidegger acaba chamando de ‘guinada’ (*Kehre*) não é um novo rumo no movimento da reflexão transcendental, mas a liberação e a realização justo dessa tarefa” (Gadamer, 2015, p. 346).

³⁴ Influenciando inclusive o filósofo alemão Peter Sloterdijk, principalmente, na produção das obras *Esferas I, II e III*. Cf. em Pessanha (2017).

Não distante, penso que há uma espécie de atributo ou qualidade pedagógica no filósofo da Floresta Negra³⁵, ainda que a ele seja atribuída uma biografia controversa, visto que esteve às voltas com o partido nacional socialista. Pois, como nos diz Critelli (2002, p. 83-84), “quando conseguimos penetrar no âmago do seu pensamento, percebemos a incongruência das tentativas feitas em ligar sua filosofia ao nazismo ou a qualquer tendência totalitária”. Por isso que, segundo Safranski (2013, p. 18), “é preciso falar dele no bem e no mal, e além do bem e do mal”. Os estudos desse autor que, ostracizado, reconquistou a atenção acadêmica apesar da obscuridade de seu tempo e de suas escolhas, apresentam-me caminhos para pensar a Filosofia da Educação e a Formação Humana.

Esta investigação também faz frente às seguintes questões: (1) se a educação e, então, os educadores também são um destino desta pesquisa educacional, poderiam eles compreender a complexidade filosófica da pesquisa? (2) Se Martin Heidegger não é considerado um educador, como justificar a sua presença na educação? Ou ainda, (3) qual a diferenciação entre o ser-filósofo e o ser-educador? A partir desses questionamentos, coloquei-me a caminho de um novo pensar sobre a destinação e as fronteiras desta investigação.

Compreendo que o filósofo Martin Heidegger não precisa ser classificado como um educador para dizer algo ao campo educativo, ou ainda, à Filosofia da Educação. Nem mesmo é necessário que ele possua em sua bibliografia uma obra intitulada “Pedagogia”³⁶. No entanto, também é razoável admitir que seus estudos não alcançarão todos os âmbitos da problemática educacional contemporânea. Nenhum estudo, inclusive, poderia fazer tal coisa.

Apesar disso, cabe dizer que não somente a obra *ST*, mas principalmente esta obra, fala à educação e, dito isso, aos(às) educadores(as), porque possibilita pensar a educação, isto é, questioná-la, suspendê-la e amá-la com todas as suas mazelas. Se nos detivermos com atenção demorada sobre os seus estudos e inquietações, é possível perceber que Martin Heidegger se ocupou de forma muito peculiar ao principal objeto da educação, a saber: ao ser-aí e a formação humana deste ente que, sobretudo, não tem prévias determinações, isto é, um ente que pode ser compreendido como puro ser cuidado de si, do mundo e do outro. Em Martin Heidegger, vislumbro a possibilidade de problematizar a formação humana com vistas a uma dinâmica própria presente no ser-aí, como um espaçar que se renova a cada vez.

³⁵ Sobre Martin Heidegger na cabana em Todtnauberg, na Floresta Negra, conferir em Malpas (2010).

³⁶ O professor e pesquisador brasileiro Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (Silvio Gallo) também enfrentou o mesmo desafio quando buscou dizer das contribuições do filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) ao mesmo campo da educação. Segundo ele, “ousadamente, diria que talvez aqueles que não explicitamente se debruçaram sobre a problemática educacional tenham mais a dizer aos educadores do que podemos imaginar. A razão disso? O inusitado. O imprevisto. O diferente” (Gallo, 2016, p. 9).

Talvez tenha sido ele, o então filósofo da Floresta Negra, um educador sem semelhança com nenhum outro e isso justifica, de certa maneira, porque o primeiro movimento da maioria dos comentadores está, aparentemente, em dissociá-lo rapidamente do campo educativo. Ou seja, talvez pela ausência de familiaridade junto a esse autor, principalmente, sobre o modo de abordagem filosófico fenomenológico-hermenêutico, que é decisivo em uma interlocução como ele. Logo, não é possível determinar as fronteiras do ser filósofo no educador, nem as fronteiras de ser educador no filósofo, ambos estão lançados na indeterminidade³⁷ e inconclusão³⁸ de ser-aí, sempre em jogo. Não distante, igualmente não faz sentido simplificar o gigantesco trabalho produzido por este filósofo e gerar novos encurtamentos a fim de mitigar a complexidade da investigação heideggeriana. Fazer isso é cometer uma violência de princípio, uma vez que uma de suas principais indicações ao fazer acadêmico é o passo de volta, a suspensão dos pressupostos pretensamente positivos, a retomada da historicidade de ser e ainda, o demorar-se³⁹. Além disso, tal violência não seria acometida somente aos estudos produzidos por Martin Heidegger, mas às intelecções de seus pregressos como, por exemplo: Aristóteles (384-322 a.C.), Heráclito (510-450 a.C.), Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Edmund Husserl (1859-1938), entre muitos outros. Tomo de empréstimo as palavras de Martin Heidegger quando busca analisar as produções do poeta e, também, filósofo, Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), a fim de aproximar a tarefa desta tese:

Não se trata de oferecer algo de fácil e viável para as necessidades diárias e, até, promover a lição com isso, de forma a que se possa criar a opinião perniciosa de querermos proporcionar a Hölderlin uma actualidade a baixo preço. Não queremos adaptar Hölderlin ao nosso tempo, antes pelo contrário: **queremos sujeitar-nos, a nós e aos que hão-de- vir, à dimensão do poeta [nesse caso, à dimensão de Martin Heidegger].** [...] [E ainda] convém que saibamos: neste projeto não ajuda, nem uma astúcia apressada, nem uma erudição cegamente acumulada, nem o fervor artificial de sentimentos primordiais imaginários, nem sentenças pretensiosas, mas sim, apenas, aquela seriedade lúcida que enfrenta por muito tempo a grandeza da tarefa (Heidegger, 2004, p. 12-15, HH, citação sem os grifos do autor, negritos nossos).

³⁷ Para o professor de filosofia e pesquisador heideggeriano, Israel Mannes, “[...] considera-se o caráter de indeterminidade mediante o fenômeno da angústia por se tratar este de uma tonalidade afetiva fundamental na constituição estrutural deste que está em questão na formação humana, em termos heideggerianos, o *Dasein* humano” (Mannes, 2023, p. 109). A indeterminidade, nesse sentido, diz de um “diante do quê” que se coloca (se erige) a cada vez, pela condição inalienável de ser-no-mundo. É por isso que o professor Israel Mannes dirá que: “só é possível a formação humana devido à estrutura existencial que define a quem ela se dirige, sendo marcada fundamentalmente por sua indeterminidade, portanto, a existência se abre à possibilidades de determinações formativas por já se constituir aberta enquanto indeterminidade. Nesse sentido, o conceito de formação humana precisa ser elaborado tão somente a partir de um caráter indicativo” (Mannes, 2023, p. 110-111).

³⁸ Segundo Paulo Freire, “é na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente. Mulheres e homens se tornaram educáveis a medida em que se reconheceram inacabados. Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade” (Freire, 1996, p. 58).

³⁹ Essas indicações constam no capítulo 2 desta tese, intitulado: *Por uma fenomenologia do espaço*.

Frente a isso, esta tese está considerando mais detidamente os textos heideggerianos que se debruçaram diretamente às questões do espaço e da espacialidade, a saber: *Ser e tempo* (1927), *A arte e o espaço* (1969), *A origem da obra de arte* (1950), *Seminários de Zollikon* (1959/1969), *Observações sobre arte – escultura – espaço* (1964) e, transversalmente, alguns textos que compõe a obra *Ensaio e Conferências* (década de 1950), como: *Logos (Heráclito, fragmento 50)* (conferência de 1951), *A coisa* (conferência de 1950), *Construir, habitar, pensar* (conferência de 1951) e *A questão da técnica* (conferência de 1953). Além dos textos supracitados, o presente trabalho não só está dialogando com a Arte, a fim de compor uma dimensão estética da espacialidade necessária à formação humana, mas a elege como meio necessário de abertura para falar sobre o espaço e a espacialidade ao ser-aí. Para dizer desta composição, destacam-se de princípio: algumas colagens (1969) de Eduardo Chillida, a pintura *Las Meninas* (1656) de Diego Velázquez, a pintura *Palacio Real* (2009) de José Manuel Ballester, *O par de sapatos* (1886) e os *Doze girassóis numa jarra* (1888) de Vincent van Gogh.

Dentre os trabalhos já desenvolvidos em relação ao tema do espaço em Martin Heidegger, destaco a tese da professora da PUC-Rio, Dra. Ligia Saramago, intitulada *A “topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger* (Saramago, 2008a) e que, posteriormente, tornou-se um livro.

1.2 AOS ESPAÇOS DA TESE

Compondo uma estrutura de 5 capítulos, esta tese também pode ser compreendida por meio de 3 âmbitos. *Em um primeiro âmbito*, os capítulos 1 e 2, elaborados como capítulos introdutórios ou de abertura do horizonte de investigação, conjugam elementos como: tema, problema, objetivo, justificativa, metodologia, motivação e, inclusive, algumas hipóteses, por mais que o termo não seja adequado ao campo de investigação das humanidades. *Em um segundo âmbito*, o capítulo 3 apresenta como o espaço e a espacialidade podem se mostrar nos estudos heideggerianos, com Arte. Este âmbito corresponde ao levantamento bibliográfico principal. Por fim, *em um terceiro âmbito*, composto pelos capítulos 4 e 5, apresentam, respectivamente, a proposta de um filosofar a espacialidade, propriamente dito, ao campo da Filosofia da Educação e da Formação Humana, bem como as considerações finais desta investigação de doutoramento.

1.2.1 Espacialidades do capítulo 1: afastamentos e des-afastamentos

Esta tese trata do espaço e das espacialidades abertas em Martin Heidegger. Assim direcionado, o presente trabalho de investigação se vê frente ao questionamento do espaço enquanto espaço, ou ainda, ao deixar-dizer do espaço enquanto espaço. Sem dúvida, está-se, enquanto pesquisadora, condicionada pelo modo de filosofar heideggeriano e, dito isso, algumas perguntas precisam ser feitas, a saber: o que é espaço nesse autor? O que é o espaço enquanto espaço? É possível levantar tais questionamentos? Se sim, como fazê-los? No horizonte aberto pela investigação, avisto a possibilidade de um filosofar a espacialidade que solicita, sobretudo, o exercício próprio do filosofar. É por isso que, antes propor algo nessa direção, faz-se necessária uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço. Isso se justifica pelo fato de que os espaços por si mesmos não podem mostrar-se, ou ainda, porque os espaços já estão pré-determinados dentro de uma pretensa validação objetiva de mundo – esse é o principal des-afastamento que precisa ser posto à vista, à mão. Pois a educação (seja ela pública ou privada), de início, na maioria das vezes e de maneira geral, opera condicionada a esse modo de validação, um modo que opera por vias do que é instrumental e que é, sobretudo, produtivista e ainda está sob os olhares de uma ditadura da utilidade. Dito isso, a pergunta mobilizadora desta investigação e que se espraia por todos os espaços desta materialidade chamada tese define-se da seguinte forma: **como permitir ao espaço dizer de si mesmo, para além de uma validação objetiva de mundo?** Esta é a pergunta principal. Logo, o objetivo do presente trabalho se alça sobre a possibilidade de propor um filosofar a espacialidade.

1.2.2 Espacialidades do capítulo 2: fenomenologia, hermenêutica e educação

Há um problema em vista, a saber: os espaços por si mesmo não podem mostrar-se. Frente a isso, o capítulo 2, intitulado: *Por uma fenomenologia do espaço*, busca compreender e reelaborar alguns pontos da fenomenologia transcendental husserliana, junto à metodologia fenomenológica hermenêutica heideggeriana, a fim de construir uma disposição de investigação que permita ao espaço dizer de si, por meio de 3 subcapítulos, a saber: *Fenomenologia transcendental husserliana*; *Fenomenologia hermenêutica heideggeriana* e *Fenomenologia para o espaço dizer de si*. Levanto, enquanto pesquisadora, a possibilidade de uma leitura não evasiva do espaço, isto é, uma leitura do fenômeno de mundo em Martin Heidegger. Não distante, o ritmo de investigação exige, desta que investiga, uma postura outra de investigação, pois é preciso exercitar a suspensão husserliana que, sobretudo, não suspende o mundo, pelo

contrário, assume o mundo (o mundo da vida, o mundo da experiência, o mundo fático) sem a pretensão objetificante, categorializante, entificante e tematizante impostas pela maioria das ciências⁴⁰. Dito isso, pergunto: como adentrar ao campo da Filosofia da Educação com esses autores, temáticas e problemas? Frente a isso, o subcapítulo intitulado: *Uma educação com a fenomenologia hermenêutica* tem como intuito desobstruir o campo investigativo, bem como promover o despertar da pesquisa ao filosofar fenomenológico-hermenêutico. Este último subcapítulo está subdividido em três itens, a saber: *Um perguntar fenomenológico; O acolhimento e cultivo do campo: o espanto e O despertar do sono: filosofar*.

1.2.3 Espacialidades do capítulo 3: mundo, coisa, arte e vazio

Espaços e espacialidades foram reservados ao capítulo 3, de mesmo nome. Neste capítulo, não apenas apresento alguns elementos estruturais da analítica existencial heideggeriana, tais como: ser-em⁴¹, ser-no-mundo⁴² e ser-com⁴³, mas, sobretudo, busco “conjuntar-me” à Arte e com Arte dizer do espaço e da espacialidade ao ser-aí. Dito isso, este capítulo foi subdividido em 6 subcapítulos. Na entrada ao capítulo, bem como nos subcapítulos: *Espaço enquanto espaço e Ser-em, ser-no-mundo, ser-com*, a tese busca articular o que se compreende por meio da expressão “espaço enquanto espaço”, bem como “espacialidade”. Em suma, o espaço enquanto espaço pode ser traduzido diretamente como espacialidade de: tomar, arranjar, afinar, jogo. Isso porque o ser-aí já sempre está aí, no-mundo. Inescapavelmente lançado. Já no subcapítulo: *As coisas*, a tese se mostra implicada com a relação de Martin Heidegger frente ao que se des-afasta e afasta no contexto utensiliar. Para o autor, as coisas têm suas espacialidades, mas não podem espacializar, pois somente o ser-aí é considerado como um ser des-afastante. O que isso pode nos dizer sobre o espaço? Sobre a Arte? Dito isso, os subcapítulos seguintes: *Um par de sapatos; Heidegger e Eduardo Chillida e Vazio e esvaziar*, intensificam a discussão do espaço heideggeriano junto a Arte.

⁴⁰ Uma vez que: “a tarefa da fenomenologia consiste na tematização e na investigação das questões filosóficas fundamentais que dizem respeito à constituição do ser e da essência. Essa investigação, no entanto, não tem como ser levada a termo com a radicalidade necessária, caso se pressuponham simplesmente as medidas fundamentais metafísicas e epistemológicas naturalizadas, nas quais estamos presos, e que são aceitas pela maioria das ciências com a maior obviedade possível, aceitando-as e assumindo-as” (Zahavi, 2019, p. 23).

⁴¹ Heidegger, 2012a, p. 169-187, §12, ST.

⁴² Heidegger, 2012a, p. 197-207, §14, ST.

⁴³ Heidegger, 2012a, p. 341-363, §26, ST.

1.2.4 Espacialidades do capítulo 4: filosofar a espacialidade

O capítulo 4, intitulado: *Por um filosofar a espacialidade*, compreende a etapa de investigação que traz à luz a possibilidade de uma proposta filosófica, mas, sobretudo, diz de um filosofar frente ao que se recolhe nos estudos heideggerianos sobre o espaço e a espacialidade. Neste capítulo, disponho do esvaziamento e da reinvenção de sentido, bem como da dimensão estética da espacialidade como “elementos indicadores” necessários à formação humana. Como resultado de movimentos ensaísticos de escrita e pensamento, e ainda, de um filosofar ora coletivo e muito solitário, bem como de um habitar os diversos espaços desta tese que esse capítulo se apresenta subdividido em três outros, a saber: *Ser-jarra*; *Ser-terra-fértil* e *Deixar-ser*. Cada um destes subcapítulos apresentam, de formas diferentes, como os espaços e as espacialidades descerradas podem dizer algo sobre o processo infindo de Formação Humana ao campo da Filosofia da Educação, tornando-se assim, um filosofar a espacialidade.

1.2.5 Espacialidades do capítulo 5: considerações finais ou (des)cerramentos

Por fim, o capítulo 5, intitulado: *Considerações finais: espacialidades (des)cerradas*, finda esse caminhar sem concluir a pesquisa. Nele, encontram-se expostas as principais implicações desse período de investigação dedicados ao tema do espaço e da espacialidade em Martin Heidegger e ao campo educacional, as principais decisões tomadas junto as suas justificativas e os elementos estruturais que mais detiveram atenção. A pergunta inicial é retomada, agora, sob outros possíveis novos indicativos, enunciando algumas condicionalidades e aditamentos de uma investigação que se lançou sob os estudos heideggerianos. Sobretudo, destaca-se a possibilidade de um filosofar a espacialidade em Martin Heidegger, articulado sobre 3 estruturas fenomenológico-hermenêuticas, a saber: *ser-jarra*, *ser-terra-fértil* e *deixar-ser*. As considerações finais desta tese, por fim, levantam algumas possibilidades do espaçar que se mostram nessas estruturas, bem como em todo o caminho de investigação aqui proposto.

2 POR UMA FENOMENOLOGIA DO ESPAÇO

Tô bem de baixo pra poder subir /
Tô bem de cima pra poder cair /
Tô dividindo pra poder sobrar /
Desperdiçando pra poder faltar /
Devagarinho pra poder caber /
Bem de leve pra não perdoar /
Tô estudando pra saber ignorar /
Eu tô aqui comendo para vomitar /
Eu tô te explicando pra te confundir /
Eu tô te confundindo pra te esclarecer /
Tô iluminado pra poder cegar /
Tô ficando cego pra poder guiar [...].

(Martins; Medeiros, 1975, negritos nossos).

Este capítulo faz referência à construção de um caminho metodológico, organizado em 4 subcapítulos, a saber: *Fenomenologia transcendental husserliana*; *Fenomenologia hermenêutica heideggeriana*; *Fenomenologia para o espaço dizer de si*; e, por fim, busca dizer sobre a possibilidade de: *Uma educação com a fenomenologia hermenêutica*. Inicia-se levantando a seguinte questão: *Por que uma fenomenologia-hermenêutica do espaço?* Por conseguinte, as linhas que seguem, articulam a possibilidade de uma metodologia fenomenológico-hermenêutica voltada ao campo educacional, para possibilitar uma ausculta com-os-espacos e com-as-espacialidades (des)cerradas.

Por que uma fenomenologia-hermenêutica do espaço?

Esta pergunta surgiu durante o processo de investigação do capítulo 3, intitulado *Espacos e espacialidades*. Uma fenomenologia do espaço se faz necessária a partir do momento que ser-no-mundo é também não permitir que o espaço se mostre enquanto espaço. Como estamos, de pronto e a cada vez, radicalmente jogados (*Geworfenheit*⁴⁴) no fluxo do mundo, caímos e permanecemos, sempre a cada vez, condicionados à cadência (*Verfallen*⁴⁵), isto é, imersos ao que nos é familiar, aceitamos e tendemos a admitir os espaços tal qual já os conhecemos e, assim, cerramos os espaços, mesmo que não intencionalmente, haja vista que já somos no-mundo, num prévio adiantar-se.

Dito isso, para que seja possível um filosofar a espacialidade e ainda, para que possamos chegar à questão da espacialidade ao ser-aí humano, necessitamos de uma disposição outra de percepção, uma que desperte tanto a perspectiva filosófica quanto a artística, não distantes de uma disposição histórica e política. Necessitamos de uma libertação perspectiva, ou, como diria Rainer Maria Rilke em *Cartas a um jovem poeta* (1929), “então, **como se fosse o primeiro homem**, tente dizer o que vê e vivencia e ama e perde” (Rilke e Kappus, 2022, p. 23, negritos nossos). Dito isso, busca-se aqui uma disposição fenomenológica artístico-filosófica que permita aos espaços uma livre doação de si. Sendo assim, uma fenomenologia do espaço envolve imergir no campo aberto enquanto conjunção complexa (ou ainda, ser/estar-

⁴⁴ Heidegger, 2012a, p. 493-505, §38, ST.

⁴⁵ Heidegger, 2012a, p. 493-505, §38, ST.

com-junto-a-no-mundo)⁴⁶ e revisar alguns pontos da fenomenologia transcendental husserliana, sem contar a fenomenologia hermenêutica heideggeriana, entre outros(as) acadêmicos(as) e filósofos(as).

2.1 FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL HUSSERLIANA

Para tratar da metodologia fenomenológica hermenêutica heideggeriana, voltemos, antes de tudo, à fenomenologia transcendental husserliana, “[...] uma ciência de fenômenos. [...] Mas numa orientação inteiramente outra” (Husserl, 2006, p. 25). Para tal, farei uso de algumas passagens da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Destaco inicialmente o parágrafo 24, intitulado: *O princípio de todos os princípios*.

Basta, todavia, de teorias disparatadas. Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá* (Husserl, 2006, p. 69).

Para compreender o que diz Edmund Husserl e o seu projeto fenomenológico transcendental de estudo da razão, recorro a Carlos Alberto Ribeiro de Moura, no *Prefácio* da mesma obra, onde classifica a filosofia husserliana como possuidora de, ao menos, duas orientações (*Einstellungen*, posturas ou atitudes) filosóficas, a saber: uma natural e outra fenomenológica.

A **orientação natural** é aquela em que nos situamos espontaneamente na nossa vida cotidiana, quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las. Ela é também a orientação em que se situa o cientista, quando este se dirige às coisas ou ao mundo para conhecê-los, discernindo suas propriedades e relações “objetivas”. Na **orientação fenomenológica**, ao contrário, o interesse não se dirige às “coisas” mas sim aos “fenômenos”, [...] [isto é] a consciência não se dirige ao objeto puro e simples, mas sim ao objeto intencional, ao objeto tal qual como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos (Moura, 2006, p. 16, negritos nossos).

Compreender estas duas orientações ou, melhor, esses modos de acesso ao mundo e, inclusive, suas diferenças, autoriza-me a voltar a citação do parágrafo 24 (Husserl, 2006, p. 69) e iniciar uma construção do que implica uma atitude fenomenológica husserliana. Diante disso,

⁴⁶ O termo “conjunção” (*Bewandtnis*, contexto) (Heidegger, 2012a, p. 251, §18, ST), também pode ser lido como “rede de referências familiares acontecendo via ser-no-mundo”, como “rede utensiliar”, ou ainda, como “utensiliaridade”.

podemos dizer que a “intuição doadora originária” nada mais é do que o que nos é oferecido à consciência pelo “objeto puro e simples” ou pelo “objeto de carne e osso” em sua presença mais imediata. Sua exortação, ao dizer: “basta, todavia, de teorias disparatadas” (Husserl, 2006, p. 69), expressa a importância de se resgatar um óbvio e, como tal, ignorado. Isto é, expressa a importância da distinção entre uma fonte de conhecimento original, empírica, do que pode ser visado de modo originário e de uma fonte não original ou não empírica, “[...] que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuições ‘meramente imaginárias’” (Husserl, 2006, p. 38, §4). Adiante, Edmund Husserl reforça que a orientação natural deve ser tomada tal como se dá, sem mais. Aliás, o objeto puro e simples deve ser tomado apenas nos limites dentro dos quais se dá, ou seja, deve ser privado de interpretações que, ao objeto, possam vir a ser imputados, ou seja, “aqui não se narram histórias” (Husserl, 2006, p. 33, nota de rodapé nº 4). Eis o âmbito de uma doação originária. Na orientação fenomenológica, diferentemente do que acontece na orientação natural, “[...] a consciência não se dirige ao objeto puro e simples, mas sim ao objeto intencional, ao objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos” (Moura, 2006, p. 16).

Conhecer as orientações filosóficas nos auxiliam a compreender parte do sentido atribuído por Husserl (2020) à redução fenomenológica, redução eidética, bem como à *εποχή* (*epoché*) fenomenológica⁴⁷. No *Ideias...*, parágrafo 31, Edmund Husserl diz que a *epoché* fenomenológica tem uma breve inspiração no método da dúvida cartesiana, no entanto, “dele retemos somente o fenômeno de ‘pôr entre parênteses’ ou ‘tirar de circuito’” (Husserl, 2006, p. 80). Anos depois, diz ele em *As conferências de Paris*, realizadas em fevereiro de 1929:

A *epoché* fenomenológica, porém, que exige de mim, daquele que filosofa, o percurso pelas meditações cartesianas purificadas, exclui do meu campo judicativo tanto a validade de ser do mundo objetivo em geral como também as ciências mundanas, mesmo já como factos do mundo. *Para mim, não há, portanto, nenhum eu e nenhuns actos psíquicos, nenhuns fenómenos psíquicos no sentido da psicologia*, para mim também não há, portanto, algo como eu próprio enquanto homem, não há algo como as minhas próprias *cogitationes* enquanto componentes de um mundo psicofísico. Mas, em contrapartida, ganhei-me, e ganhei-me agora unicamente como aquele eu puro, com a vida pura e as faculdades puras (por exemplo, com a faculdade evidente de me abster de julgar) *através das quais o ser para mim deste mundo*, e de qualquer ser-assim, têm, em geral, sentido e possível validade. Se o mundo, cujo eventual não-ser não suprime o meu ser puro, antes o pressupõe, se diz *transcendente*, então este meu puro ser, ou o meu eu puro, diz-se *transcendental*. Por meio da *epoché* fenomenológica, reduz-se o eu natural humano, e certamente o meu eu, ao meu eu transcendental, e assim se torna compreensível o discurso sobre a redução fenomenológica (Husserl, 2024, p. 33).

⁴⁷ A ideia sobre a fenomenologia foi apresentada, pela primeira vez, durante um curso ministrado no inverno alemão de 1906-1907 e está registrado na obra *A ideia da fenomenologia* (1907) (Husserl, 2020).

A *epoché* fenomenológica confere a Edmund Husserl a possibilidade de uma suspensão de juízo, uma suspensão de todo posicionamento elaborado *a posteriori*. O transcendental de suas intelecções, por sua vez, diz sobre o que se mostra enquanto se mostra, ou ainda, do que está sendo enquanto sendo. Cabe dizer que tal redução será absorvida e ampliada por Martin Heidegger principalmente via *ST*, o que me justifica neste exercício de “passo de volta” (Heidegger, 2018a, p. 30-32 e p. 48-50, ID). Ademais, o exercício filosófico exige tal disposição e como nos adianta Edmund Husserl:

Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar, e então apreender, em plena liberdade de pensamento, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente se nos tornarão acessíveis num horizonte totalmente desobstruídos – são exigências duras. Nada menos que isso, no entanto, é exigido (Husserl, 2006, p. 27).

Mesmo que Edmund Husserl não tenha conseguido executar tal radical disposição, visto que, apesar de seus esforços, ainda permaneceu entre os muros da tradição científica de seu tempo, ou seja, seu empreendimento permaneceu validando a esfera transcendental da consciência como um paradigma privilegiado dentro dos estudos sobre a possibilidade do conhecimento. Podemos perceber um marco filosófico essencial, tanto na orientação natural quanto na fenomenológica, em ambas o objeto, seja natural ou intencional, oferece algo à consciência. Isso porque, para Edmund Husserl, o ser humano visa a tudo que se mostra, a tudo que aparece, em funções de atos da consciência. Este visar algo é compreendido como intencionalidade⁴⁸ ⁴⁹ e tais atos correspondem a uma disposição estrutural atribuída à consciência, como por exemplo: memória, percepção, recordação, imaginação, interpretação, compreensão, volição etc.

⁴⁸ Segundo Martin Heidegger, em *Seminários de Zollikon* (1959/1969): “intencionalidade significa: toda consciência é consciência de algo, está dirigida para algo. Não se tem nenhuma representação, mas se representa. Representar – tornar presente; o ‘re’ = de volta a mim. *Repraesentatio* – o para mim de volta, presentificar para mim, por mais que eu mesmo certamente não me represente expressamente. Nisso reside a possibilidade de que esse ‘re-’ (= presentificar de volta para mim) se torne expressamente tema, a ligação comigo: o eu é determinado, então, como representador. Ser autoconsciente, por mais que o si mesmo não precise se tornar expressamente temático. Essa é a estrutura fundamental mais universal ou – no sentido husserliano – a consciência de algo” (Heidegger, 2021, p. 835, ZS).

⁴⁹ Até mesmo Albert Camus, no ensaio *O mito de Sísifo* (1942), diz que: “examinarei apenas o tema ‘a Intenção’, posto na moda por Husserl e os fenomenólogos. Já aludimos a ele. Primitivamente, o método husserliano nega o procedimento clássico da razão. Repitamos. Pensar não é unificar, familiarizar a aparência com o aspecto de um grande princípio. Pensar é reaprender a ver, dirigir a própria consciência, fazer de cada imagem um lugar privilegiado. Em outras palavras, a fenomenologia se nega a explicar o mundo, quer simplesmente ser uma descrição do vivido. Coincide com o pensamento absurdo na sua afirmação inicial de que não existe verdade, só existem verdades. Do vento da noite até esta mão em meu ombro, cada coisa tem sua verdade. É a consciência que a ilumina, pela atenção que lhe presta. A consciência não forma o objeto do seu conhecimento, somente fixa, ela é o ato de atenção e, para retomar uma imagem bergsoniana, se assemelha a um aparelho de projeção que de repente congela uma imagem. A diferença é que não há roteiro, mas uma ilustração sucessiva e inconsequente. Nessa lanterna mágica, todas as imagens são privilegiadas” (Camus, 2022, p. 57).

Na quinta investigação lógica, da obra: *Investigações lógicas: segundo volume, parte i: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*, Edmund Husserl diz que: “‘atos’ devem ser as vivências do significar, e o significativo em cada ato singular deve residir precisamente «nas vivências de ato» e não no objeto, «e» deve residir no que faz delas uma vivência ‘intencional’, ‘dirigida’ para os objetos” (Husserl, 2015, p. 293-294). Pode-se dizer que a obra *Investigações lógicas...* (Husserl, 2015), publicada em 1900/1901, corresponde aos primeiros passos em direção a uma doutrina de essências que investigamos como fenomenologia transcendental. O professor de filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, Fernando Belo (1933-2018), diz que:

A consciência é consciência de qualquer coisa de exterior a ela, todo o acto de consciência, como vivência, é intencionalmente ligado a uma coisa, e só depois de explicitada a estrutura dessa intencionalidade primordial (actos de primeiro grau), será possível uma reflexão temática visando tais actos, reflexão essa (actos de segundo grau) que será o cerne da fenomenologia, o seu objecto próprio. É que os actos da consciência são-lhe imanentes, por isso mesmo indubitáveis, enquanto que os objectos exteriores, transcendentem à consciência, são espontaneamente concebidos como prévios à consciência, existentes autonomamente no mundo, numa ‘crença’ que os próprios cientistas partilharão, ao ‘esquecerem o carácter hipotético das suas teorias e julgarem que conhecem verdadeiramente o mundo em si mesmo. Para fundar o conhecimento de forma absoluta, é necessário ‘suspender’ a tese destas crenças num mundo existente em si: é a ‘epoché’ que fará tal suspensão, reduzindo o objecto que aparece à consciência para reter apenas o seu *modo de aparecer* (*erscheinen*), o fenómeno (*Erscheinung*) a ser fenomenologicamente explicitado (Belo, 1992, p. 11).

Edmund Husserl afirma que: “nossa fenomenologia não deve ser uma doutrina das essências de fenômenos reais [em referência a Immanuel Kant, sobre o que é possível pensar], mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos” (Husserl, 2006, p. 28), distinguindo-se do subjetivismo transcendental kantiano⁵⁰. Em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (obra póstuma, de 1936), ele diz: “eu mesmo sirvo-me da palavra ‘transcendental’” (Husserl, 2012, p. 79). No entanto, o pai da fenomenologia não busca pressupor o mundo da vida como um dado *a priori*. Dito isso, para Joaquim de Carvalho, que prefacia a obra *A filosofia como ciência do rigor* (1936):

Na Fenomenologia a atitude é outra. Não se tem em vista a explicação e não se pressupõe nem subentende a existência do eu considerado como sujeito em si, nem a de coisas conhecidas ou a conhecer que sejam objectos em si. Na epistemologia tradicional, a temática radica na relação do eu cognoscente e do objecto conhecido, que não só se distinguem senão se opõem, e desenvolve-se nos problemas de origem, condições, certeza e limites do conhecimento. Mediante uma análise extraordinariamente profunda e rigorosa, Husserl mostrou que antes e fora desta relação, tida como primordial, existe um território vastíssimo de presencialidades e,

⁵⁰ Segundo Belo (1992, p. 14, nota nº 2): “mas em Husserl não se trata de ‘a priori subjectivo-formal’, como em Kant: sensibilidade e entendimento têm já um objecto próprio que as define. Também o primado da percepção sobre as sensações rompe com os empiristas, como com Kant, aliás, que partem dum ‘caos’ de sensações a ‘unificar’, partindo Husserl da percepção do objecto pela consciência intencional, previamente às sensações”.

por assim dizer, de estruturas e de níveis, que designa de *Fenomenologia da consciência*. Consequentemente, na *Fenomenologia* a mente assume uma atitude adogmática e puramente descritiva do que é dado imediatamente à consciência vivente (*Erlebnis*) (Carvalho, 1952, p. XLIX-L).

Diante do exposto, tem-se que, com base nos estudos de Edmund Husserl, torna-se indubitável que a consciência possui um papel fundamental para a compreensão da estrutura do pensamento. Tudo que é, o é para uma consciência. Ou ainda, “toda consciência tem o seu ‘o quê’ [...]” (Husserl, 2006, p. 290). Segundo Belo (1992, p. 14, §17), Martin Heidegger contesta o primado da percepção proposto por Edmund Husserl, desenvolvendo a compreensão de algo como um pré-compreensivo já descerrado no campo do possível, um pré-teórico, ou ainda, sobre um pré-reflexivo previamente aberto no-mundo. Diz o professor Fernando Belo:

Ou seja, o primado absoluto da percepção duma coisa implica que esta esteja já implicitamente determinada (em sentido etimológico, delimitada), destacada do horizonte, isto é, determinada como objecto. O que opera pela calada tal determinação é já o nível categorial, visando o estado-de-coisas, é já o juízo orientado pela preocupação husserliana com a fundamentação das ciências. A inversão que Heidegger opera é a seguinte: o horizonte é prévio à determinação das coisas dentro dele, o humano ‘encontra’ o horizonte antes de encontrar objectos, a um nível prévio ao da própria percepção. Husserl nunca acedeu a este nível prévio, que será o da hermenêutica heideggeriana, ficou sempre a um nível segundo, que Heidegger dirá apofântico, o dos lógicos, isto é, o da filosofia ocidental desde Platão, que determinou o ‘ser’ do ente, abrindo o caminho a Descartes e ao ‘objecto’ em sentido moderno europeu e, por via de consequência, ao sujeito e à consciência. Husserl não conseguiu romper com esta filosofia moderna, com o idealismo: a oposição sujeito-objecto continuou, como condição do carácter absoluto da consciência e do ego. Heidegger deixará a consciência, radicalizará a intencionalidade alargando-a, se dizer se pode (Belo, 1992, p. 14-15, §17).

Martin Heidegger mostrar-se-á mais radical que seu professor e vai ler o ser humano (ser-aí, *Dasein*) em uma nova modulação husserliana de intencionalidade. Tal leitura compreende o empreendimento analítico existencial do ser-aí humano, central em *ST*, marcando a condição hermenêutica de sua metodologia fenomenológica. Aliás, é na preleção *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)* (1923) que Martin Heidegger desenvolverá uma compreensão própria de hermenêutica, concebida a partir de uma análise da vida fática:

[...] o termo significa: determinada unidade na realização do ἐπιτηδεύειν (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito da facticidade. [...] A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu carácter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (Heidegger, 2012c, p. 21, OHF).

Segundo Heidegger (2012a, p. 127-129, §7, item c, *ST*), “a fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa de interpretação [...] [como] a metodologia das ciências de conhecimento-histórico do espírito”. A partir daqui,

dou partida a uma caminhada que vislumbra os contornos propostos por Martin Heidegger à fenomenologia e ainda, porque tal metodologia nos é fundamental em uma discussão sobre o espaço, a espacialidade, a Arte e o campo educacional.

2.2 FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Nos subcapítulos que seguem, tomo como textos principais: as preleções ministradas em 1923 e que deram origem à obra *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*; o parágrafo 7, intitulado: *O método fenomenológico da investigação*, da obra *ST*; e o texto *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, que compõe a obra *Ensaio e conferências* (década de 1950). Frente a essa seleção de entrada, começo pela obra *OHF*, elencando um marco inicial heideggeriano, a saber: **tomar a ontologia no sentido do vazio.**

Assim, no que segue **se empregará o título ontologia sempre na acepção vazia**, com a única pretensão de pensar qualquer questionamento e investigação dirigidos para o ser enquanto tal. Portanto, **o termo “ontologia” atinge as questões, explicações, conceitos, categorias que venham a ser colocados**, os quais cresceram ou não desse olhar para o ente enquanto ser (Heidegger, 2012c, p. 9, *OHF*, negritos nossos).

Faticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” *ser-aí* “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí *em cada ocasião* (fenômeno da “ocasionalidade”; cf. **demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí**), **na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser** (Heidegger, 2012c, p. 13, *OHF*, negritos nossos).

O conceito de facticidade: nosso *ser-aí próprio* em cada caso, em princípio **não envolve na determinação de “próprio”, “apropriação”, “apropriado” nada em si da ideia de “eu”, pessoa, egóica, centro de atos**. Também o conceito de si-mesmo, na medida em que for utilizado, não terá origem no “egoico”! (Heidegger, 2012c, p. 37, *OHF*, negritos nossos).

O ser-aí próprio é o que é justamente e apenas em seu “aí” ocasional. Uma determinação da ocasionalidade é o *hoje*, o estar ou demorar-se sempre já no presente, apropriar-se sempre já dele. (Ser-aí na medida em que é histórico, seu presente. Ser em um mundo, ser vivido pelo mundo; a cotidianidade presente.) (Heidegger, 2012c, p. 38, *OHF*, negritos nossos).

Ser-aí no tocante ao seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto *objectualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, **mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião. Ser – transitivo: ser a vida fática!** O ser mesmo nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o *ser* de si mesmo lhe importa (Heidegger, 2012c, p. 13, *OHF*, negritos nossos).

As citações acima se entrelaçam para dizer de um início de tratado sobre a fenomenologia heideggeriana, isto é, elas estão aqui dispostas para nos pôr a caminho de uma fenomenologia hermenêutica em Martin Heidegger. Começemos pela última citação acima,

onde há uma correlação de co-originalidade entre ser e espaço, isto é, há uma relação imediata entre o “aí” (mundo, rede referencial, espaço circundante, espaço) e o “como” do ser-aí, a cada vez, meu. Quando Heidegger (2012c, p. 13, OHF) diz: ser, traço (-), transitivo, imediatamente correlaciono a suposição de o filósofo também o estar dizendo em relação ao verbo ser, como um verbo transitivo. Aqui vigora uma suposição que pode auxiliar nesse caminho de interpretação, haja vista que os verbos transitivos são aqueles que demandam complemento, ou seja, são verbos que não têm sentido completo em si mesmos e, por esse motivo, necessitam de algo mais. Martin Heidegger talvez esteja se aproximando dessa condição para dizer do ser. Diz ele: “ser – transitivo: **ser a vida fática!**” (Heidegger, 2012c, p. 13, OHF, negritos nossos). Ou seja, ser o quê? Ser o seu aí, espaços, mundos.

O ser-aí a respeito de seu ser demanda complemento, nele reside um “ainda-não” (Heidegger, 2012a, p. 667-679, §48, ST) existencial. Não somos pré-determinados a ser desta ou daquela maneira, ter esta ou aquela capacidade, organização, característica. No entanto, há algo inerente e essencial no ser do ser-aí humano, algo que Martin Heidegger chamará de pré-ontológico ou como pré-compreensivo e tal qual o prefixo “pré” nos sugere, já o somos – compreensão, mesmo que não saibamos disso conscientemente, já o somos – pré-ontológicos e pré-compreensivos. Diz ele:

A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* é, portanto, o fundamento de que sua específica constituição-de-ser – entendida no sentido da estrutura “categorial” que lhe é própria – permaneça enconberta para ele. Para ele mesmo, **o *Dasein* é onticamente “o mais próximo”, ontologicamente o mais longínquo, mas não pré-ontologicamente estranho** (Heidegger, 2012a, p. 71, §5, ST, negritos nossos).

Ele continua: “caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (Heidegger, 2012c, p. 13-14, OHF). Se o caráter ontológico aponta para o vazio em Martin Heidegger, tal vazio não implica em um nada, pelo contrário, aponta para uma disposição que resguarda a abertura de possibilidades. Voltemos à primeira citação que abre este subcapítulo, “[...] o termo “ontologia” atinge as questões, explicações, conceitos, categorias **que venham a ser colocados [...]**” (Heidegger, 2012c, p. 9, OHF, negritos nossos). Frente a isso, é preciso fazer com que essa possibilidade se estabeleça sempre a cada vez, sempre a cada movimento.

Para isso, contudo, deve desfazer-se do preconceito de que seja a ontologia de objetualidades da natureza ou a ontologia que corre paralela, a saber, a ontologia de objetualidades da cultura (ontologias das coisas naturais e ontologia das coisas espirituais), **a única ontologia ou, qualquer que seja o caso, a ontologia prototípica** (Heidegger, 2012c, p. 57, OHF, negritos nossos).

Dito isso, “a expressão *hermenêutica* pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade” (Heidegger, 2012c, p. 15, OHF). Quando Martin Heidegger, nesse pequeno trecho, se refere à hermenêutica, ele o faz em resgate ao sentido usual do termo. No entanto, ao valer-se disso complementa que “[...] o termo significa: determinada unidade na realização do *ερμηνεύειν* (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade” (Heidegger, 2012c, p. 21, OHF).

Esse encontro (visão, maneira e conceito) à facticidade nos interessa sobremaneira. Dizemos que acessamos o fático, de certa forma e em muitos momentos, no relacionar-se com os entes, com as coisas, com os objetos e suas objectualidades. Mas dizer que acessamos o fático incorre ou, ao menos, sugere que o mundo já esteja pronto para o acesso, dado ou acabado de antemão, apenas disponível para que o capturemos. Cabe ressaltar que ainda não estamos no âmbito de um prévio ou da pré-compreensão proposta pelo filósofo. Frente a isso é que o filósofo destaca a facticidade correlacionada ao caráter ontológico na acepção vazia, isto é, suas arguições se colocam no caminho de um vagar-se atento ao que se mostra a cada passo.

Segundo marco heideggeriano: **o compreender é de outra ordem.**

Tal compreensão, que se origina na interpretação, **é algo que não tem nada a ver com o que geralmente se chama de compreender**, um modo de conhecer outras vidas; não é nenhum entreter-se com... (intencionalidade), mas um *como do ser-aí* mesmo; deve ser fixado terminologicamente como o *estar desperto* do ser-aí para si mesmo (Heidegger, 2012c, p. 21, OHF, negritos nossos).

Em Martin Heidegger, a hermenêutica toma o ser-aí próprio em cada ocasião como a sua questão fundamental. “Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja verdadeiro ser da própria existência, **a facticidade situa-se na posição prévia, a partir do qual e em vista do qual será interpretada**” (Heidegger, 2012c, p. 22, OHF, negritos nossos). O ser-aí como pura intencionalidade interpreta o mundo ao seu redor e, mais do que interpretar, o ser-aí é o seu aí. A partir deste ponto, a interpretação hermenêutica incorre em um descolamento do caráter ontológico em sua acepção vazia.

[...] pois, a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objectualidade e a objectualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas **o interpretar mesmo é um como possível distinto do caráter ontológico da facticidade**. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática (Heidegger, 2012c, p. 21-22, OHF, negritos nossos).

Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental (Heidegger, 2012a, p. 57, §3, ST).

Martin Heidegger se encaminha aos poucos para apresentar o que compreende por pré-compreensivo no sentido de algo prévio ao ser-aí e, para tal empreendimento, lança-se sobre alguns exemplos que posso me valer de bom grado como, por exemplo, a mesa. Tal exemplo pode ser extenso a este espaço de argumentação de tese, contudo, faz-se necessário que seja exposto em sua completude, vejamos:

Consideremos a cotidianidade mais absoluta: ao demorar-se em casa, ao encontrar-se num quarto, onde finalmente se encontra algo assim como “uma mesa”! Como isto ou aquilo vem à mesa-encontro? Trata-se de uma coisa no espaço; enquanto tal coisa espacial é também algo material. Pesa tanto, tem tal cor, tal forma, a tampa é quadrada ou redonda; mede tanto de altura, tanto de largura, sendo sua superfície suave ou rugosa. É possível desfazer a coisa em pedaços, é possível queimá-la ou destruí-la de qualquer outra maneira. Essa coisa espacial ou material, que se apresenta de tal maneira segundo os diferentes aspectos possíveis da sensibilidade, mostra-se sempre em sua “ocorrência” **apenas a partir de um lado determinado**, de tal modo que o aspecto desse lado se funde cotidianamente com o dos outros lados, prefigurados graças à configuração espacial da coisa; e assim com todos e cada um dos lados [Este lado não é uma face da coisa, mas se refere a uma forma de conceber/acolher/compreender as coisas]. Os diversos aspectos mostram-se e descobrem-se sempre de novo uns após os outros, dando voltas em torno das coisas; em cada caso, um diferente aspecto se apresenta, quer observando a partir de cima, quer observando a partir de baixo. **Os próprios aspectos mudam segundo a iluminação, distância e demais fatores relativos em relação à posição do observador** (Heidegger, 2012c, p. 93, OHF, negritos nossos).

E aqui reside um dos pontos centrais da fenomenologia hermenêutica proposta por Martin Heidegger. No exemplo da mesa, o filósofo acentua uma atitude comum de compreensão de mundo e das coisas, a saber, o de perceber a mesa enquanto um objeto no espaço e dela identificar propriedades, isto é, de correlacioná-la a um rol de coisas já existentes e familiares. Tal atitude reflete apenas a aceção comum do termo compreender. No entanto, continua ele:

O modo de ser-aí dessa coisa determinada e concreta em carne e osso proporciona a possibilidade de deduzir algo acerca do sentido ontológico e realidade de tais objetualidades. [...] **No entanto, quando é vista com uma maior proximidade** [proximidade que não pode ser medida em distância], **a mesa é algo mais**; ela não é somente uma coisa espacial e material, mas está provida também de determinados predicados de valor; está bem-feita, é útil e funcional; é um aparato, um móvel, uma peça de mobiliário. [...] Se consideradas a partir de seu resultado, estas considerações **são aparentemente autênticas, mas somente na aparência**. Pode-se demonstrar que são construtivas em diversos aspectos e que se encontram regidas por *preconceitos* de difícil erradicação. Fazendo tal comprovação é possível ver também como se atribui, no que se tornou moda hoje em dia, a categoria de igualdade ao ser das coisas dotadas de valor e ao ser das coisas dotadas de significado, não se está dizendo nada em absoluto, ao passo que continua reinando uma radical falta de acordo *acerca de* como aparecem e **desde que se reconheça que tal significância não é um traço da coisa, mas uma caracterização ontológica** (Heidegger, 2012c, p. 94, OHF, negritos nossos).

Podemos perceber como à mesa são perpetradas propriedades ou características ônticas determinadas. Tais propriedades ou características são aparentes e nos confundem como

sendo algo próprio à coisa. Martin Heidegger toma a ontologia de princípio em sua acepção vazia, justamente para resguardar a fenomenalidade da coisa mesa em seu mostrar próprio. Aliás, a fenomenologia está, a meu ver e compreender, perseguindo tal resguardo de um ser prévio que independe de percepções categoriais, bem como individualizantes.

Esta possibilidade de ser é uma possibilidade de ser concreta, que varia faticamente segundo a situação à qual é dirigido o questionamento hermenêutico em cada ocasião. Portanto, **a posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu** (Heidegger, 2012c, p. 23, OHF, negritos nossos).

Não distante, a pré-compreensão em Martin Heidegger está como um prévio no sentido de um antes a qualquer ato reflexivo, pois, “[...] não é algo que se possa calcular de antemão” (Heidegger, 2012c, p. 24, OHF). A fenomenologia hermenêutica heideggeriana “[...] **não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um ser**. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado” (Heidegger, 2012c, p. 24, OHF, negritos nossos). Dito isso, a mesa já se mostra como mesa, antes de qualquer ato reflexivo – já sabemos mesa. O pré-compreensivo reside neste já se dar da mesa, em sua autoadoação⁵¹ ou autoadoação. Isso equivale dizer que a hermenêutica heideggeriana convoca o ser-aí a estar desperto a si mesmo, isto é, estar ativo para uma autointerpretação originária.

A hermenêutica mesma **não passará de uma trivialidade enquanto o estar desperto para a facticidade, que é o que deve produzi-la, não estiver “aí”**; [sem isso] **todo falar sobre ela é um mal-entendido fundamental do que ela seja**. Eu, de minha parte, suspeito, se me permitem esta observação pessoal, a hermenêutica não é para nada filosofia, mas algo estritamente prévio e provisório, o que, desde logo, é sua natureza mais própria: **não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível** (Heidegger, 2012c, p. 26, OHF, negritos nossos).

Manter-se no fenômeno para que ele fale por si. É isso que Martin Heidegger sugere na citação acima recolhida das preleções de 1923, *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)* e que conversa diretamente com a conferência *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, ministrada, anos à frente, em 4 de maio de 1951. Nesta conferência, Martin Heidegger aborda o dizer (o falar, bem como o ouvir) retomando a sua articulação na etimologia grega, como *logos* (λόγος) e *legen* (λέγειν), junto à compreensão de des-encobrimento, des-velamento ou des-ocultamento (*aléθεια*). Apresentar o logos de Heráclito em sua completude e enquanto questão demanda a abertura de um novo espaço que não farei nesta tese, haja vista que o texto não pode ser

⁵¹ Edmund Husserl, em *Investigações lógicas*, utiliza-se da expressão “autoadoação” (Husserl, 2015, p. 124, §15), ou ainda, “doação” (Husserl, 2015, p. 92, p. 121, p. 202 e p. 242), ao se referir à aparição de algo (vivência), frente a algo que aparece (coisa carne e osso). Em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), o autor também utiliza o termo “doação” quando se refere ao que nos é oferecido enquanto fonte de doação original (Husserl, 2006, p. 69).

sequestrado de sobrevoo. No entanto, o empreendimento de Martin Heidegger em compreender as modulações do termo *logos* (λόγος) nos vale, sobremaneira, para pensar uma fenomenologia do espaço.

Dizer é λέγειν. Esta afirmação, quando bem pensada, se despe, então, de tudo que é banal, desgastado e vazio. Evoca sim o mistério insondável de a fala da Linguagem acontecer em sua propriedade pelo des-encobrimento do vigente e se determinar de acordo com a disponibilidade que deixa o real à disposição num conjunto. Será que o pensamento vai aprender finalmente a sentir um apelo e uma provocação para pensar no fato de Aristóteles ainda haver definido o λέγειν como ἀποφαίνεσθαι [referente ao aponfântico]? **O λόγος leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de ser mostrar-se** (cf. *Ser e tempo*, § 7B). **Dizer é deixar o real disponível num conjunto que, recolhido, acolhe** (Heidegger, 2012g, p. 188, EC, negritos nossos).

Nessa conferência, Martin Heidegger analisa o fragmento 50 de Heráclito, bem como o pensamento grego da época, para sugerir que o *logos* (λόγος) está no “dizer” (λέγειν). No entanto, muitos contornos são sugeridos pelo filósofo, tal dizer não é o que habitualmente compreendemos como dizer. Aliás, não somente o dizer é precisado aqui, mas o deixar dizer e, nesse sentido, o permitir ouvir como auscultar. “Assim, o falar da Linguagem, que vige o λέγειν como *legen*, como de-por e pro-por, não se determina nem pela voz (φωνέ), articulação de sons, nem pela significação (σημαίνειν), articulação de referências semânticas” (Heidegger, 2012g, p. 188, EC). Ouvir é muito mais um “[...] auscultar, uma escuta concentrada. Na auscultação, vige e vigora um conjunto de escutas” (Heidegger, 2012g, p. 189, EC), ou ainda, com mais radicalidade e invertendo a lógica comum: somente “temos ouvidos e dispomos organicamente de orelhas porque escutamos” (Heidegger, 2012g, p. 190, EC).

Os pontos principais que destaco nessa conferência e que falam diretamente à fenomenologia proposta para deixar dizer o espaço vão em direção ao que o filósofo propõe sobre o *logos*, o *legen* e a *alétheia*. Diz ele:

Como Λόγος, a postura recolhedora posta no des-cobrimento tudo que vige. O *legen*, o de-por e pro-por é um dar abrigo. Ele abriga todo vigente em sua vigência, donde o Λέγειν dos mortais pode extrair propriamente cada vigente. O Λόγος, posta, isto é, repõe o vigente na vigência. Vigência significa, porém: *tendo chegado, durar e perdurar no des-coberto.* **Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o Λόγος, des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é ἀλήθεια** (Heidegger, 2012g, p. 194-195, EC, negritos nossos).

Martin Heidegger acentua que o abrigar relacionado ao *legen* não corresponde a um “[...] guardar qualquer coisa que se ache em algum tempo e lugar” (Heidegger, 2012g, p. 185, EC). O abrigar do *legen* (do dizer) envolve colheita. “Ora, colher é mais do que um simples ajuntar. A toda colheita pertence sempre um recolher que acolhe. E no recolhimento vige e opera uma ação de albergar, que conserva” (Heidegger, 2012g, p. 185, EC). Analisemos o que

isso nos remete ao dizer, isto é, o dizer está disposto para uma ação que recolhe e abriga. Não distante, tal recolher que abriga também diz de uma seleção. “Ora, toda seleção se determina pelo que, dentro do selecionável, se impõe a ser eleito e escolhido” (Heidegger, 2012g, p. 185-186, EC). E não nos esqueçamos do que o filósofo anuncia no início da conferência:

É do λέγειν que deprendemos o que é o λόγος. O que significa λέγειν? Todo mundo que conhece a língua grega sabe a resposta: λέγειν significa dizer e falar; λόγος significa λέγειν, como *aussagen* – enunciar, e λεγόμενον, como enunciado *ausgesagten* (Heidegger, 2012g, p. 184, EC, negritos nossos).

E ainda, diz ele:

Αλήθεια e Λόγος, são o mesmo. O λέγειν deixa αλήθεια, os des-encobertos disponíveis como des-cobertos (B112). Todo des-encobrir arranca o vigente do encobrimento. Des-encobrir carece sempre de encobrimento para des-encobrir. A αλήθεια repousa e vige na λήθη [esquecimento], extrai o que a λήθη, mantém retraído. **Em si mesmo, o Λόγος é simultaneamente des-velar e velar. É a αλήθεια** (Heidegger, 2012g, p. 195, EC, negritos nossos).

Voltando ao item B. *O conceito de λόγος*, em *ST*, extraímos o seguinte:

Λόγος não significa juízo, em todo caso, não significa juízo primariamente, se por juízo se entende um “ligar” ou uma “tomada de posição” (aprovar - rejeitar). Λόγος como discurso [*Rede*] significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν [declaração], tornar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. **O λόγος faz ver algo** (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπὸ [de, a partir de]... a partir daquilo mesmo de que discorre (Heidegger, 2012a, p. 113, §7, item B, *ST*, negritos nossos).

Em Martin Heidegger, é possível pensar em um *logos* do espaço. Um dizer do espaço como espaço. Se transpormos o que nos diz a tratativa aqui proposta sobre o espaço, questões imediatamente emergem, como, por exemplo: podemos deixar que tal *logos* se manifeste? Como permitir que o espaço se mostre em sua fenomenalidade? Esta pergunta se faz necessária de pronto, haja vista que o espaço fala ao ser-aí. Dito isso, como deixar ser o espaço se na vigência de seu *logos* (articulado em seu dizer, seu *legen* próprio) des-encobre e, ao mesmo tempo, encobre o espaço enquanto espaço?

2.3 FENOMENOLOGIA PARA O ESPAÇO DIZER DE SI

Para se chegar a um possível filosofar a espacialidade, verifica-se a necessidade de obter uma outra fenomenologia, ou seja, uma fenomenologia tal que prepare o campo. Tal como dito por Martin Heidegger, só é possível falar de fenomenologia fenomenologicamente (Heidegger, 2012c, OHF) e, também, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) o

disse na sua obra *Fenomenologia da percepção* (1945): “a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico” (Merleau-Ponty, 2018, p. 2), isto é, percebe-se que o espaço demanda uma fenomenologia que desate o fenômeno dos preconceitos⁵² pessoais e teóricos daquele que observa, habita e percebe o espaço. Tal fenomenologia precisa apontar para um ver no caráter ontológico heideggeriano, isto é, que deixe o fenômeno se mostrar em si mesmo e ainda, apenas na medida em que se mostra. É preciso uma fenomenologia que deixe o espaço dizer de si.

Só é possível apropriar-se da fenomenologia de uma maneira fenomenológica, ou seja, não partindo de enunciados, não assumindo princípios ou crendo em dogmas de escola, mas pela *demonstração*. Para isso é exigido como conclusão uma extraordinária capacidade crítica, e nada há de mais perigoso que essa *crença na evidência* que a acompanha e persegue. Pois, tão decisiva como é a relação com as coisas através da visão, tanto mais pertinente e abundante é a possibilidade de equivocar-se com elas (Heidegger, 2012c, p. 53, OHF, negritos nossos).

Isso significa, sobretudo, que esta tese evoca um modo de perceber que não é o modo tradicional. Pois não se trata de como o fenômeno se mostra a um eu, a um tu. Mas como o fenômeno se deixa ver sem a imposição desse eu ou desse tu. Trata-se de acolher e abrigar como o fenômeno se mostra e de como deixamos ou não este mostrar acontecer. Não distante, o cantor e compositor Tom Zé é muito feliz ao cantar, na abertura deste capítulo, que é preciso estar iluminado para poder cegar – pois, fala de uma suspensão de preconceitos, e ainda, que é preciso ficar cego para poder guiar – fala de uma fenomenologia.

Por isso, fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao modo de acesso, da apreensão e da verificação. Consequentemente, inicialmente *fenomenologia* não é outra coisa do que um *modo de investigar*, mais precisamente: **falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra.** Assim, para toda e qualquer ciência, uma mera trivialidade e, no entanto, algo que na filosofia, já desde Aristóteles, foi ficando cada vez mais esquecido (Heidegger, 2012c, p. 79, OHF, negritos nossos).

Se considerada *a partir de sua possibilidade*, **a fenomenologia não deve ser tomada ou entendida como algo que é manifesto ou evidente.** Uma *possibilidade possui um modo próprio de ser assumida e verificada*, isto é, **não se tropeça com ela na rotina mecânica nem possui caráter temático.** Pois assumir uma possibilidade significa: assumi-la e configurá-la em seu ser, isto é, o que há nela de possibilidades previamente delineadas (Heidegger, 2012c, p. 82, OHF, negritos nossos).

Dito isso, a máxima que diz que a “fenomenologia é o que se mostra” precisa ser cuidadosamente delineada tal qual assevera Martin Heidegger no início do parágrafo 7, em *ST*, ou seja, a fenomenologia não é um mostrar-se qualquer e nem mesmo pode ser determinada arbitrariamente. Ao deter-se pormenorizadamente à fenomenologia, Martin Heidegger me

⁵² Cabe ressaltar o que diz o filósofo Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e método i: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (1960), a saber: “‘preconceito’ não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente” (Gadamer, 2015, p. 360).

conduz para além do 7. Nesse sentido, a revisão demorada desses pontos é o resultado, bem como o sintoma de uma postura de não encurtamento dos caminhos de investigação.

No item A, ainda do parágrafo 7, Martin Heidegger retoma a etimologia grega do termo fenômeno para explicitar que este “[...] deriva do verbo φαίνεσθαι, que significa mostrar-se; φαίνόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto” (Heidegger, 2012a, p. 103, §7, ST). Contudo, a fenomenologia, sendo como o que se mostra em si mesma, inclui também o mostrar-se falso, errôneo ou aparente, estes igualmente compõem possibilidades do mostrar-se fenomenológico. Haja vista que “só na medida em que algo, segundo o seu sentido, pretende em geral se mostrar, isto é, ser fenômeno, é que ele *pode* se mostrar *como* algo que *não é*, *podendo* ‘somente aparentar ser como...’” (Heidegger, 2012a, p. 105, §7, ST). Ou seja,

Se agora destacarmos que *ser ao modo de encobrir-se* e o *velar-se* – e isto não acidentalmente, mas por seu caráter ontológico – é inerente ao caráter *ontológico de ser*, que é a objetualidade da filosofia, teremos então uma noção propriamente rigorosa de categoria de fenômeno. A tarefa, portanto: transformar isso em fenômeno resulta aqui como sendo radicalmente fenomenológico (Heidegger, 2012c, p. 84, OHF).

Esses acentos sobre o fenômeno – ou seja, de que um mostrar-se aparente também constitui um dos modos possíveis do mostrar-se fenomênico – compõem o caminho filosófico para pensar como o ser-aí, na ocupação de ser-fenomenólogo(a)-pesquisador(a), está suscetível às suas perspectivas. Haveria possibilidade de um descolamento perspectivo? Seria possível alterar a guisa perspectiva para se tornar um respondente radical do fenômeno investigado? Para Martin Heidegger, talvez aqui resida o maior desafio à fenomenologia, ou seja, estar orientado pela perspectiva proposta pelo fenômeno e não pelas suas próprias ou de outrem. Não distante, a possibilidade de um descolamento perspectivo não trata de uma conquista neutra de pontos de vistas. Não se trata do apagamento de tensões, nem da escolha por um lado. Pelo contrário, trata-se muito mais de um mergulho ao e no fenômeno, a fim de acompanhar os seus modos de dação (de acontecer). Um mergulho que acolha tudo o que se mostrar possível.

Fenomenologia é, portanto, um peculiar *como da pesquisa*. As objetualidades chegam a determinar-se tal como elas mesmas se dão. [...] As objetualidades devem ser tomadas tal como elas em si mesmas se mostram, ou seja, tal como aparecem numa *determinada perspectiva*. **Tal perspectiva surge de um ser ou estar orientado por elas**, de um ser ou estar familiarizado com tais entes. Na maioria dos casos, esse ser ou estar familiarizado é fruto de um ter ouvido falar, de uma aprendizagem. Assim, o sobre-quê está presente na maneira tradicional de ver e conceber o assunto; por exemplo, a lógica, em determinada ordenação, concepção e problemática (Heidegger, 2012c, p. 82, OHF, negritos nossos).

Como diz o filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em *Verdade e método i: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (1960), sobre a tarefa hermenêutica da compreensão em Martin Heidegger:

*A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta. Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés. Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e consequente possível – até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade **não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma**; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais. (Gadamer, 2015, p. 358, negritos nossos).*

Quando isso se possibilita, o fenômeno mesmo conduz o investigar e a investigação, o que permite pôr em vigência caminhos antes não previstos pelo investigador, haja vista que o dizer fenomênico não está sob o seu controle e delimitação. Dito isso, “Heidegger fez uma descrição fenomenológica perfeita ao descobrir a pré-estrutura da compreensão no suposto ‘ler’ o que ‘está lá’. Demonstra também por um exemplo que essa descrição impõe uma tarefa” (Gadamer, 2015, p. 359). Nas palavras de Irene Borges-Duarte, “há, pois, nas palavras, algo de óbvio e que se cala, prestando-se a equívocos, e que só a atenção fenomenológica ao acontecimento que aí se dá permite pôr a descoberto” (Borges-Duarte, 2019, p. 7). Dito isso, o investigador recolhe-se à função de *legen*, do dizer, de de-por e de pro-por no sentido do fragmento 50 de Heráclito e pelas considerações de Martin Heidegger – do dizer fenomênico, do que se mostra. Não distante o caráter ontológico da facticidade é posto à prova e todas as presunções se articulam apenas como indicadoras.

Fenômeno, enquanto categoria temática que orienta o acesso e predispõe o lidar com as coisas, chega a significar a constante *preparação do caminho*. **Tal categoria temática possui a função de alertar criticamente a visão reconduzindo-a à desconstrução dos encobrimentos encontrados através da crítica** [crítica histórica]. Ela pretende ser orientadora, isto é, deve ser tomada somente em sua função de alerta e não em sentido equivocado enquanto delimitação (Heidegger, 2012c, p. 84, OHF, negritos nossos).

A posição prévia deve ser colocada ao alcance e apropriar-se de tal maneira que a compreensão vazia da indicação formal se aproxime da perspectiva da fonte de intuição concreta. **A indicação formal será sempre mal-entendida enquanto for tomada como um conjunto fixo e universal e for deduzida e imaginada de maneira construtiva e dialética**. Porém, partindo do conteúdo da indicação, mas de alguma forma compreensível, trata-se de fazer com que a compreensão alcance o *curso* adequado da *visão*. **Para alcançar tal curso da visão podemos e devemos**

apoiar-nos, ao modo de prevenção, na repulsa de outros pontos de vista aparentemente afins, e por isso mesmo concorrentes, por serem os mais dominantes em determinada situação de pesquisa (Heidegger, 2012c, p. 86-87, OHF, negritos nossos).

Martin Heidegger, então, põe-nos a caminho de uma liberdade de perspectiva. Ainda que pese sobre a fenomenologia a mazela do relativismo. Esta não se sustentará se, ou quando, houver uma radical aproximação ao *logos* do fenômeno e, dito isso, a possibilidade de que o fenômeno fale por si próprio vai ao encontro direto da qualidade e fidelidade dessa aproximação, desse des-afastar, bem como desse afastamento.

Liberdade de perspectiva, se esta expressão deve significar algo, **não é outra coisa que a explícita apropriação da posição do olhar**. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), ninguém é em-si quimérico e fora do tempo (Heidegger, 2012c, p. 89, OHF, negritos nossos).

Esse mundo que vem ao encontro enquanto *o que é ocupado*; este último, pelo caráter de ser próximo e imediato, faz com que o mundo da cotidianidade seja caracterizado como *mundo circundante*. **Enquanto é interpretado a partir da significância, o circundante abre a compreensão da espacialidade fática, da qual, através de certa modificação da visão, surgem o espaço da natureza e o espaço geométrico. Partindo da significância é possível determinar o significado ontológico do ser “no” circundante do mundo** (Heidegger, 2012c, p. 91, OHF, negritos nossos).

O espaço da natureza e o espaço geométrico é um devir da tradição do pensamento ocidental, isto é, um devir de pensamentos enraizados que nos pré-dispõem a ver os espaços de antemão, já traduzidos, dados, prontos. Isso fala ao campo da educação. Logo, a dificuldade está em se distanciar “[...] da atitude costumeira e petrificada [...]” (Heidegger, 2012c, p. 92, OHF) e, em seguida, aproximar-se descostruindo a fala do mundo. No esteio do pensamento heideggeriano dizemos: ser-no-mundo é estar na-fala do mundo, sob o que nos disse e nos diz. Contudo, como ouvir a fala do mundo sem se deixar absorver pela cotidianidade mediana?⁵³. Aqui, a pré-disposição ontológica de Martin Heidegger nos convoca a tomar o vazio e o esvaziamento como uma condição fundamental. No entanto, o que se torna mais essencial à ontologia de Martin Heidegger não é tanto o vazio, mas a disposição que suscita por meio do esvaziamento, a saber, a de permitir acontecimentos (*Ereignis*)⁵⁴.

2.4 UMA EDUCAÇÃO COM A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

⁵³ A questão que se levanta aqui, como o problema da cotidianidade mediana, vai dizer que “tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo o que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força” (Heidegger, 2012a, p. 365, §27, ST).

⁵⁴ Cf. o prólogo em *Caminhos de floresta* (Borges-Duarte, 2012, p. XVII-XVIII, OA).

Compreender no que consiste a fenomenologia e, ainda, o que ela proporciona ao campo da educação antes e após a década de 1930 (virada heideggeriana) envolve resgatar a pergunta pelo sentido de ser e, não apenas isso, envolve pedagogias no sentido de aprender a levantar a pergunta, (re)aprender a pensar, (re)aprender a habitar o texto e, sobretudo, aprender a pensar fenomenologicamente. Nesse sentido, esta investigação propõe outros contornos: a) **ao perguntar e à destruição**, destacados no subcapítulo: *Um perguntar fenomenológico*; b) **ao passo de volta e ao espanto**, no subcapítulo: *O acolhimento e cultivo do campo: o espanto e* c) **ao filosofar e o fracassar**, no subcapítulo: *O despertar do sono: filosofar*; articulando por fim, a projeção de uma fenomenologia hermenêutica ao campo educacional.

2.4.1 Um perguntar fenomenológico

Na obra tardia: *Que é isto - a filosofia?* (1956), ao se referir ao termo na língua grega: *philosophia*, Martin Heidegger diz que, em relação ao *sophón*, “[...] todo ente **é no** ser. Dito mais precisamente: o ser **é** o ente” (Heidegger, 2018b, p. 21, QF, negritos nossos). Há no “**é**” uma sutileza que solicita, em si próprio, prévia demarcação, tendo em vista que ser não é o mesmo que ente. “Nesta locução o ‘**é**’ **traz uma carga transitiva e designa algo assim como ‘recolhe’**” (Heidegger, 2018b, p. 21, QF, negritos nossos). O **é** designa e recolhe. Algo vigora no **é** e aponta para além de si. Mesmo que não saibamos o que esse algo significa, podemos ao menos dizer que **é**, por meio do perguntar e sempre a cada vez, que esse algo nos conta (*λόγος*, *lógos*, discurso)⁵⁵ o que **é**.

Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado. Perguntar é buscar conhecer o ente em seu ser-que e em seu ser-assim. O buscar que conhece pode se tornar “investigar” como determinação que põe-em-liberdade aquilo por que se faz a pergunta. O perguntar como perguntar por... *tem seu aquilo de que se pergunta* (Heidegger, 2012a, p. 41, §2, ST, negritos nossos).

Perguntar é abrir a possibilidade do inesperado e é isto que faz do conhecimento uma experiência sempre em abertura. Do ainda-não, o que está, desde sempre pendente na temporalidade, desde sempre em fluxo, em ser-aí (Moura, 2022, p. 12, negritos nossos).

Voltando à *ST*, confere-se à pergunta pelo sentido de ser, de início e no decorrer de todo o empreendimento heideggeriano, o tom de sua fenomenologia. No entanto, “[...] à pergunta pelo ser não falta unicamente uma resposta, mas que até a própria pergunta é obscura e não tem uma direção” (Heidegger, 2012a, p. 39, §1, ST). Como empreender um perguntar

⁵⁵ “O discurso ‘faz ver’ *ἀπό*... a partir daquilo mesmo de que discorre” (Heidegger, 2012a, p. 113, §7, ST).

com vistas à fenomenologia, ou melhor, o que é um perguntar fenomenológico? No percalço destes questionamentos, descobrimos abismos no próprio levantar-se da pergunta e, por vezes, mal compreendemos o que se mostra em sua fenomenalidade, isto é, o que se mostra no perguntar ele mesmo. Para Heidegger (2012a, p. 41, §2, ST) “[...] o perguntar tem um caráter próprio de ser”. Significa que o perguntar não pode ser feito de qualquer forma⁵⁶, tendo em vista que, de antemão, estamos implicados numa relação pré-compreensiva ao próprio perguntar, referente a insurgência de sermos ser-aí. Na preleção *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)* (1923), Martin Heidegger inicia o texto com o seguinte tom de denúncia:

Propor *questões*; questões não são ocorrências; questões são tampouco “problemas” hoje em dia em uso, que “impessoalmente” assume ao acaso pelo que se ouve dizer e se lê nos livros ou que se acompanha pelo gesto de serem pensados em tão grande profundidade. Questões surgem na discussão e confronto com as “coisas”. E coisas há *aí* somente onde há olhos (Heidegger, 2012c, p. 11, OHF).

Anuncia-se aqui mais um aceno à fenomenologia husserliana, tendo em vista que “[...] o ente deve antes tornar-se acessível assim como ele é em si mesmo” (Heidegger, 2012a, p. 45, §2, ST). Ou seja, um perguntar fenomenológico exige do perguntante o esforço singular de olhar e ver. Ademais, ele diz “os impulsos me foram dados por Kierkegaard e foi Husserl quem me abriu os olhos” (Heidegger, 2012c, p. 11, OHF). Ou, em *Caminhos de floresta* (1950) (Heidegger, 2012d), sobre o *Dito de Anaximandro*, onde Heidegger (2012h, p. 407, CF) diz que “o ver não se determina a partir do olho, mas sim a partir da clareira do ser”. Não distante, é ao ser-aí que cabe a tarefa de olhar e ver, isto é, a tarefa de des-encobrir a historicidade (*Geschichtlichkeit*), bem como a temporalidade (*Zeitlichkeit*), visto que a tradição atua em uma lógica de obscuridades e de emudecimentos e ainda, que **não é possível saltar sobre a tradição**⁵⁷.

Aquilo que nos aparece como [sendo] natural é provavelmente apenas habitual de um hábito de há muito, **que esqueceu o inabit(u)ado de onde surgiu**. Porém, este inabit(u)ado abateu-se um dia sobre o homem e levou o pensar ao espanto (Heidegger, 2012f, p. 17, OA, negritos nossos).

⁵⁶ Para Gadamer (2015, p. 473), “é essencial a toda pergunta que tenha sentido. Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é, pois, a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente. Com a pergunta, o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O surgir de uma pergunta rompe de certo modo o ser do interrogado. Nesse sentido, o *logos* que desenvolve esse ser assim aberto já é sempre resposta, e só tem significado no sentido da pergunta”.

⁵⁷ “O que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. O passado só aparece na diversidade dessas vozes. É isso que constitui a essência da tradição da qual participamos e queremos participar. A própria investigação histórica moderna não é só investigação mas também mediação da tradição” (Gadamer, 2015, p. 377).

É precisamente no parágrafo 6, intitulado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, em *ST*, que Martin Heidegger expressa o quão implicado está o ser-aí à história e ao tempo. “O *Dasein*, em ser factual [fático]⁵⁸, é cada vez como já era e ‘o que’ já era. Expressamente ou não, ele é seu passado” (Heidegger, 2012a, p. 81, §6, *ST*). Significa que chegamos a um mundo já nomeado, determinado desta ou daquela forma, com relações pré-estabelecidas, com espaços pré-organizados – a isso chamamos: tradições no plural. Por mais que nos levantemos contrariamente a tais legados, torna-se ingênuo acreditar que eles não persistirão sobre escolhas que ainda realizaremos. É em vista disso que o parágrafo 2 da mesma obra, sobre *A estrutura formal da pergunta pelo ser*, Heidegger (2012a, p. 45, §2, *ST*), vai dizer que “a questão-do-ser, no relativo ao perguntável, exige a conquista e a prévia segurança do correto modo-de-acesso ao ente”. Ele o diz haja vista os possíveis encobrimentos conduzidos pela tradição. Dito isso, **são tais encobrimentos que devem ser destruídos e não efetivamente ou necessariamente (toda) a tradição.**

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e **remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos [compreendemos] como destruição** do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então (Heidegger, 2012a, p. 87, §6, *ST*, negritos nossos).

Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr de lado - a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência (Heidegger, 2018b, p. 34, *QF*, negritos nossos).

Assim, tal impressão direta não garante absolutamente nada. Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, **é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário retomar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está me jogo. A tradição deve ser desconstruída.** Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas (Heidegger, 2012c, p. 83, *OHF*, negritos nossos).

Estamos, certamente, longe do sentido do termo na primeira época do pensamento do autor [Martin Heidegger], em que *Destruktion* significava **um momento metódico de análise de(cons)trutiva das estruturas categoriais da tradição filosófica** (Borges-Duarte, 2019, p. 27, negritos nossos).

⁵⁸ Segundo Kahlmeyer-Mertens (2013), Fausto Castilho traduz o termo em alemão *Faktizität* por “factualidade” ao invés de “facticidade”, não sendo acompanhado pelos demais tradutores(as) brasileiros(as). Isto posto, esta tese busca acolher as traduções que são mais utilizadas pelos(as) pesquisadores(as) brasileiros(as) que se dedicam aos estudos heideggerianos.

Ademais, “[...] a destruição não quer sepultar o passado no nada [...]” (Heidegger, 2012a, p. 89, §6, ST). Pelo contrário, a um perguntar fenomenológico que incorpora a tarefa de destruição lhe é exigida a localização no campo histórico e temporal de disputas, a fim de descobrir preconceitos e, sobretudo, acentuar suas próprias limitações. E ainda, deve levar em consideração (como também almejar) a condição de imprevisibilidade que se abre com o próprio perguntar. Por fim, **um perguntar fenomenológico tem o peso de mil sóis**.

Toda investigação nesse campo, em que “a coisa ela mesma está sob um denso encobrimento” [referência à *Crítica da razão pura* de Kant], toda investigação há de se prevenir contra uma superestimação de seus resultados. Pois tal perguntar se obriga ele mesmo a **constantemente considerar a possibilidade de que um horizonte ainda mais originário e mais universal venha a se abrir [...]** (Heidegger, 2012a, p. 99, §6, ST, negritos nossos).

2.4.2 O acolhimento e cultivo do campo: o espanto

O texto *Identidade e diferença* (1957), que é fruto de uma conferência somada a outros estudos, apresenta um diálogo com a história e a ciência da lógica propostas pelo filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Neste texto, Martin Heidegger elabora um modo peculiar de envolvimento com a história, algo que vai chamar de “passo de volta”⁵⁹ (Heidegger, 2018a, p. 30, ID). Segundo ele, o “‘passo de volta’ não significa um passo isolado no pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho” (Heidegger, 2018a, p. 30, ID).

Para compreender do que se trata, voltemos ao *Dito de Anaximandro*, onde Martin Heidegger fica às voltas com a ciranda da tradução de uma língua para outra, neste caso: da grega para a alemã; diz ele: “[...] é necessário que, antes de traduzir, o nosso pensar se ‘traduza’ primeiro para o que está dito em grego” (Heidegger, 2012h, p. 380-381, CF). Ou ainda, em *OA*, ao dizer que “a tradução dos nomes gregos para a língua latina não é, de modo algum, um acontecimento sem consequências, como ainda nos nossos dias se julga ser” (Heidegger, 2012f, p. 15, OA). Antes de um transpor (*übersetzen* - traduzir) de uma língua para outra, é necessário mergulhar no experienciar do pensamento em tal povo, isto é, a tradução não constitui a mera substituição de algumas palavras por outras, mas significa uma ocupação de transformação.

⁵⁹ Em *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)* (1923), que é anterior à obra *Identidade e diferença* (1957) citada aqui, Martin Heidegger trata da questionabilidade fundamental que repousa sobre a hermenêutica (Heidegger, 2012c, p. 22-23, OHF). Nesse ínterim, diz com relação à “antecipação do passo”, tendo em vista o caráter ontológico como possibilidade de ser, que: “‘esta antecipação do passo’ não supõe chegar ao término, mas precisamente tomar em conta o estar a caminho, deixar-lhe o passo livre, abrir-lhe caminho, conservando a *possibilidade de ser*” (Heidegger, 2012c, p. 23, OHF). Sendo assim, cabe acentuar que o passo de volta está imbricado, de certa forma, na antecipação do passo, como um posicionar prévio da interpretação que mantém a possibilidade da própria possibilidade de que algo venha a ser – de manter-se em abertura.

O “traduzir-se” para aquilo que, no Dito, vem a ter expressão na sua linguagem – quando é um “traduzir-se” *pensante* – **é um salto sobre um fosso**. De todo não é por haver uma distância cronológico-histórica de dois milénios e meio que este fosso existe. O fosso é mais extenso e mais fundo. **É, antes de mais, por estarmos mesmo à beira dele que é tão difícil saltá-lo. Estamos tão perto dele que podemos não ter balanço suficiente para o primeiro impulso e para a extensão do salto**, e é por isso que é fácil dar um salto demasiado curto, se é que a falta de uma base suficientemente firme permite, de todo, um primeiro impulso (Heidegger, 2012h, p. 381, CF, negritos nossos).

Se, por um lado, o caminho longo do passo de volta se faz necessário para realizar os possíveis saltos que se mostrarão no caminho. Por outro lado, este longo caminho anuncia, por si próprio, um exercício de deslocamento entre campos de indeterminação, abismos, tendo em vista que “[...] o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia” (Heidegger, 2018a, p. 31, ID). Em uma carta de resposta a um jovem estudante, de sobrenome Buchner, datada de 18 de junho de 1950 e escrita de Friburgo, na Alemanha, Martin Heidegger expõe: “aqui [referente ao pensar e ao filosofar], tudo é caminho de um co-responder que escuta e questiona. Todo caminho corre o perigo de desencaminhar-se. Para percorrer tais caminhos é preciso exercitar o passo. Exercício pede trabalho, trabalho de mãos” (Heidegger, 2012e, p. 163, EC). Dito isso,

O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história [a história de ser], e na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência [o campo]. [...] **O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é, o esquecimento da diferença** [entre ser e ente] (Heidegger, 2018a, p. 31, ID, negritos nossos).

Antes de prosseguir, cabe dizer que o exercício do passo de volta resgata o esquecimento da diferença porque “[...] movimenta-se para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica” (Heidegger, 2018a, p. 31, ID). Isso se deve pelo fato de que a metafísica, enquanto campo de disputa científica, bem como de ocupação filosófica, deteve-se em pensar o diferente entre ser e ente e não a diferença, isto é, como “[...] o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo” (Heidegger, 2018a, p. 47, ID) e, em consequência disso, o ser se tornou “[...] o conceito mais universal e mais vazio” (Heidegger, 2012a, p. 131, §8, ST). Na contramão dessa tradição, o movimento do passo de volta persegue a diferença enquanto diferença, como a possibilidade de ser do ser, a cada vez. Dito isso, o resgate da diferença ontológica entre ser e ente constitui uma tarefa, diz ele:

Sua elaboração exige o “rastreamento” *correto* dos equívocos; quem procura fazê-lo “não se ocupa” com “meros significados de palavras”, mas deve se arriscar na mais originária problemática das “coisas elas mesmas” para pôr em claro tais “nuances” (Heidegger, 2012a, p. 281, §20, ST).

Não distante o movimento de passo de volta abre o campo histórico e temporal, permitindo ao ser-aí acompanhar a dação dos fenômenos como eles realmente se dão, devolvendo o seu ritmo, ou melhor, abrigando-se no dizer próprio do fenômeno. Cabe dizer também que tal acolhimento e cultivo do campo não confere uma relação passiva, submissa, como simples recolha de fatos. Lembremos dos estudos heideggerianos do *Logos* (*Heráclito, fragmento 50 de Heráclito*), pois, ao desobstruir o campo (horizonte) o passo de volta atua como uma ferramenta de cultivo e acolhimento da temporalidade e historicidade mesma. Outro ponto, também não se trata de ir até os gregos necessariamente, pelo contrário, “sem dúvida, o ‘para onde’ ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo”⁶⁰ (Heidegger, 2018a, p. 32, ID), ou ainda, através do ouvir auscultado do *logos* do fenômeno.

Dito isso, o perguntar fenomenológico hermenêutico demanda algo mais do que a simples adequação a um determinado campo, ele demanda o cultivo do sentido de campo mesmo, tendo em vista que almeja, sobremaneira, a abertura do espaço de mostraçãõ, ou seja, a possibilidade de o campo ser ele mesmo campo. É esse o movimento de quem acolhe a dúvida ao invés de alijá-la, de quem se espanta não só com a novidade, mas com o cotidiano. Como nos diz o poeta, Rainer Maria Rilke:

E a sua dúvida pode se transformar em uma característica boa, se o senhor a *educar*. Ela precisa se tornar *cognoscente*, precisa se transformar em crítica. Pergunte a ela, todas as vezes que ela quiser estragar algo seu, *por que* algo é feito, exija provas dela, examine-a, e o senhor talvez a encontre desacorçoada e sem saber o que fazer, mas talvez também revoltosa. Porém, não ceda, exija argumentos e aja assim, com atenção e coerência a cada vez, e chegará o dia em que ela se transformará de uma destruidora em uma de suas melhores trabalhadoras – talvez a mais sagaz de todas que estão construindo a sua vida (Rilke; Kappus, 2022, p. 118).

Continuando com Martin Heidegger:

Cada um de nós entende ‘o céu é azul’; ‘eu *sou* alegre’ etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente **reside a priori um enigma** (Heidegger, 2012a, p. 39, §1, ST, negritos nossos).

No diálogo de *Teeteto* (*ou do conhecimento*) (369 a.C.), Sócrates diz a Teodoro:

[...] esse sentimento de perplexidade [*θαυμάζειν, thaymázein*] revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade [*páthos* - o

⁶⁰ Segundo Pessanha (2017), diferentemente de Heidegger que opta por um passo de volta até os gregos, Peter Sloterdijk: “[...] abrange desde os primeiros hominídeos na savana africana a erguer suas primeiras tendas-mundo, passando pelo sábio grego a contemplar a maravilha da ordem cósmica na aurora da primeira globalização até um homem introduzido numa cápsula astronáutica ou em um aparelho de tomografia computadorizada” (Pessanha, 2017, p. 14).

espanto]; e quem disse que Íris era a filha de Taumas produziu uma boa genealogia⁶¹ (Platão, 2007, p. 77, 155d).

Martin Heidegger recupera esse diálogo platônico para acentuar que “o espanto é, enquanto *páthos*, a *arché* da filosofia”⁶² (Heidegger, 2018b, p. 38, QF). Em *Que é isto - a filosofia?* (1956), o filósofo desmonta o sentido de *arché* como a condição de princípio de todas as coisas, atribuindo ao termo uma qualidade de inicialidade, isto é, a *arché* vige na filosofia para além de princípio, revigorando-a sempre e de novo. Continua ele:

O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior. [...] é *páthos*. [Contudo,] traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta à *pàschein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por (Heidegger, 2018b, p. 38-40, QF, negritos nossos).

Por exemplo, uma das traduções bem como interpretações da obra *ST* foi realizada pela pesquisadora Marcia Sá Cavalcante e no texto introdutório, intitulado: *A perplexidade da presença*, ela busca sintetizar a sua experiência de tradução por meio do termo perplexidade⁶³ – que aqui vamos traduzir como espanto. Isso pode significar que, de alguma forma, a tradutora não se manteve indiferente ou impassível frente ao que se abria por meio da tarefa de tradução, como o possível aberto na interpretação. O espanto (a perplexidade) a manteve no rigor do campo filosófico e de um filosofar, convocando-a a tomar decisão, a cada vez, sobre o caminho de sentido acolhido. Diz ela:

[...] por um lado, que a tradução não pode substituir a tarefa lenta e singular de se pensar com a obra e, por outro, que a obra é tanto mais instauradora quanto mais intraduzível. **Intraduzível não diz, contudo, não se deixar traduzir, mas doar a tarefa infinita de se traduzir sempre de novo** (Cavalcante, 2015, p. 15, *ST*, negritos nossos).

O espanto, compreendido em *QF* como uma dis-posição⁶⁴ necessária para um filosofar se pôr em marcha e acontecer em nós, nasce e vigora por meio de um resgate a ideia ou noção

⁶¹ Segundo a nota do tradutor Edson Bini: “Platão refere-se ao poeta épico Hesíodo de Ascra, que viveu entre os séculos IX e VIII a.C. e à Teogonia. Nessa teogonia (geração ou genealogia dos deuses) pré-olímpica, Íris, personificação do arco-íris que surge entre a Terra e o céu, é a mensageira dos deuses. Platão concebe o nome do pai dela como *Θαύμας* (*Tháymas*), que evoca *θαύμα* (*thayma*), que significa maravilhamento, assombro, perplexidade” (Platão, 2007, p. 77).

⁶² Referência ao termo grego *Arkhé*, como princípio de todos os princípios: “mas o princípio não é gerado, porque tudo que é gerado é necessariamente gerado a partir de um princípio, e o princípio não é gerado a partir de coisa alguma, pois se fosse não seria gerado a partir de um princípio” (Platão, 2015, p. 62, 245d).

⁶³ O termo perplexidade pode ser compreendido ao menos em dois sentidos: (1) o estado de quem está perplexa: espantada, estupefata, surpresa, pasma, assombrada, admirada, maravilhada, embaraçada etc.; e (2) a condição de quem está indecisa: hesitante, duvidosa, vacilante, incerta, confusa, indefinida, oscilante, titubeante, perturbada no que confere uma tarefa irresolúvel, de dubiedade, um dilema etc. (Perplexidade, 2022).

⁶⁴ Segundo as notas do tradutor Ernildo Stein: “Heidegger procura tornar claro como esta disposição é uma abertura que determina a correspondência ao ser na medida em que é instaurada pela voz (*Stimme*) do ser. O filósofo toca aqui nas raízes do comportamento filosófico, da atitude originante do filosofar” (Heidegger, 2018b, p. 49, QF).

grega de *thaumázein*, pois, segundo Martin Heidegger: “no espanto detemo-nos (*être en arrêt*) [ficamos em espera e nos demoramos]” (Heidegger, 2018b, p. 40, QF). Ademais, o deter-se ou o demorar-se também pode ser percebido no caminhar acadêmico heideggeriano, compreendendo, sobretudo, a um tempo (talvez *Aion*)⁶⁵ que não pode ser medido objetivamente. Pois, “no pensar cada coisa torna-se solitária e lenta” (Heidegger, 1969, p. 41). Ou seja, no demorar-se o tempo se projeta e se recolhe a cada passo, do longo passo de volta, por meio de saltos e retornos, durante o tempo próprio que é o dele. Diz o filósofo em *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)* (1923):

Este *demorar-se* junto a... possui sua demora, tem seu tempo, o que a *temporalidade* possui de permanência na cotidianidade, um demorar-se no prolongar-se da temporalidade. Tal demorar-se, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, não é um demorar-se contemplativo apenas, mas justamente num modo de entreter-se com algo, um modo de dedicar-se a algo (Heidegger, 2012c, p. 92, OHF).

2.4.3 O despertar do sono: filosofar

A obra *Introdução à filosofia* (1996) é fruto de um curso ministrado por Martin Heidegger no semestre do inverno alemão, entre 1928 e 1929, na Universidade de Freiburg, Alemanha. Nessa obra, Martin Heidegger anuncia que ser homem já significa filosofar. Diz ele, “mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos” (Heidegger, 2009b, p. 3, §1, IF). Há uma distinção, não óbvia, entre a filosofia que empreendemos enquanto disciplina acadêmica e o filosofar como tarefa humana. Continua ele, “filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não ‘façamos filosofia’. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar” (Heidegger, 2009b, p. 3-4, §1, IF). Mas o filosofar enquanto tarefa unicamente nossa está como que encoberta ao ser-aí (*Dasein*). Haja vista que o que empreendemos enquanto um filosofar se aproxima mais de um levantamento sistêmico de estudos e autores sobre a história da filosofia ou sobre a história da educação. “Se

⁶⁵ Cf. no capítulo: *Vigésima terceira série: do aion*, da obra *Lógica do sentido*, de Gilles Deleuze, sobre o tempo *Aion*: “[...] é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem uns com relação aos outros o futuro e o presente. [...] Enquanto Cronos era limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante” (Deleuze, 2015, p. 169-170). De acordo com Lopes Júnior (2020, p. 65), “Aión é o filho rebelde que luta contra Zeus e contra Cronos. Sempre jovem e sempre velho, pleno e finalizado. Fora dele nada há, apenas eterno retorno. Por isso não é possível apreendê-lo por fora, tudo é compreendido por dentro, de modo circular, uma serpente a devorar sua própria cauda. Contudo, Aión porta muitos nomes”.

a filosofia já reside em nosso ser-aí como tal, então essa aparência só pode surgir do fato de a filosofia estar como que dormindo em nós” (Heidegger, 2009b, p. 4, §2, IF).

Voltemos aos gregos e pensemos como a ironia socrática conduzia seus interlocutores, por meio do diálogo, ao desmoronamento de seus castelos argumentativos e evidenciando as contradições de seus pensamentos. Sócrates, “esse zombeteiro e enamorado mostro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem [...]” (Nietzsche, 2012, p. 204, aforismo 340). Por meio da maiêutica, a “arte da parteira” (*μαιευτική τέχνη*)⁶⁶ (Platão, 2007, p. 123, 184a), Sócrates proporcionava o nascimento do conhecimento ao trazer à lume um novo pensar. Nesse sentido, o expediente da dúvida socrática, “[...] de não julgar que conheço o que não conheço”⁶⁷ (Platão, 2015, p. 144, 21d), consistia em um princípio filosófico fundamental, pois mantinha acesa a chama do espanto, ao passo que despertava os mortais de seu sono dogmático, conduzindo da escuridão da caverna⁶⁸ à luz, da noite ao dia ensolarado, das trevas da ignorância ao saber, do esquecimento (*λήθη*) à verdade (*ἀ-λήθεια*).

No entanto, será que o sono é assim tão desprezível? Há um parentesco inquietante entre a morte (*Thanatos*) e o sono (*Hypnos*), haja vista que para a mitologia grega, ambos eram irmãos. Segundo Penedos (1993, p. 23): “[...] o grego entendia que existia uma semelhança entre o sono e a morte: o sono era a perda de consciência temporária enquanto a morte o era para sempre”. Ainda sobre a relação entre a morte e o sono, em a *Apologia de Sócrates* (399 a.C.), Sócrates diz o seguinte:

Reflitamos também de uma outra maneira que nos sugere haver boa razão para ter esperança de que a morte seja uma coisa boa. A morte é uma de duas coisas: ou é o nada, de modo que o morto não tem consciência de coisa alguma, ou é, como dizem as pessoas, uma mudança e migração da alma deste para um outro lugar. Se é uma completa ausência de percepção, tal como um sono no qual quem dorme sequer sonha, devemos concluir que a morte constitui uma extraordinária vantagem (Platão, 2015, p. 168, 40 d).

Para Penedos (1993, p. 25), Sócrates tece elogios a um sono sem sonhos e “[...] considera que se a morte é equivalente a um sono tranquilo, ela será, indiscutivelmente, um bem”. Inclusive, se formos em direção a Heráclito de Éfeso, é possível extrair de alguns de seus fragmentos que o sono está paralelamente associado ao dizer (ao *legein* e ao *lógos*), isto é, o pensar enquanto vigília de mundo. Conforme os estudos de Santana (2021, p. 95) “[...] o homem está em contato com a morte (*thánatos*) quando dorme, pois o arder de sua alma (*psykhé*)-fogo

⁶⁶ Cf. *Teeteto* (ou do conhecimento) em Platão (2007).

⁶⁷ Cf. *Apologia de Sócrates* em Platão (2015).

⁶⁸ Cf. a alegoria da caverna, no livro sétimo, em *A República* (ou da justiça) (Platão, 2014).

(*pyr*) se abranda”⁶⁹. Já, para o filósofo de Éfeso, “[...] manter a alma ígnea ou seca e agir como quando acordados é a norma proposta pela filosofia heraclítica para a boa vida humana, e **não agir como quem dorme** (DK 22 B 94), não separar o arder da alma do ‘fogo do mundo’ [...]” (Santana, 2021, p. 110, negritos nossos).

Mas a tarefa proposta por Heráclito de Éfeso, de não agir como quem dorme, apesar do discurso elogioso socrático sobre o sono e a morte, precisa ser levada na conta das artimanhas da vida mesma. Em *O mito de Sísifo* (1942), Albert Camus já nas primeiras páginas formula a seguinte máxima: “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio” (Camus, 2022, p. 17). E continua: “julgo, então, que o sentido da vida é a mais premente das perguntas. Como responder a ela?” (Camus, 2022, p. 18). “Matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos”⁷⁰ (Camus, 2022, p. 19). Ao aproximar a questão da finitude ao ser-aí, aliás, ao aproximar a questão de uma finitude voluntária, Albert Camus articula o sono e, indiretamente, o despertar em seu ensaio filosófico, levando-o a se questionar sobre: o quanto de sono se faz necessário para a não desistência da vida? Ou, o quanto de sono necessitamos para que continuemos na busca por sentido? Continua ele:

Entendo que posso apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas nem por isso posso captar o mundo. Quando houver seguido todo o seu relevo com o dedo, não saberei muito mais sobre ele. E vocês querem que eu escolha entre uma descrição certa, mas que nada me ensina, e hipóteses que pretendem me ensinar, mas que não são certas. Estranho a mim mesmo e a este mundo, armado somente com um pensamento que se nega quando afirma, que condição é esta em que só posso ter paz deixando de saber e de viver, em que o apetite de conquista se choca contra os muros que desafiam seus assaltos? Querer é suscitar paradoxos. **Tudo está arrumado para que nasça uma paz envenenada** que a displicência, o sono do coração ou as renúncias mortais proporcionam (Camus, 2022, p. 35, negritos nossos).

No artigo intitulado *Para uma leitura sobre a vocação pedagógica de Zaratustra: destacando a seção “do caminho do criador”* (Brito, 2011), que se ocupa do caráter pedagógico na obra *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1883) (Nietzsche, 2011), há uma interpretação sobre a condição do ser humano em relação ao sono. Segundo Brito (2011, p. 98-99), “o sono torna-se a dose precisa para evitar ver a tragicidade da vida, ou seja, nada querer, nada sentir, apenas dormir. Essa é a dose certa para uma cultura que perdeu o brilho e a cor”. Brito (2011) faz referência ao sono como um alienador orgânico ou habitual, necessário

⁶⁹ O fogo representa em Heráclito de Éfeso a alma, como a forma da atividade intelectual, Santana (2021).

⁷⁰ “Trata-se apenas de confessar que isso ‘não vale a pena’. Viver, naturalmente, nunca foi fácil. Continuemos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, o primeiro dos quais é o costume. Morrer por vontade própria supõe que se reconheceu, mesmo instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento” (Camus, 2022, p. 19-20).

à dominação do rebanho. Em ambos, Camus (2022) e Brito (2011), o sono se faz necessário em certa medida, como dose letárgica. Tal dose opera, inclusive, no âmbito de um entorpecente que proporciona um modo, dentre outros, de resistência frente às adversidades que a vida apresenta. Dito isso, **o filosofar seria, nesse contexto, perigosa à disposição do sono**⁷¹.

Filosofia é o contrário de todo o aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado, a fim de que assim sozinho e sem a presença de qualquer fantasia compreenda o ser-aí. Justamente porque esta verdade é algo maximamente derradeiro e extremo para uma tal compreensão, ela possui como vizinha constante e perigosa a mais elevada incerteza. Nenhum ser cognoscente encontra-se de modo necessário, tão firmemente e a cada instante à beira do erro quanto o filosofante. Quem não compreendeu um tal fato ainda não fez a menor ideia do que significa o filosofar (Heidegger, 2015b, p. 26-27, §6, CFM, negritos nossos).

Ademais, “ela [a filosofia] reside em nós, ainda que agrilhoadada e intrincada. Ela ainda não está livre, ainda não está no movimento que lhe é possível [o filosofar como verbo e ação]” (Heidegger, 2009b, p. 4, §2, IF). No esteio das interpretações heideggerianas, é possível afirmar que cabe a cada qual encontrar a marcha do seu filosofar mais próprio. Despertá-lo e pô-lo em vigília. “*Despertar: nenhuma constatação de algo simplesmente dado, mas um deixar o que dorme vir a estar acordado*” (Heidegger, 2015b, p. 77, §16, CFM). Tenhamos em vista que uma fenomenologia hermenêutica⁷² que se assenta sobre o modo da compreensão, assim o deseja, isto é: “[...] um *como do ser-aí* mesmo; [...] fixado terminologicamente como o *estar desperto* do ser-aí para si mesmo” (Heidegger, 2012c, p. 21, OHF).

Em a *Crítica da razão pura* (1781), de Immanuel Kant, foram as proposições do filósofo britânico David Hume, somados à tensão entre o empirismo e o racionalismo que serviram como “[...] um meio excelente de a [razão] despertar de seu doce sonho dogmático e conduzi-la a um exame cuidadoso do seu estado” (Kant, 2001, A757, B785). Agora se pensarmos em René Descartes, foi a dúvida sobre a existência no e do mundo, de um eu pensante (*res cogitans*) e de tudo mais que possa ser nomeado como coisa (*res*) que o conduziu entre os sonhos e a possibilidade de compreensão do mundo.

Como nos diz o filósofo de Éfeso, “não é para se falar e agir dormindo” (Heráclito, 2017, p. 91, fragmento 73), porque agir de tal forma nos conduz com celeridade ao erro. Mas, no entanto, o fracassar mesmo pertence ao mundo, haja vista que o ser-aí é o seu aí, é ser-no-

⁷¹ Isso porque não se trata do dormir e do acordar comum de todos os dias. Pois, “‘o que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí” (Heidegger, 2015b, p. 79, §16, item b, CFM), ou ainda, porque “estar-aí e estar-fora também não são o mesmo que acordar e dormir” (Heidegger, 2015b, p. 82, §16, item c, CFM).

⁷² Na preleção *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)* (1923), Martin Heidegger acentua que “a hermenêutica não é um modo artificialmente concebido de análise que é imposta ao ser-aí e perseguido por curiosidade. Se considerado a partir da própria facticidade, deve-se determinar *quando e em que medida* ela solicita a interpretação proposta” (Heidegger, 2012c, p. 21, OHF).

mundo, junto ao mundo. O fracassar, nesse sentido, desloca-se do âmbito individual para o modo de ser da vida mesma. Aliás, a vida mesma, fática, é composta de muitos fracassos e que, numa dinâmica de ser, compõe a vida enquanto acontecimentos apropriadores (*Ereignis*)⁷³ e desapropriadores (*Enteignis*). Se “a eventualidade de fracasso é a possibilidade fundamental, inerente ao seu ser mais próprio [ao ser da vida fática]” (Heidegger, 2012c, p. 22, OHF), ou, como nos diz Friedrich Nietzsche, no aforismo 344 da *Gaia Ciência* (1882), “[...] a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento [...]” (Nietzsche, 2012, p. 209), então, seria ingênuo e, inclusive, errôneo não admitir a possibilidade de fracasso, de erro ou de equívoco como fenômenos próprios à vida mesma.

O professor de filosofia e escritor, Ernildo Stein, um dos principais tradutores e intérpretes das obras de Martin Heidegger, inicia o texto *Pensar e errar* (Stein, 2015, p. 7) com a seguinte epígrafe: “quem pensa profundamente, muito deve errar. (*Martin Heidegger*)”⁷⁴.

Todos os livros de Heidegger estão atravessados por um uso do *pensar* como pensamento, gratidão, memória, meditação, e não no sentido de verdade e falsidade. Assim, *pensar* não é saber, nem apenas conhecer (Stein, 2015, p. 28).

O “pensar” para Martin Heidegger, segundo Stein (2015), é retirado do âmbito da tradição e é acolhido em uma atitude fenomenológica-poética, isso porque “[...] o poetar pensante é na verdade a topologia do Ser”⁷⁵ (Heidegger, 1969, p. 47). Segundo Stein (2015, p. 28) o “*pensar* vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, um vagar, um ir e vir do ser ao ser-aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação”. Em *HE*, o filósofo irá dizer: (Heidegger, 1998, p. 55, HE), “traçaríamos uma imagem bem estranha dos pensadores se achássemos que eles pensam sem errar. Os pensadores essenciais são precisamente aqueles que pensam o verdadeiro, apesar dos vários erros que lhes ‘ocorrem’”. Já no texto *A questão da técnica* (1953), Martin Heidegger resgata uma parte do poema *Patmos* de Hölderlin⁷⁶, diz ele: “ora, onde mora o perigo é lá que

⁷³ Em referência à obra *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)* (1989), onde Martin Heidegger lança o seu pensamento em direção da constituição de um “outro início”, uma forma outra de compreender o termo *Ereignis* ao *Dasein*, em seu *seer* mais próprio, como acontecimento apropriador. No *Prólogo à edição portuguesa de Caminhos de floresta* (1950), Irene Borges-Duarte complementa que, “*Ereignis é, pois, o repentino dar-se ou apropriar-se do próprio e da apropriação recíproca do ser e do seu aí, no instante propício e próprio, na ocasião apropriada e singular desse acontecer em que o aí-ser acontece como tal. Traduzimos, portanto, Ereignis por ‘acontecimento de apropriação’ e Er-ignis, pela relação etimológica do prefixo er- com ur-, por ‘acontecimento originário de apropriação’*” (Borges-Duarte, 2012, p. XVII-XVIII, OA).

⁷⁴ Na obra *Da experiência do pensar* (1968), Martin Heidegger diz que: “quem pensa profundamente, deve profundamente errar” (Heidegger, 1969, p. 41). Uma observação para a nota de tradução: “atender à distinção: o errar e não o erro, i. e., *das Irren*, e não, *der Irrtum*, O segundo é a visão lógica da não conformidade do juízo com a realidade, e conseqüente falsidade do conhecimento. O primeiro significa, e aqui o seu sentido em Heidegger: ‘a componente essencial da abertura do *Dasein*’ [...]” (Heidegger, 1969, p. 54).

⁷⁵ *Topos* em grego pode ser traduzido como lugar. Topologia compreende, dessa forma, o estudo do lugar.

⁷⁶ Martin Heidegger se refere ao poeta e, também, filósofo: Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843).

também cresce o que salva” (Heidegger, 2012i, p. 37, QT). No perigo e no errar também conquistamos a possibilidade do aprender.

Ao aceitar que os fracassos fazem parte do trajeto de pesquisa, lançamo-nos frente à descoberta de possibilidades outras do pensar, não mais paralisados pelo temor⁷⁷, mas compelidos pelo que nos convoca ao campo da pesquisa. Aliás, para Heidegger (1969, p. 38), “quando mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade [amor, compaixão] do pensamento”.

Segundo as pesquisas de Moura (2022), que realiza aproximações entre os estudos de Martin Heidegger e a pesquisa educacional-fenomenológica ancorada na Filosofia da Educação, o caráter ontológico dos indicativos heideggerianos inaugura um outro pensar ao campo da pesquisa em educação e da formação humana. Diz ela, “[...] já de início, algo sobre a pesquisa educacional precisa ser mencionada porque repercute, justamente, a dificuldade em transcender o ôntico de todo o fenômeno educacional e que atrapalha o caminho de pesquisa” (Moura, 2022, p. 2). Moura (2022) está se referindo a um conhecido problema ainda não superado pelo campo da pesquisa em educação, isto é, “[...] ao ímpeto da racionalidade acadêmico-científica calcada na otimização da realidade. [...] que se espraia na forma de uma entificação generalizada no contemporâneo” (Moura, 2022, p. 2). Nesse tom, que denuncia o falatório⁷⁸, o esquecimento do ser⁷⁹ e a sobreposição da condição técnica⁸⁰ sobre o fazer da pesquisa em educação; é que seus estudos ecoam buscando resgatar um compromisso ontológico-filosófico.

Em Moura (2022), podemos inferir que há modos de pôr em questão o fenômeno, correspondentes a cada campo. O esforço de uma pesquisa inicia, a cada vez, nessa tarefa que repousa sobre o pôr. Tão logo um campo se faz campo de investigação, o pôr desencobre e encobre algo, numa dinâmica que não se encerra, num jogo que não finda. Aliás, a pesquisa fenomenológica atua exatamente aí, na recuperação do caráter de indeterminação de tudo o que se mostra. Haja vista que na fenomenologia o “aparecer é um *não mostrar-se* [...] é *anunciar-se* por algo que se mostra” (Heidegger, 2012a, p. 105-107, §7, item A, ST).

A fenomenologia-hermenêutica, nesse sentido, repousa sobre o campo educacional, questionando os sentidos e os por quês que se abrem no campo. Tratando-se de uma

⁷⁷ (Heidegger, 2012a, p. 399-405, §30, ST).

⁷⁸ (Heidegger, 2012a, p. 471-479, §35, ST).

⁷⁹ (Heidegger, 2012a, p. 33-99, §1 ao §6, ST).

⁸⁰ (Heidegger, 2012i, p. 11-38, QT).

investigação que busca auscultar⁸¹ os espaços e as espacialidades, ela se transforma em uma fenomenologia-hermenêutica educacional pela possibilidade de o próprio espaço dizer de si. Pela possibilidade do espaço enquanto espaço nos ensinar a que veio, a nós, ser-aí. Haja vista que “existindo, o *Dasein* é o seu ‘aí’, o que significa, assim: o mundo é ‘aí’; o seu *ser-‘aí’* [*Dasein*] é o ser-em” (Heidegger, 2012a, p. 407, §31, ST) e é nessa abertura que o ser-aí descerra mundo. Numa inversão possibilitada pela linguagem heideggeriana, o filosofar parte do espaço-mundo (dos espaços-mundos). São eles que nos ensinam. Isso porque “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele [...]” (Merleau-Ponty, 2018, p. 5).

Desconheço outra metodologia mais apropriada do que a fenomenológico-hermenêutica⁸² para tratar da problemática proposta. Com o mesmo grau de responsabilidade sobre o exercício da pergunta, com a mesma disposição e ritmo de passo. E, ao fazer tal afirmação, não ignoro outras possibilidades epistemológicas, apenas reconheço que há, nesta forma de filosofar, algo *sui generis*, isto é, sem semelhança com nenhuma outra.

Uma ressalva faço ao filósofo Friedrich Nietzsche que, em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, desenvolve uma metodologia (e um filosofar) que tem o martelo com um recurso de escuta, sobretudo, de uma escuta questionadora. Segundo ele: “fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos [...]” (Nietzsche, 2017, p. 7). A cada movimento do martelar nietzschiano, os ídolos, que também podem ser compreendidos como conceitos, modelos, valores etc. que reprimem a vida; tendem a se mostrar em sua “oco-sidade”, ou melhor, tendem a se mostrar em sua fragilidade, em seus vazios, bem como em sua capacidade de resistência.

Não distante, avisto em Martin Heidegger um impulso investigativo com a mesma disposição nietzschiana, levando em consideração que o martelo possibilite que algo venha a revelar algo de próprio. Por meio do movimento do martelo, poderíamos nos questionar sobre o que permanece íntegro e o que se despedaça em milhares de pedacinhos. Dito isso, reafirmo

⁸¹ Sobre o termo auscultar no sentido fenomenológico de ouvir: “ouvir não é apenas acolher a palavra. Ouvir é em primeiro lugar auscultar. Auscultar é interromper todas as outras apreensões. Auscultar é o completo estar sozinho com o que advém” (Heidegger, 2017, p. 21). Conferir sobre o termo também na conferência *Logos (Heráclito, fragmento 50)* (1951) (Heidegger, 2012g, p. 189-190, EC).

⁸² Não sem razão, é a partir da metodologia fenomenológica que teremos outros desdobramentos muito férteis aos inúmeros campos investigativos em educação, tais como: a cartografia, a/r/tografia, biografia, etnografia, autoetnografia etc. Todas essas podem ser consideradas como desdobramentos fenomenológicos e pós-fenomenológicos, uma vez que estes também buscam acompanhar e auscultar os fenômenos de maneira não invasiva. A cartografia, por exemplo, baseia-se nas formulações husserlianas de suspensão e redução fenomenológica (Kastrup, 2007, p. 17). Infelizmente, ou habita um desconhecimento das bases filosóficas fundamentais em muitos de tais desdobramentos; ou decide-se, muitas vezes, pela não referência e, ainda, pelo cometimento de certa injustiça e/ou desonestidade acadêmica.

a metodologia fenomenológica hermenêutica como pura possibilidade em si mesma, como abertura de “acontecência” (*Geschichtlich* - historicidade) (Santos, 2007) de ser e ainda, do dizer “correspondente” (Heidegger, 2018b, p. 32, QF) da vida mesma, fática, com todas as suas regiões, lugares, espaços e espacialidades. Como nos diz Moura (2022, p. 9),

Heidegger arremessa o filosofar para fora da história da filosofia, sem esquecer do adensamento que ela pode produzir enquanto repertório de conhecimento [...]. Se ser é ser-no-mundo, desde sempre se encontra atingido pelas modulações deste mundo que lhe impregna e marca (Moura, 2022, p. 910).

Para dar o tom de encerramento a este espaço introdutório, reconheço que em tal metodologia há limites que ainda desconheço, fragilidades que só se mostrarão no caminho e que não os esgotarei neste capítulo e muito menos com esta tese. Pois, segundo Moura (2022, p. 10), “a perspectiva da não certeza, se torna determinante neste horizonte e repercute sobremaneira na pesquisa educacional-fenomenológica”. Aliás, os sentidos que podem ser auscultados por meio de uma fenomenologia do espaço em direção a um filosofar a espacialidade, que tem como fundamento a fenomenologia hermenêutica heideggeriana, assim os serão tratados, isto é, como retomada, abertura, destruição e novamente retomada.

Talvez ainda permaneça a questão: por que Martin Heidegger? A minha resposta não se distancia de uma necessidade sobre a disposição filosófica-hermenêutica-ôntica-ontológica aberta pelo filósofo. Haja vista que, ao relacionar tais obras às questões do espaço e da espacialidade, sob os indicativos da Arte, da Filosofia da Educação e da Formação Humana, persigo uma disposição que suspende as compreensões tradicionais de espaço e, por conseguinte, põe-se a caminho da construção de uma disposição de esvaziamento e reinvenção de sentido enquanto sentido – uma fenomenologia do espaço, que nos prepare para o que os espaços e as espacialidades podem nos proporcionar – um filosofar a espacialidade por vezes esquecido ou nunca descerrado no campo do possível. Se a ordem do dia é ratificar a compreensão do mundo, dentro de um “[...] movimento de *objetivação e objetividade*” (Critelli, 2006, p. 115) ou ratificar “[...] a validade de ser do mundo objectivo em geral como também as ciências mundanas, mesmo como factos do mundo” (Husserl, 2024, p. 33), se estamos vivenciando uma era centralizada na razão técnica, no sentido da utilidade e produtividade refêns de um demandar mercadológico; então um filosofar a espacialidade, aqui proposto como uma tarefa inalienável à formação humana, “pode” significar uma ação radicalmente subversiva, rebelde e revolucionária.

Segundo Critelli (2006, p. 115-116), “tudo o que se mostra jamais se mostra de forma estável, totalmente tangível e imutável. Tudo o que se mostra está sob a contingência efetiva

do encobrimento”. Logo, a compreensão objetiva do mundo, articulada à essência da técnica, mostrar-se-á combativa a toda e qualquer tarefa formativa que se mostre por meio de um filosofar, uma vez que este abre a possibilidade de alguns “ins”, tal como dito pela autora, a saber: do instável, do impossível, do incontrolável, do incontornável, do incompleto, do intangível, do inefável etc. Isso porque a tarefa de um filosofar, principalmente quando voltado à formação humana, permite que a espacialidade do que está oculto se dê (aconteça, seja).

O filosofar (bem como o criar, o ensaiar, o poetar, o experienciar) só pode se mostrar transgressor (e, então, radicalmente subversivo, rebelde e revolucionário) quando (des)arruma ou (des)afina as espacialidades pré-estabelecidas (normalizadas, normativas, pré-determinadas). No entanto, uma filosofia pela filosofia sem mais, sem análise, sem demora, sem responsabilidade, pode, igualmente, mostrar-se como um fazer ainda mais conservador do que está (im)posto, ou ainda, como uma manobra estabilizadora, homogeneizadora, fragmentadora e ainda mais ratificadora do movimento de objetivação e de objetividade, na qual se baseia Dulce Mara Critelli. Em tal filosofia não há abertura para o ser. É por isso que o filosofar, proposto por esta investigação em Martin Heidegger, tem como objetivo se destinar a um fazer educativo ou formativo humano em prol de uma pluralidade (de coexistência, de ser-com) que potencialize a singularidade da existência ou do existir (de ser, sendo).

Para finalizar, cabe dizer que o filósofo da Floresta Negra tem muito a contribuir, principalmente, sobre a árdua tarefa de habitar, além do-mundo, o universo misterioso dos(as) vários(as) autores(as), pensadores(as), filósofos(as) junto às suas produções, seus pensamentos, suas materialidades, seus hiatos ou seus silêncios, fazendo com que a linguagem se mostre novamente na diferença sobre o mesmo. Dito isso, Martin Heidegger se coloca em interlocução direta com educadores(as), no despertar de um filosofar. Frente a isso, o que mais importa a esta investigação é o fato de que Martin Heidegger faz pensar e deixa falar o mundo.

3 ESPAÇOS E ESPACIALIDADES

Eis o que parece decisivo: o gesto dançado abre no espaço a dimensão do infinito. [...] Contrariamente ao ator de teatro cujos gestos e palavras reconstroem o espaço e o mundo, **o bailarino esburaca o espaço comum abrindo-o até ao infinito**. Um infinito não significado, mas real, porque pertence ao movimento dançado.

(Gil, 2013, p. 12, Prólogo, negritos nossos).

Sabe-se que o bailarino evolui num espaço próprio, diferente do espaço objetivo. Não se desloca *no* espaço, segrega, **cria o espaço com o seu movimento**.

(Gil, 2013, p. 45, negritos nossos).



Neste capítulo, busco analisar alguns parágrafos da obra *ST* que se detém pormenorizadamente ao espaço e a espacialidade, a saber, os parágrafos: 22, 23 e 24. No entanto, anuncio que tais parágrafos apenas condensam alguns pontos, faz-se necessário ir além deles. Neste capítulo, bem como nos 2 subcapítulos subsequentes serão articulados elementos estruturais da analítica fundamental heideggeriana, tais como: tonalidade afetiva, arrumação ou afinação, espaço, espacialidade, ser-em, ser-com, ser-junto-a e mundo. Dito isso, outros textos heideggerianos posteriores à virada, bem como outros(as) autores(as), filósofos(as), obras de arte e artistas, são convidados a compor as linhas que seguem.

Começo pela espacialidade de Joaquin Phoenix, interpretando Arthur Fleck, na peculiar cena do banheiro do metrô, na obra de arte cinematográfica *Coringa* (Coringa, 2019) de Todd Phillips. Uma vez que “a emblemática cena de Coringa em que Joaquin Phoenix dança no banheiro originalmente não estava no filme” (Phillips *apud* Canhisares, 2019, n.p).

Um banheiro decadente com uma luz fluorescente piscando, uma música prolongada e alguns movimentos lentos e deliberados. Esses ingredientes sobressalentes são usados para criar esse momento pessimista, mas memorável, de “Joker”⁸³ (The New York Times, 2019, n.p).

Arthur Fleck, personagem principal no filme *Coringa* (2019), foi inspirado no romance de Victor Hugo (1802-1885), intitulado: *O homem que ri* (1869). Segundo Verónica Galíndez, que apresenta o livro pela editora *Amarilyls*, a obra “*O homem que ri* apresenta-nos outro personagem marcante de Victor Hugo: Gwynplaine, o homem cujo o rosto carrega ao mesmo tempo as dimensões trágica e cômica da existência” (Hugo, 2017, n.p, apresentação). E ainda, segundo ela: “trata-se de um personagem que habita o imaginário literário, mas que também está presente no cinema, em personagens como Coringa, antagonista de Batman [...]” (Hugo, 2017, n.p, apresentação).

Cabe elucidar que o presente trabalho não tem como finalidade explicar a obra do diretor cinematográfico Todd Phillips, fazendo correlações psicologistas, atribuindo algum tipo de juízo de valor sobre esta obra de arte cinematográfica. Não é disso que se trata e isso nem mesmo corresponde a uma atitude fenomenológica. Logo, não se trata de imprimir à cena, nem ao personagem qualidades como bom ou mal. O que desejo é permitir que a cena ressoe ao

⁸³ Tradução livre do trecho: “*a run-down bathroom with a flickering fluorescent light, a swooning piece of music and some slow, deliberate moves. Those spare ingredients go into crafting this downbeat but memorable moment from ‘Joker’*” (The New York Times, 2019, n.p).

campo de investigação, bem como ao contexto imediatamente proximal (ou espaço-temporal) do personagem, a fim de que possamos pensar o espaço, bem como a espacialidade apresentada no abrir do espaço permitido pelo acontecer da cena por Joaquin Phoenix, como Arthur Fleck.

Na cena em questão, Arthur Fleck não se movimentou apenas, ele dançou. O que isso nos diz? Segundo o diretor Todd Phillips, em entrevista à rede jornalística *The New York Times* (Phillips, 2019), o personagem Arthur Fleck deveria entrar no banheiro, esconder a sua arma, lavar a maquiagem, olhar-se no espelho e pronunciar um monólogo queixoso sobre o que acabara de fazer no metrô.

Portanto, essa cena é interessante porque ocorre logo após um evento cataclísmico que mudou a vida de Arthur, e ele encontrou esse pequeno banheiro de parque decadente para entrar, organizar seus pensamentos e se recompor. O que é interessante sobre essa cena para mim é que ela é totalmente diferente do que havíamos escrito. No roteiro, Arthur deveria entrar no banheiro, esconder sua arma, lavar a maquiagem e se olhar no espelho [e questionar-se:] como o que eu fiz. E quando chegamos ao set no dia, Joaquin e eu meio que ficamos parados, tipo: isso realmente não parece muito Arthur. “Por que Arthur se importaria em esconder sua arma?” E nós realmente pensamos em um milhão de maneiras de fazer algo diferente. Cerca de uma hora depois, eu disse: “ei, você sabe, eu tenho essa música da Hildur”. Hildur Gudnadottir é nossa compositora, e me mandava músicas o tempo todo enquanto estávamos filmando. Eu só queria tocar essa música para Joaquin. E Joaquin começou a dançar conforme a música, éramos só eu e ele sozinhos no banheiro. Havia 250 pessoas na equipe esperando do lado de fora. E ele simplesmente começa a fazer essa dança, nós dois olhamos um para o outro e dissemos: “ok, essa é a cena”. Fez sentido para nós porque quando nos encontramos pela primeira vez com Joaquin e começamos a falar sobre “Coringa”, falei com ele que **Arthur é uma daquelas pessoas que tem música dentro dele**. Então a música e a dança se tornaram um tema do filme. **E esta é a segunda vez que o vemos dançando e é um pouco do Coringa saindo, um pouco mais do que na cena anterior e um pouco menos do que na próxima vez que o veremos dançar**⁸⁴ (Phillips, 2019, áudio).

Segundo José Gil, autor da obra *Movimento total*, há uma primeira diferenciação que podemos nos valer de imediato: o movimento comum não é o mesmo que o movimento dançado, haja vista que “no gesto comum, o braço entra em movimento no espaço porque a

⁸⁴ Tradução livre do trecho: “so this scene is interesting because it’s right after a life-changing cataclysmic event in Arthur’s life, and he’s found this little kind of rundown park bathroom to go in and collect his thoughts and get himself together. What’s interesting about this scene to me is it’s entirely diferente than what we had scripted. In the script, Arthur was to come into the bathroom, hide his gun, Wash off his make-up, and staring at himself in the mirror like what have I done. And When we got to the set on the day, Joaquin and I just sort of stood Around like, this doesn’t really seem very Arthur. Why would Arthur care to hide his gun? And we really kind of tossed Around a million ways to just do something different. And it was about na hour into it and I said, hey, you know, I got this piece of music Hildur. Hildur Gudnadottir is our composer, and she’d benn sending me music throughout, while we were shooting. And I just wanted to play Joaquin this piece of music. And Joaquin just started to dance to the music, and it was just me and him alone in the bathroom. There’s 250 people on the crew waitin outside. And he just starts doing this dance, and we both kind os looks at each other and said, o.k., that’s the scene. It made sense to us because When I first met with Joaquin and we first started talking about ‘Joker’, I talked to him that Arthur is one of those people that has music in him. So music and dance became a theme in the film. And this is the second time we see him dancing, and it’s a little bit of Joker coming out, a little bit more than the scene before and a little bit less than the next time we see him dance” (Phillips, 2019, áudio, transcrição da entrevista concedida ao *The New York Times*).

ação impõe do exterior uma deslocação ao corpo; pelo contrário, no gesto dançado, o movimento, vindo do interior, leva consigo o braço” (Gil, 2013, p. 12). Na leitura de Byung-Chul Han, quando este diz sobre o coração de Martin Heidegger, faz-se possível compreender o gesto dançado de Joaquin Phoenix como um gesto proveniente do coração, isso sem esquecer que “o coração de Heidegger é o órgão do pensamento enamorado pela nudez do aí, pela repetição do ser, um amante, um ruminante do ser” (Han, 2023, p. 37). Pois, segundo ele:

Para Heidegger, a tonalidade afetiva fundamental, cujo órgão receptor é o coração, é um fenômeno de totalidade, um hiperfenômeno ou fenômeno originário que faz com que o ente *se manifeste* em geral. A fenomenologia da tonalidade afetiva fundamental seria a hiperfenomenologia do *in-aparente*, que dá de antemão a cada fenômeno que se manifesta a sua fenomenalidade (Han, 2023, p. 38).

Arthur Fleck, na interpretação de Joaquin Phoenix, abriu espaço e irrompeu a existência do personagem. Talvez tenha sido Joaquin Phoenix que possibilitou uma livre doação de espaço ao corporar Arthur Fleck. Poderia dizer que o banheiro foi aberto como refúgio, lugar de acolhimento, proteção e, ao mesmo, tempo, lugar de nascimento, floração, germinação. No entanto, cabe apenas dizer que não era mais banheiro o que se mostrava em tal acontecimento, ou, não era somente banheiro. No espaçar de Joaquin Phoenix, Arthur Fleck libera o espaço banheiro de sua rede referencial mais imediata. Pois, “trata-se de abrir o espaço cênico para que todas as espécies de *acontecimentos* aí possam ter lugar [...]” (Gil, 2013, p. 32).

Analisemos a cena do banheiro sob indicativos heideggerianos. Para Heidegger (2012a, p. 323, §24, ST), “[...] nem a região previamente descoberta, nem em geral a respectiva espacialidade estão expressamente diante dos olhos. A espacialidade está em si na não-surpresa do utilizável, em cuja ocupação ao ver-ao-redor é absorvido”. Aqui, Martin Heidegger fala do trato des-afastante do ser-aí junto aos entes no-mundo, ou seja, a espacialidade concernida no trato mais imediato do ser-aí com as coisas e os entes no-mundo, por familiaridade e estranhamento, por absorção na fala do mundo. Mas, sobretudo, o filósofo está se referindo ao trato no-mundo com os utensílios, dentro de uma rede utensiliar, específica a cada região descoberta. Se levarmos em consideração o solo fenomênico do personagem, a cena também trata de uma ocupação, no entanto, tal ocupação está sob a modulação do “cuidado” (*Sorge*) (Heidegger, 2012a, §41, p. 535-549, ST), a de Arthur Fleck consigo mesmo, ou ainda, na experimentação de um novo Arthur.

É possível correlacionar o cuidado heideggeriano ao trato de Arthur Fleck consigo mesmo, não só após o que lhe acontece no vagão do metrô, a saber, matar pessoas pela primeira vez em sua vida, mas a toda a sua existência tal como é recortada na obra. Mas, tendo em vista

que tal correlacionar é sempre um aproximar cauteloso, coloco-me no esteio da interpretação de Irene Borges-Duarte. Segundo ela, o cuidado é:

[...] **como ser do *Dasein* [ser-aí]**, enquanto este é simultaneamente âmbito de *abertura* ontológica (ou «aí» do ser), exercício *de ser* (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e *vínculo* estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade). Nunca é, em Heidegger, um eu, indivíduo ou pessoa, que cuida de si, mas apenas um *Selbst*, alguém que se sabe e se sente o Mesmo — o que implica a experiência, consciente ou tácita, da diferença entre si e um/os Outro(s) — no seu ser e estar com outrem no mundo, em que reside, à beira de tudo quanto aí lhe vem ao encontro e de que cuida... ou descuida, ao fazer pela própria vida (Borges-Duarte, 2021, p. 25, negritos nossos).

Valho-me de bom grado desta obra de arte cinematográfica, principalmente pelo que ela apresenta como desenvolvimento de personagem, pois “nenhum gesto é inocente, nenhuma dança é só estética. [...] Cada projeto estético, por sua vez, não é independente do mundo que o cerca” (Lima, 2013, p. 10). Por sua vez, Arthur Fleck se mostra afinado à musicalidade do espaço imediatamente aberto no banheiro do metrô, nos tons musicais, bem como nas tonalidades de cores que espaçaram no acontecer da cena.

Em Martin Heidegger, é possível compreender que o mundo se faz mundo em tons, ou, por meio de tonalidades afetivas com gradações impossíveis de qualificar com precisão, pois “[...] não há apenas uma única, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais” (Heidegger, 2015b, §16, p. 77, CFM). Não distante, com Arthur Fleck, é possível projetar um ser-aí sob o mote de uma tonalidade afetiva⁸⁵ fundamental, talvez da angústia⁸⁶ que suspende as relações prévias com os espaços pré-determinados, uma vez que “o ‘aí’ é aberto ou fechado cada vez, cooriginariamente, por estado-de-ânimo [*Stimmung*, tonalidade afetiva]” (Heidegger, 2012a, p. 923, §68, item b, ST). Ou, como diz Byung-Chul Han, “a *exterioridade* da tonalidade afetiva (fundamental) retira o coração do sujeito e o incorpora no mundo. Esta operação inusitada do coração, a circuncisão do coração⁸⁷, deve iniciá-lo na *lei* do ser” (Han, 2023, p.

⁸⁵ Heidegger, 2015b, §16, p.77-86 e §17, p. 86-90, CFM.

⁸⁶ A angústia é considerada por Martin Heidegger como a principal tonalidade afetiva fundamental (Heidegger, 2012a, §40, p. 515-533, ST). Em *Que é metafísica?* (1929), o filósofo dirá que “na angústia – dizemos nós – ‘a gente sente-se estranho’. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada. [...] A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’” (Heidegger, 1996b, p. 56-57, MC).

⁸⁷ A circuncisão do coração, expressa pelo intérprete e comentador heideggeriano, Byung-Chul Han, significa uma desobstrução do que impede o ser-aí de sentir, de se emocionar, de ver, de ouvir, e ainda, de se espantar. Diz ele, “o coração fica nu com a circuncisão do prepúcio. Esta nudez, que torna o coração *vulnerável*, faz o pensamento lembrar-se de sua *finitude*” (Han, 2023, p. 10). Ou ainda, “a circuncisão do coração metafísico remove do coração seu prepúcio ensurdecedor-cegante, ou o curte convertendo-o em tímpano hétero-auditivo” (Han, 2023, p. 10).

40). Cabe ainda dizer que na tonalidade afetiva da angústia, opera algo como uma indeterminidade de ser, própria ao ser-aí. Por isso,

É importante observar que a indeterminidade aqui como o ‘diante de quê’ da angústia, não é pensada por Heidegger através de categorias advindas da relação sujeito e objeto. Para este, o “diante de quê” da angústia se manifesta no *Dasein* como um fenômeno originariamente indeterminado, **não pelo fato de o objeto ser indeterminado, mas porque a angústia abre a possibilidade de um genuíno momento de indeterminidade de toda a estrutura que se fundamenta a partir da relação sujeito e objeto** (Mannes, 2023, p. 75, negritos nossos).

Em consonância, algo que precisa ser dito está no fato de que, para Martin Heidegger, o ser-aí não tem controle sobre as tonalidades afetivas que experiencia e que lhe acontecem. Isso aponta para o vigor de uma indeterminidade, tal como elaborado por Mannes (2023). Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929/1930), Martin Heidegger enuncia que a “tonalidade afetiva – não é justamente isto o que menos se deixa inventar, mas que sempre se abate sobre alguém” (Heidegger, 2015b, §16, p.78, CFM), ou ainda, “[...] não a alcançamos através de um impulso artificial e arbitrário. **Ela já precisa estar aí**” (Heidegger, 2015b, §16, p. 78, CFM, negritos nossos).

Nesse sentido, “é possível que **não pertença à constatação** de uma tonalidade afetiva apenas o fato de se possuí-la, mas também o fato de se estar correspondentemente afinado a ela” (Heidegger, 2015b, §16, p. 78, CFM, negritos nossos), ou seja, não cabe em seu âmbito, constatar-la objetivamente, muito menos possuí-la ou controlá-la, mas apenas estar em conformidade com ela, responder a ela – pré-compreensivamente. Diz o filósofo: “já percebemos que a assim chamada constatação objetiva de uma tonalidade afetiva é um empreendimento duvidoso, mesmo impossível” (Heidegger, 2015b, §16, p. 78, CFM). Ou ainda, que “**a tonalidade afetiva não é um ente**, que advém na alma como uma vivência, mas [é] o **como** de nosso ser-aí-comum” (Heidegger, 2015b, §17, p. 87, CFM, negritos nossos). Para o filósofo, assim que empreendemos um movimento de conceituação da tonalidade afetiva, ou seja, de reflexão ou de apreensão de seu modo de ser, ela se desintegra. A partir daqui, é possível compreender como Joaquin Phoenix se deixou despertar e que, em tal despertar, ele dançou.

As tonalidades afetivas, nesse sentido, estão sob a ordem do encontrar-se (*Befindlichkeit*), tal como apresentado em *ST*, uma vez que:

O entender [compreender] nunca flutua no ar, mas é sempre encontrável. O “aí” é aberto ou fechado cada vez, cooriginariamente, por estado-de-ânimo [*Stimmung*, tonalidade afetiva]. O ser-do-estado-de-ânimo [o ser da tonalidade afetiva] leva o *Dasein* ante sua dejeção [*Geworfenheit*, condição de estar lançado no-mundo], mas de tal maneira que esta não é precisamente reconhecida como tal, mas é muito mais originariamente aberta no “como a-gente está”. O ser-dejectado [ser-lançado] significa existencialmente [existencialmente]: **encontrar-se assim ou assim**. O

encontrar-se funda-se, por conseguinte, na dejectão [no estar lançado]. O estado-de-ânimo [a tonalidade afetiva] representa o modo como sou cada vez primariamente o ente dejectado [o ente lançado no-mundo] (Heidegger, 2012a, p. 923-925, §68, item b, ST, negritos nossos).

No entanto, a tonalidade afetiva despertada pelo artista também possui o caráter de encontro com a linguagem em Martin Heidegger. Na conferência: *A essência da linguagem*, que compõe outras duas conferências e que estão dispostas na obra: *A caminho da linguagem* (1959), o filósofo dirá que:

Elas [as 3 conferências] pretendem nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. **Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma.** “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula (Heidegger, 2003, p. 121, CL, negritos nossos).

O mesmo pode ser dito em relação às tonalidades afetivas nas quais o ser-aí já sempre experiencia no encontro com o fenômeno do espaço, ou, na relação do espaçar fenomênico. Se, como diz Heidegger (2012a, p. 323-325, §24, ST), “com o ser-no-mundo o espaço é de pronto descoberto em sua espacialidade” ou ainda, que “[...] o *Dasein*, é espacial em um sentido originário” (Heidegger, 2012a, p. 325, §24, ST), então, “o espaço em si mesmo permanece ao contrário encoberto de imediato quanto às possibilidades puras da mera espacialidade de algo que ele contém” (Heidegger, 2012a, p. 327, § 24, ST). Tudo isso serve para dizer que o espaço só pode ser concebido junto ao fenômeno do mundo – no jogo, na relação, no trato, na experiência do ser-aí no/com/junto ao espaço.

Voltemos ao parágrafo 9, pois “o ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez meu” (Heidegger, 2012a, p. 141, §9 ST). No caso do personagem, o espaço se descerrou junto ao fenômeno do mundo de Arthur, mundo que compartilhamos. Em tal espaço aberto pelo descerramento de mundo, Arthur dançou porque estava reescrevendo os endereços de cada movimento seu, (re)localizando corporalmente o jogo do seu ser-“aí”.

No fenômeno do espaço não podem ser encontradas nem a única determinidade ontológica do ser do ente do-interior-do-mundo, nem também a determinidade que é primária em relação às outras. Menos ainda o espaço constitui o fenômeno do mundo. **O espaço só pode ser concebido em referência ao fenômeno do mundo.** O espaço também não se torna acessível unicamente pela desmundificação do mundo-ambiente, a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento de mundo e isto de modo que o espaço *coconstitua*, no entanto, o mundo, **em correspondência com a essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo** (Heidegger, 2012a, p. 329, §24, ST, negritos nossos).

Para Gil (2013, p. 45), ao referir-se ao corporar, diz ele:

Embora invisíveis, o espaço, o ar adquirem texturas diversas. Tornam-se densos ou tênues, tonificantes ou irrespiráveis. Como se recobrissem as coisas com um invólucro semelhante à pele: o espaço do corpo é a pele que se prolonga no espaço, a pele tornada espaço. Daí a extrema proximidade das coisas e do corpo (Gil, 2013, p. 45, **negritos nossos**).

Vamos até *Seminários de Zollikon* (1959/1969):

O Dasein do ser humano é em si espacial no sentido do arranjo espacial do espaço e da espacialização do Dasein em sua corporeidade. O Dasein não é espacial, porque é corporal, mas a corporeidade só é possível, porque o Dasein é espacial no sentido de ser levando a termo o arranjo espacial (Heidegger, 2021, p. 755, 11 maio 1965, ZS, **negritos nossos**).

Arthur Fleck, como diria Gil (2013, p. 45), “[...] prolonga os limites do corpo próprio para além dos seus contornos visíveis [...]” e, no movimentar dançante, arruma o espaço a seu modo porque está em correspondência com o espaço, ou melhor, porque está correspondendo as tonalidades afetivas abertas co-originalmente no espaço do banheiro, levando em consideração a temporalidade de um prévio acontecer no vagão do metrô e um porvindouro ser-Arthur que se projeta à frente. Isto é, Arthur Fleck se afina junto ao que se mostra, ao que espacia. Na ocupação de si, como cuidado de si, Arthur Fleck instala um outro espaço-lugar, um lugar-próprio que se mostra em um plano de contingência, sempre a cada vez. Não distante, Arthur Fleck também se instala como um outro. Pois, “a ocupação do *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo, descobre previamente as regiões junto às quais ele tem cada vez um decisivo conjuntar-se” (Heidegger, 2012a, p. 305, §22, ST).

Mas estamos no âmbito da arte da interpretação cinematográfica, do teatro e, como foi dito por Martin Heidegger, “[...] não alcançamos [a tonalidade afetiva] através de um impulso artificial e arbitrário. Ela já precisa estar aí” (Heidegger, 2015b, §16, p. 78, CFM). Ou ainda, “[...] não falamos absolutamente de ‘constatação’ de uma tonalidade afetiva fundamental, mas sim de seu *despertar*. Despertar é um fazer-com-que-acorde, um *deixar* o que dorme *vir a despertar*” (Heidegger, 2015b, §16, p. 79, CFM).

Frente a isso, podemos compreender que o artista Joaquin Phoenix deixou vir a despertar algo latente no espaçar do banheiro. Pois, como nos diz Martin Heidegger, “‘o que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí” (Heidegger, 2015b, §16, p. 79, CFM). Pois, “[...] *deixar* o que dorme *vir a despertar*” (Heidegger, 2015b, §16, p. 79, CFM) diz imediatamente de uma resposta a um pedido de com-junto-a-ação (conjugação), um pedido que emerge dos espaços-lugares, de início e na maioria das vezes, na relação do ser com o aí. No caso do banheiro do metrô, Joaquin Phoenix deixou despertar o que não-estava no espaço-lugar do banheiro pré-determinado e familiar, como uma resposta ao que se mostra e

não se mostra junto ao situado contexto utensiliário do espaço banheiro. Isso porque o personagem está fluindo no curso dos acontecimentos para além do espaço-lugar. Dito isso, podemos compreender que “uma tonalidade afetiva deve ser despertada. No entanto, isto significa: ela está aí e não está aí, então ela mesma tem algo em comum com a essência mais intrínseca ao ser do homem: com o seu ser-aí. *A tonalidade afetiva pertence ao ser do homem*” (Heidegger, 2015b, §16, p. 83, CFM). Não é de se estranhar que havia um texto produzido para um monólogo, uma vez que a tonalidade afetiva ainda não estava desperta. No entanto, a partir do momento que Joaquin Phoenix se põe corporalmente em cena, o corpo diz algo porque responde, em tal dizer habita um modo de espacialidade.

Essa tese mesma se conjunta aos estudos e ao pensamento de Martin Heidegger, sobretudo, à forma como o filósofo construiu as suas argumentações e como eu, enquanto pesquisadora, respondo a isso. Não distante, sou atravessada por tais achados porque deixo ser, no intuito de um vir a despertar, os inúmeros autores(as), filósofos(as), obras e artistas. Ao desfastá-los(as) no campo de investigação, abro o próprio campo, instalo lugares, sinalizo um horizonte de movimentação e desenrolo argumentos porque já sou junto a eles(as), no-mundo, como cuidado – porque me direciono a eles, des-afasto-me e me afasto sem me dar conta. Isso tudo é possível porque o ser-aí “[...] *é essencialmente desfastamento, isto é, espacial*” (Heidegger, 2012a, p. 315, §23, ST), e ainda, porque “o *Dasein* só pode *ser* espacial como preocupação [cuidado, *Sorge*], no sentido do existir factualmente cadente [em queda no fluxo/cadência do-mundo, *verfallenden*]” (Heidegger, 2012a, p. 997, §70, ST).

Cabe dizer que o desfastamento não tem o caráter do “estar metricamente próximo ou distante” de algo ao ser-aí, ou ainda, de estar encostado ou ao lado de... Mesmo que isso possa também ocorrer, não se trata necessariamente de uma disposição ôptica. Podemos, então, exprimir que o ser-aí “[...] mesmo numa primeira aproximação, [...] nunca é e está simplesmente [dado] no espaço. [...] [Ele] **toma** – em sentido literal – espaço. [...] Existindo, [ele] já sempre **arrumou para si um espaço**” (Heidegger, 2015a, p. 457, §70, ST, negritos nossos).

Arrumar o espaço “[...] é pôr-em-liberdade o utilizável em relação a sua espacialidade” (Heidegger, 2012a, p. 323, §24, ST). É se rearticular e se reorganizar “junto a” de acordo com o que se mostra a cada vez. **Arrumar o espaço é afinação** (Heidegger, 2015b, §16 e §17, CFM). Na obra *O coração de Heidegger: sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger*, Byung-Chul Han não vai dizer de uma arrumação como afinação, mas de uma ensambladura, diz ele:

A tonalidade no sentido *mais amplo* denota assim a ensambladura das notas em uma estrutura sonora que pode ser organizada tanto “tonalmente” quanto “atonalemente”.

Em Heidegger, *ser ensamblado* torna-se sinônimo de estar *sintonizado, afinado*. Ele não possui a violência que a tonalidade necessitaria para reprimir o diferente ou o particular. O um-com-o-outro ensamblado, harmônico é a vitalidade do mortal. Um cardiograma sem qualquer articulação, sem qualquer afinação, é o de um *coração doente*. Somente o *coração infinito*, que não seria um *coração*, é resistente à visitação musical do *outro* ou do *exterior*. Mas esta resistência seria sempre um engano cardiográfico. A circuncisão do coração, que lhe devolve a finitude, o expõe a um ritmo *determinado, sintonizado*. O nascimento do coração mortal é do ritmo. Este *junta* as notas ao seu redor. Ele é uma espécie de *junção* (Han, 2023, p. 16-17).

Para Martin Heidegger a afinação se dará por des-afastamento e direcionamento. Como referido na introdução desta tese, o “desafastar significa fazer desaparecer o longe [*Ferne*, o afastado], isto é, a lonjura de algo, significando, portanto, aproximação [ou proximidade]” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST).

No entanto, não se trata de um des-afastar de coisas, de fazer desaparecer a lonjura que há entre um ser-aí e um utensílio, haja vista que “o des-afastar descobre a lonjura” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST). Tal des-afastar do ser-aí deve ser concebido em termos existenciais. Pois, “só na medida em que o ente se descobre para o *Dasein* em geral, em sua lonjura, é que ‘afastamentos’ e distâncias se tornam acessíveis entre um e outro ente no interior-do-mundo” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST).

Ainda nos falta compreender como o direcionamento compõe a espacialidade ao ser-aí. Para Martin Heidegger, “todo ficar-perto já tem de antemão um direcionamento numa região a partir da qual o des-afastado se aproxima para poder ser encontrado quanto a seu lugar-próprio. O ocupar-se do ver-ao-redor é um des-afastar direcionado” (Heidegger, 2012a, p. 315-317, §23, ST). Dito isso, voltemos ao parágrafo 13, em *ST*:

No dirigir-se para... e no apreender, o *Dasein* não sai de sua esfera interna, na qual estaria inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser primário, **ele já está sempre “fora”**, junto a um ente que vem-de[ao]-encontro no mundo já cada vez descoberto (Heidegger, 2012a, p. 193, §13, ST, negritos nossos).

Já em *CFM*, diz ele:

Vemos que este *poder-estar-fora* pertence, por fim, ao modo como o homem acima de tudo é. Mas **ele só pode estar fora deste modo se o seu ser possuir o caráter do ser-aí**. [...] *O ser-fora é mesmo um modo de seu ser*. Estar-fora não significa, absolutamente, não ser. Ao contrário, ele é muito mais um *jeito* do ser-aí. A pedra justamente *não* está aí em seu ser-fora. O homem, porém, **precisa estar-aí para poder estar-fora**; e só na medida em que ele está aí ele tem realmente a possibilidade do fora (Heidegger, 2015b, p. 83, §16, CFM, negritos nossos).

Imediatamente, faz-se necessário um contorno, a saber, que o ser-aí não tem um direcionamento prévio, ou, não tem o que podemos chamar de naturalidade. Logo, o ser-aí se deixa absorver pelo mundo em seu *logos*, sua fala própria, seu discurso (*Rede*). Ao se deixar absorver, o ser-aí perde-se de si no dito (*legein*) do mundo. No entanto, é somente no perder-se

de si pelo dito do mundo, no impróprio, que o ser-aí pode então encontrar o seu próprio a cada vez, como uma onda bem-vinda advinda do impróprio que é o mundo: vasto, múltiplo, mutante e “atemático” (Heidegger, 2012a, p. 231, §16, ST). Por isso, não sabemos bem se é o ser-aí que arruma o espaço, ou, se o espaço já antes arrumou a percepção que o ser-aí de pronto recebe (ausculta) e responde. Ou seja, há algo de encoberto no relacional aí-espaço-mundo e que, até o momento, mostra-se apenas em uma única face, ou seja, a espacialidade como sendo algo referente ao espaçar do ser-aí em um espaço-lugar qualquer.

Dito isso, uma pergunta se levanta com a finalidade de amarração, a saber: quando dizemos da espacialidade, referimo-nos apenas a um espaçar, ou seja, espaçar enquanto movimento de presença no espaço? Isto é, ao espaçar enquanto afinação do ser-aí frente às tonalidades afetivas despertas? A caminhada desta investigação até aqui, culminou em dizer que a espacialidade é um modo do espaço dizer de si. No entanto, prontamente uma outra pergunta se erige: há uma outra forma de interpretar e compreender o que é isso – espacialidade? Desconfio, com ares de contentamento, que novas questões sobre a espacialidade, bem como sobre o espaço, estão se mostrando e se desdobrando em meu horizonte investigativo.

3.1 ESPAÇO ENQUANTO ESPAÇO

Não estaria eu buscando dizer sobre o espaço em si, quando busco investigar nesta tese um dizer do espaço enquanto espaço, tal qual a coisa em si (*noúmeno*) kantiana? Pois, segundo Martin Heidegger, “[...] Kant fala, por exemplo, «de coisa em si» e distinguindo-a, de facto, da «coisa para nós», quer dizer, de fenómeno. Uma coisa em si é aquela que *não* é acessível para nós homens, através da experiência, tal como uma pedra, uma planta ou um animal” (Heidegger, 2018c, p. 16, §2, QC). Diretamente, em Immanuel Kant, temos que:

Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma **advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si**, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, **cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio**; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência (Kant, 2001, §3, A30, negritos nossos).

Martin Heidegger, em *Die Frage nach dem Ding (A pergunta sobre a coisa)* ou o título oficialmente atribuído à obra no Brasil, *Que é uma coisa?* (1935/1936), busca investigar o que o próprio título nos indica, isto é, o *Que é uma coisa?*, tendo como pano de fundo a obra *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant, publicada em 1781. É a partir da compreensão kantiana que

Martin Heidegger vai dizer que “torna-se evidente que, com a nossa questão [que é uma coisa?], **chegamos sempre demasiado tarde [...]**” (Heidegger, 2018c, p. 19, §3, QC, negritos nossos). De acordo com o filósofo, parece que tudo o que era possível dizer, já foi dito sobre a coisa. Mas, não apesar disso, mas é por isso que algo mais sobre a coisa pode ser dito, isto é, são as condições de investigação sobre a coisa que fazem com que Martin Heidegger se direcione a algo como uma “coisalidade” (coisidade) da coisa. Pois segundo ele,

Na medida em que questionamos deste modo, procuramos aquilo que faz a coisa ser coisa, enquanto tal, não enquanto pedra ou madeira, aquilo que torna-coisa (*be-dingt*) a coisa. Não questionamos acerca de uma coisa de uma determinada espécie, mas acerca da coisalidade da coisa. Essa coisalidade, que torna-coisa uma coisa, já não pode ser coisa, quer dizer, um condicionado (*Bedingtes*). **A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado.** Com a questão «que é uma coisa?», **perguntamos pelo incondicionado (*Unbedingten*)** (Heidegger, 2018c, p. 20, §3, QC, negritos nossos).

Perguntar pela coisa enquanto coisa, ou então, pela coisalidade da coisa, é perguntar pelo incondicionado. Porém, perguntar pelo incondicionado não seria o mesmo que perguntar pela essência da coisa enquanto substância (*ousía*) aristotélica, como o ser absoluto não accidental, ou, como a causa primeira e os primeiros princípios? Ou então, pela coisa em si kantiana? Ao se defrontar com o problema, Martin Heidegger afirma que a pergunta pela coisa é apenas uma forma principial de adentramento à questão da coisa. Segundo o filósofo, o natural é o questionar pela coisa buscando saber sobre a coisa em si, como perseguir o elemento aglutinador que a tudo justificaria. Sabendo que o “natural” consiste “[...] naquilo em que já não se pensa mais” (Heidegger, 2018c, p. 58, §10, QC), logo, Martin Heidegger não segue este caminho. Segui-lo seria igualmente cair no buraco de Tales de Mileto quando este olhava para o céu⁸⁸. Não distante, a questão sobre a coisa está voltada em saber “por que e/ou como” uma coisa é compreendida como sendo uma coisa, visto que:

Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências. No entanto, quereríamos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? [...] Com isto, **esta questão desperta sempre um querer-saber-mais (*Besserwillenwollen*) do que as ciências.** «Mais», significa sempre uma diferença de grau no interior de um mesmo domínio. Mas, com a nossa questão, **colocamo-nos fora das ciências** e o saber a que a nossa questão aspira não é nem melhor, nem pior – mas completamente diferente. Diferente das ciências, mas também diferente daquilo a que se chama uma «conceção-do-mundo» [cosmovisão] (Heidegger, 2018c, p. 22, §3, QC, negritos nossos).

⁸⁸ Sobre a queda de Tales no buraco, cf. o diálogo de *Teeteto* (Platão, 2007, p. 107, 174a-174b).

Sair do domínio das ciências é o que na entrada desta tese busquei sinalizar em relação ao salto que deve ser feito por meio de uma leitura fenomenológica dos espaços, pois “[...] [o salto] não é fácil, requer intensidade e máxima tensão [...]” (Meira; Pillotto, 2010, p. 12). Logo, o intuito é, como diz Martin Heidegger, “[...] ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que já-não-é-uma-coisa, aí onde já não há mais coisas que deem fundamento e um solo” (Heidegger, 2018c, p. 20, §3, QC). Só assim é possível compreender o que ele expressa por coisalidade da coisa, ou seja, diz ele: **“aquilo em-direção-aonde a coisa como que é interrogada e questionada é a coisalidade**, o que determina uma coisa, enquanto tal, a ser coisa” (Heidegger, 2018c, p. 23, §4, QC, negritos nossos).

A pergunta que agora se erige é a seguinte: é possível estender a compreensão de Martin Heidegger sobre a coisalidade da coisa para a compreensão de espacialidade? Isto é, é possível dizer que a espacialidade é, igualmente, um aquilo *em-direção-aonde* o espaço é interrogado e questionado e, todavia, é o que determina o espaço enquanto espaço?

A suposição desta investigação reside no fato de ser possível e até desejável realizar tal aproximação, tanto que a proponho aqui, principalmente porque busco já na entrada desta tese, a saber, chamar a atenção para o caráter histórico do pensamento tradicional ocidental que descobre o espaço majoritariamente enquanto espaço “apenas” tridimensional, funcional e remissivo. Sobre a retomada em relação ao caráter histórico, Martin Heidegger afirma que:

O que se disse acerca do caráter histórico da questão «que é uma coisa?» é válido para qualquer questão de filosofia, que colocamos hoje ou no futuro, admitindo, certamente, que a filosofia é um questionar que se põe a si mesmo em questão e que, em consequência, se movimenta, sempre e em toda parte, em círculo (Heidegger, 2018c, p. 67, §12, QC, negritos nossos).

Martin Heidegger está, por fim, acentuando a decisão histórica que envolve o conhecer, não apenas as coisas que são o objeto de investigação da obra, mas os modos possíveis de compreender a verdade. Qual é o espaço verdadeiro? O espaço conhecido cientificamente é o espaço verdadeiro? Há outras formas de conhecer o espaço, estas outras formas de conhecer o espaço não são verdadeiras? Segundo ele, a busca pela coisalidade e, no caso desta investigação, a busca pela espacialidade, do espaço enquanto espaço, “trata-se de uma determinação que as ciências não veem” (Heidegger, 2018c, p. 27, §5, QC).

No entanto, este não ver das ciências não pode ser acolhido como algo negativo às ciências, elas não veem como dito na entrada desta tese, pelo fato de que não pensam tal como o campo das humanidades, o seu interesse reside, de maneira geral, em descobrir maneiras de explicar os fenômenos sem comprometer algo como uma objetividade científica.

De acordo com o professor de filosofia da ciência, da universidade de Leeds, Inglaterra, Steven French, por meio da obra *Ciência: conceitos-chave em filosofia*, é que “[...] o que você ‘vê’ (as experiências perceptivas que você tem) não é simplesmente determinado pela imagem na retina” (French, 2009, p. 70), isto é, o que se vê também depende de fatores como: experiências, conhecimentos, expectativas, crenças, pressuposições teóricas. Isso tudo auxilia os cientistas a selecionar o que é real e o que é mero artefato. Diz ele, “nós nos asseguramos de que uma observação é genuína ao eliminarmos os artefatos e as ilusões, obtendo assim dados repetíveis, etc., e é com base nisso que a objetividade na ciência é assegurada” (French, 2009, p. 78). Podemos dizer que as ciências não se apoiam apenas em uma direção de investigação, a saber: das teorias à observação, ou, da observação às teorias. “Portanto, a lição aqui é que a objetividade não é algo que é garantido somente ao se abrir os olhos e observar o que está a sua frente: ela é uma *conquista prática*” (French, 2009, p. 78). A questão é que essa conquista se dá no âmbito de fundamentos teóricos, independentes da direção acolhida, está-se sob o âmbito de uma região pré-delineada e de um conhecimento pré-determinado. Aqui a verdade está regimentada no modelo de adequação proposicional⁸⁹ aristotélico, dos fatos às teorias ou das teorias aos fatos. Escapar de tais adequações é o que parece compreender o empreendimento fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger ao questionar a coisa enquanto coisa, em sua coisalidade, em sua acontecência.

Não distante, ao permitir deixar dizer a coisa em sua coisalidade ou coisidade, Martin Heidegger acaba levantando a possibilidade do espaço e do tempo como elementos necessariamente relacionais à coisa e que compõem um “em-direção-aonde” a coisa pode ser interrogada e questionada, em sua coisalidade. Algo que interessa a esta argumentação que persegue um deixar dizer do espaço e da espacialidade. Diz ele,

O que preenche um espaço é o limite que separa um exterior e um interior. Mas interior é, simplesmente, um exterior cada vez mais recuado. (Falando de modo rigoroso, não há, no espaço, nem exterior, nem interior. Mas onde poderiam estar o exterior e o interior, senão no espaço? **Talvez, no entanto, o espaço seja apenas a possibilidade do exterior e do interior, não sendo, ele próprio, nem exterior, nem interior.** A afirmação «o espaço é a possibilidade do exterior e do interior» pode ser verdadeira; mas aquilo a que chamamos «possibilidade» permanece ainda totalmente indeterminado. «Possibilidade» pode significar muitas coisas. [...]) (Heidegger, 2018c, p. 34, §5, QC, negritos nossos).

⁸⁹ Como diz Martin Heidegger, no texto *Sobre a essência da verdade* (1931-1932): “uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa sobre a qual se pronuncia. Também neste caso dizemos: está de acordo. O que, porém, agora está de acordo não é a coisa, mas sim a *proposição*” (Heidegger, 1996c, p. 155, MC, grifos nossos).

Anos mais tarde a estes estudos de 1935/1936, então meados de 1969, o filósofo irá se relacionar com um artista plástico, o escultor espanhol Eduardo Chillida. Este irá se questionar: “**ocupar um lugar e não ter medida: não será isso o espaço?**”⁹⁰ (Chillida, 2005, p. 64, negritos nossos). Ou ainda, se levamos em consideração o que o filósofo Byung-Chul Han diz em relação ao espaço na condição de vazio, por meio da obra *Filosofia do zen-budismo*, que “o campo do vazio é, em certo sentido *sem limite*. **Interior e exterior se penetram [...]**” (Han, 2019, p. 67, negritos nossos). Podemos acolher que, em certo sentido, o espaço enquanto espaço é uma compreensão possível de espaço, como um modo de recepção da verdade no sentido de *alétheia* e ainda, é uma forma de afastamento do pensamento tradicional ocidental da verdade, no sentido de adequação ou concordância (*omóiosis*) (Heidegger, 1996c, p. 157, MC).

Não distante, questionar historicamente o espaço enquanto espaço compreende um deixar dizer da espacialidade, isto é, permite um estar aberto ao mundo – do mundo como fenômeno. Haja vista que, “perguntar historicamente significa: libertar e pôr em movimento o que repousa na questão e nela está preso” (Heidegger, 2018c, p. 66, §11, QC). Dito isso, buscase na questão do espaço enquanto espaço – espacialidade – não só um deixar dizer do espaçar do espaço ao ser-aí, mas da espacialidade enquanto um modo de ser-no-mundo e do-mundo.

3.2 SER-EM, SER-NO-MUNDO, SER-COM

No parágrafo 12, em *ST*, Martin Heidegger se dirige ao ser-aí como um ser-no-mundo. No entanto, estudos apressados podem tomar o rumo da constituição do ser-aí, literalmente, como um ente dentro do espaço-mundo, isto é, como uma coisa dentro do mundo. Dito isso, “o ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição” (Heidegger, 2012a, p. 169, §12, ST).

Se avançarmos ao parágrafo 28, é possível perceber a preocupação de Martin Heidegger em analisar o ser-aí sempre a partir de uma estrutura total, diz ele, “[...] evitando, assim, que o fenômeno unitário se rompesse ou se despedaçasse” (Heidegger, 2012a, p. 375, §28, ST). O ser-aí, nesse sentido, não é ora compreensão, ora cuidado, isto é, o ser-aí não é ora ser-no-mundo, ora ser-em, ora ser-com, entre outros. Bem verdade, o ser-aí é um todo incapturável. “Todo pôr em relevo de um desses momentos constitutivos significa o pôr-em-relevo os outros, [...] O ser-no-mundo é sem dúvida uma constituição do *Dasein* necessária *a priori*, mas longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o ser” (Heidegger,

⁹⁰ Tradução livre do trecho: “*ocupar un lugar y no tener medida: ¿no será esto el espacio?*” (Chillida, 2005, p. 64).

2012a, p. 171, §12, ST). E ainda, “só o entendimento do ser-no-mundo como estrutura essencial do *Dasein* permite que o olhar tenha possibilidade de penetrar na *espacialidade* existenciária [existencial]⁹¹ do *Dasein*” (Heidegger, 2012a, p. 179, §12, ST).

O *Dasein* é um ente que, entendendo-se [compreendendo-se] em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses *modi* ou em sua, deles indiferença modal. Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas [compreendidas] agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo* (Heidegger, 2012a, p. 169, §12, ST).

Martin Heidegger amplia a compreensão de que o ser-aí é em um mundo ao utilizar a expressão ser-no-mundo (ser-em-o-mundo), fazendo com que compreendamos o ser-aí para além de um ente subsistente. Haja vista que subsistir é, de maneira geral e por ontologias tradicionais, um modo de ser determinado por categorias⁹² e, como tal, arrasta consigo todo um campo de prévio de determinações (de fechamentos ao invés de aberturas). Cabe salientar que Martin Heidegger busca destruir tais ontologias (destruir no sentido de retomada), em função de um outro posicionamento filosófico, fenomenológico e hermenêutico, frente à possibilidade da própria possibilidade de ser, isto é, frente um modo ontológico-existencial. Ademais, não ignoramos que o ser-aí “[...] *pode ser apreendido*, dentro de certos limites, só como subsistente.

⁹¹ Há uma diferença de tradução do alemão para o português dos termos: *existenziell* e *existenzial*. Segundo a nota de tradução, em *Introdução à filosofia* (1996): “Heidegger faz uma distinção entre os termos alemães *existenziell* e *existenzial*. O primeiro designa a dimensão ôntica da existência, o fato de o ser-aí sempre encontrar-se em meio a situações determinadas e conjunturas específicas. Assim, optamos por traduzi-lo pelo neologismo ‘existenciário’. O segundo refere-se à própria dinâmica ek-stática do ser-aí, ao seu ek-sistir a partir de um determinado comportamento em relação ao mundo, à abertura do ente na totalidade. Para esse termo reservamos o adjetivo ‘existencial’” (Heidegger, 2009b, p. 30, IF). Ou ainda, segundo Kahlmeyer-Mertens (2013, p. 172): “já seria possível entrever os impactos e eventuais confusões que a substituição dos termos (‘cuidado’ por ‘preocupação’, e ‘preocupação’ por ‘preocupação com o outro’) acarretaria sobre as pesquisas em andamento e sobre a literatura especializada que usa ‘cuidado’ para referir-se a este modo de ser do ser-aí. O mesmo ocorre com as traduções de *existenziell* e *Faktizität* (‘existencial’ e ‘facticidade’, referentes ao ontológico do ser-aí) por ‘existenciário’ e ‘factualidade’, que apontam à direção oposta (traços ônticos do mesmo ente). Tais alterações fariam, mesmo, com que os nomes de dois dos projetos filosóficos integrantes de Ser e tempo sejam indevidamente alterados para ‘analítica existenciária’ e ‘hermenêutica da factualidade’ (*sic*)”. Isto posto, esta tese busca acolher as traduções que são mais utilizadas pelos(as) pesquisadores(as) brasileiros(as) que se dedicam aos estudos heideggerianos.

⁹² Um exemplo de categorias, dentre outros, são as *Categorias* de Aristóteles no *Órganon* (Aristóteles, 2010, p. 41, IV, 1b25): “[...] o que (a substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão)”. Ou na *Metafísica*, Livro V (Δ), quando Aristóteles busca dizer do que é o ser: “[...] dado que alguns predicados tanto significam o que é uma coisa; enquanto outros, a qualidade, a quantidade, a relação, a ação ou a paixão, o lugar, o tempo; assim, nesse caso, a cada um deles corresponderá um sentido de «ser»” (Aristóteles, 2021, p. 189, capítulo VII, 25). No empreendimento ontológico-fundamental heideggeriano, não são atribuídas ao ser-aí algo como categorias ou propriedades, isto é, algo que vise classificar o ser-aí como um ente que possui determinadas características naturais, genéticas, físicas, comportamentais etc., haja vista que o ser-aí é existir, é existência como possibilidade de ser. Dito isso, em Martin Heidegger observamos a importância em discernir, bem como tornar presente uma estrutura ontológica fundamental em termos como: ser-em (ser-em-o-mundo, ser-no-mundo), ser-com, ser junto a, suspendendo as categorias ontológicas tradicionais.

Para isso é necessário fazer total abstração, ou seja, não ver a constituição existenciária [existencial] do ser-em necessário” (Heidegger, 2012a, p. 175-177, §12, ST). Por isso, o que interessa a esta investigação é uma leitura fenomenológico-hermenêutica heideggeriana do ser-aí, ou seja, uma leitura ontológico-existencial.

Para Martin Heidegger, no decorrer de todo o seu empreendimento filosófico e não apenas em *ST*, o ser-aí é existência como a possibilidade mais própria, acentuando a vida mesma, fática. Diz ele em *OHF*: “o ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a faticidade) é, e justamente sem que esta esteja ‘aí’, será denominada *existência*” (Heidegger, 2012c, p. 22, OHF). Dito isso, ao ser-aí está implicado o existencial de “ser-em” (do ser-em-o-mundo e junto a outros entes que vêm ao seu encontro⁹³).

[...] Em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. **Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo.** Em alemão *bin* (sou) é conexo de a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário [existencial], significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária [existencial] formal do ser do Dasein* (mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo – pura e simplesmente), *o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo* (Heidegger, 2012a, p. 173, §12, ST, negritos nossos).

Nesse sentido, ser-no-mundo é “[...] **‘ser junto’ ao mundo** [...] [e do] **absorver-se no mundo** [...]” (Heidegger, 2012a, p. 173, §12, ST, negritos nossos). No entanto, ser junto ao mundo “[...] nunca significa algo assim como coisas que meramente sobrevêm juntas como subsistentes. Não se dá algo assim como ‘o estar-um-ao-lado-do-outro’ de um ente denominado ‘*Dasein*’ e de outro ente denominado ‘mundo’” (Heidegger, 2012a, p. 175, §12, ST).

O “ser junto ao mundo no-mundo”, nesse sentido, possui uma outra constituição em Martin Heidegger. Ser “junto a” envolve abertura como descerramento de mundo e correspondência ao que vem ao encontro. Imediatamente o “absorver-se no-mundo” constitui modos-de-ser cotidianos do ser-aí como cuidado (*Sorge*), em suas múltiplas gradações: como ocupação (*Besorge*), como preocupação (*Fürsorge*) e como cuidado de si (*Sorge um sich oder Selbstsorge*). Aliás, acentua-se o fato de que o ser-aí não pode ser pensado apenas como um ente individualizado, mas também como um ente atravessado, coexistente e copertencente a um

⁹³ Fausto Castilho utiliza a expressão “vem-de-encontro” (Heidegger, 2012a, ST) para o termo em alemão *begegnen*, Marcia Sá Cavalcante utiliza a expressão “vem ao encontro” (Heidegger, 2015a, ST) e é acompanhada por Ernildo Stein, entre outros. Isto posto, esta tese busca acolher as traduções, bem como as interpretações e atualizações mais utilizadas pelos(as) pesquisadores(as) brasileiros(as) que se dedicam aos estudos heideggerianos.

todo, isto é, como um ente junto a outros entes, haja vista que está imbricado num relacionar-se “sempre” com (ser-com, *Mitsein*) e no-mundo (ser-em, *In-Seins*). “*Estar absorvido no mundo* quer dizer estar vivencialmente ligado ao mundo, interpenetrado nas coisas, nos entes-envolventes” (Critelli, 1981, p. 25).

Isto posto, o ritmo de passo me conduz até o parágrafo 38, em *ST*, onde Martin Heidegger vai dizer que o ser-aí é radicalmente lançado (jogado, *Geworfenheit*) no fluxo do mundo, somos cadência (queda ou decair – *Verfallen*), isto é, o ser-aí irrompe no-mundo e não apenas nasce. Ao ser lançado⁹⁴, isto é, ao ser jogado no-mundo já existente antes dele, o ser-aí imediatamente entra no fluxo de acontecimentos já nomeados, constituídos, organizados e normatizados desta ou daquela maneira. O ser-aí, nesse sentido, entra na cadência do mundo e permanece em constante ocupação, preocupação e cuidado. Aqui reside tal absorção⁹⁵. Mas, não apenas isso, de início e na maioria das vezes, o ser-aí se mantém no ritmo do-mundo⁹⁶, isto é, mantém-se em uma correspondência imprópria e, o que devo ressaltar, não contém necessariamente uma avaliação negativa. “O impessoal possui algo certamente positivo, não é somente um fenômeno de abandono, mas é, enquanto tal, um como do ser-aí fático” (Heidegger, 2012c, p. 24, §3, OHF).

Se pensarmos o campo da educação, em suas inúmeras formas de acontecimento, podemos dizer que a educação implica, de maneira geral, a formação integral do ser-aí tendo em vista este campo onde o ser-aí está lançado, dentro dos limites (horizonte) que está lançado. No entanto, há demarcações a se fazer. No livro intitulado *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social* (Heidegger, 1981), em um texto que além de traduzir, desenrola o quarto capítulo da obra *ST*, há um trecho intitulado *Para recuperar a educação (uma aproximação à ontologia heideggeriana)*. Nele, Critelli (1981, p. 63-64, negritos nossos) diz: “educar, por sua vez, vem do latim *ex-ducere*, que quer dizer ‘conduzir ou arrancar para fora’, subentendemos, **de uma condição de existência para outra**”. Critelli (1981) expressa que à educação não se reserva somente uma instrumentação do ser-aí, como adequação e correspondência técnica ao mundo, mas que também lhe confere a tarefa de ensinar ao ser-aí a

⁹⁴ Na biografia de Martin Heidegger, escrita pelo filósofo Rüdiger Safranski, consta que o ser lançado ultrapassa o nascimento, diz ele: “mas o mundo em que ele se sente *lançado* não é o de Messkirch no fim do século passado, onde nasceu a 26 de setembro de 1889, onde passou sua infância e para onde sempre gostou de voltar. Ele só se sentiu *lançado* quando foi lançado fora dessa terra natal que o protegia das solicitações da modernidade. Não devemos esquecer que com o nascimento ainda não se resolve o *vir-ao-mundo*. Em uma vida humana são precisos vários nascimentos e pode acontecer que nunca se chegue inteiramente ao mundo. Mas por enquanto fiquemos com seu primeiro nascimento” (Safranski, 2013, p. 28).

⁹⁵ No parágrafo 38, em *ST*, Martin Heidegger diz que o falatório (*Gerede*), a curiosidade (*Neugier*) e a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) são o que “[...] caracterizam o modo em que o *Dasein* é cotidianamente o seu ‘aí’, o qual é a abertura do ser-no-mundo” (Heidegger, 2012a, p. 493, §38, *ST*).

⁹⁶ Cf. em *ST*, especificamente a expressão “do-mundo” (Heidegger, 2012a, p. 203, §14, *ST*).

reaprender a existir como ser-com-os-outros. Ou seja, “se a educação só fizesse abrir caminho à inautenticidade [ao impróprio que confere o fluxo no-mundo], seu endereçamento seria às coisas, aos objetos, e não aos homens [à formação humana]” (Critelli, 1981, p. 68). Diz ela:

Sendo a instrução, desta feita, o fenômeno a ser pensado, aquilo que se evidenciava logo ao primeiro lançar de olhos no fenômeno educação – a saber, o ser-com-uns-com-os-outros – já não se mostra e, de uma maneira muito particular, nem tem mais por que se presentificar. Aquilo que na instrução se manifesta como seu constitutivo básico são processos, conteúdos, instrumentos, recursos, objetos e objetivos da instrução. As relações homem-homem, neste âmbito, não são mais a “oportunidade”, mas os “subsídios” da concretização de tal tarefa. A aproximação à ontologia heideggeriana dessa questão exige de nós um abrir-caminho à recuperação da “educação” mesma e enquanto tal. É o que estaremos tentando seguir (Critelli, 1981, p. 64).

É indubitável que o ser-aí precisa aprender mundo para poder se relacionar com e no mundo, correspondendo ao que o mundo lhe solicita. Já dizia Immanuel Kant, em *Sobre a pedagogia* (1803), “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (Kant, 1999, p. 11). No entanto, aprender mundo não se resume apenas nisso, isto é, ao fazer coisas, ao responder demandas e ao entregar resultados. Ao ser-aí cabe a tarefa de aprender a existir como possibilidade de ser e de encontro, isto é, encontro com o que lhe é mais próprio (a cada vez) em meio ao impróprio cotidiano, que é vasto e múltiplo. A educação pode contribuir nesta tarefa de aprender a existir no-mundo. Aliás, é o que diz Critelli (1981, p. 65):

No envolvimento com o mundo de que cuidamos, em nosso trabalho, é que os outros são por nós encontrados; **nesse envolvimento cuidadoso com o mundo somos uns com os outros e, nele, a educação se dá.** É nesse modo básico e habitual de ser que a educação encontra sua oportunidade. Ora, tal modo habitual de ser é aquele em que cada homem que dele participa não se apropria de seu “si mesmo” autenticamente [mais próprio]. Quer dizer: o cotidiano ser-com-os-outros é o modo de ser *como* os outros, o modo do “ninguém”, da inautenticidade [impróprio], do “a gente”. Assim, é no espaço da inautenticidade em que basicamente a educação se desdobra (Critelli, 1981, p. 65, negritos nossos).

Ao dizer que ser-aí é no-mundo, com os outros entes que vem ao encontro, acaba-se, por fim, não dizendo o que é mundo. Pois, “levar a cabo essa tarefa parece fácil, sendo tão trivial que ainda se siga acreditando [que] se possa dela prescindir” (Heidegger, 2012a, p. 197, §14, ST). Por certo, o fiz na intenção de saída de uma interpretação unicamente ôntica de mundo, isto é, busco desviar-me de um mundo encontrado como região da física com suas leis ou pela geografia com suas camadas sedimentadas e distâncias. Assim o fiz para analisar o mundo como fenômeno, ou melhor, para acolher o mundo como fenômeno de abertura.

O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas, que estão perante. Mas o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante. **O mundo faz mundo** [*Welt weltet*] e é sendo mais que aquilo que é apreensível e

perceptível no [meio do] qual nos julgamos ‘em casa’. O mundo nunca é um objeto que esteja ante nós e que possa ser intuído. O mundo é aquilo que é sempre não-objectivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem enlevados no ser. **Aí onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas, onde não são reconhecidas e onde são de novo questionadas – aí o mundo faz mundo** (Heidegger, 2012f, p. 42, OA, negritos nossos).

No texto *A origem da obra de arte*, em *Caminhos de floresta* (1950), Martin Heidegger diz que: “ser-obra significa: levantar um mundo. Mas o que é isso – mundo?” (Heidegger, 2012f, p. 42, OA). Em Martin Heidegger, é possível dizer que “‘mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo” (Heidegger, 2012a, p. 201, §14, ST), ou seja, podemos inferir que **ser-aí é no-mundo**. Ou ainda, “[...] [ser-aí] como ek-sistência, como sendo sempre-já no Mundo, estruturalmente aberto a ele, ‘aí (*Da-*) sendo (*-sein*), ser-aí, **no Mundo como horizonte**” (Belo, 1992, p. 15, §17, negritos nossos).

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929/1930), uma obra produzida depois *ST* e antes da *OA*, Martin Heidegger irá se dedicar à compreensão do que é isso – mundo, entre outros pontos que não foram aprofundados nas obras anteriores. Diz ele, “[...] mundo é a *abertura* [ou manifestabilidade] *do ente enquanto tal* [do ente enquanto ente] *na totalidade* [possibilidade]” (Heidegger, 2015b, p. 365, §68, CFM).

Mas, ao dizer sobre o mundo, articulando elementos como “abertura”, “ente enquanto tal” ou do “ente enquanto ente”, e ainda, “na totalidade” enquanto possibilidades (des)cerradas, o filósofo chama a atenção para a complexidade que permanece velada sobre a concepção comum de mundo. Diz ele, “[...] o ‘enquanto’ não é nenhum mero capricho de nossa língua, mas, de algum modo, está evidentemente fundamentado no sentido do ser-aí mesmo. [...] [e ainda] não está pairando livremente” (Heidegger, 2015b, p. 368-369, §69, CFM). Para Martin Heidegger, o “enquanto” não é mera conjugação conformativa entre partes de uma oração ou de um pensamento. Ou seja, o “enquanto” não é mera ferramenta gramatical. Para ele, “[...] o ‘enquanto’ é dado como um *possível ponto de abordagem do fenômeno mundo*” (Heidegger, 2015b, p. 398, §72, item b, CFM).

Nesse sentido, o “enquanto” atua na formação de uma unidade enunciativa (em referência ao *logos*, *λόγος*) capaz de mostrar algo enquanto algo, ou ainda, que tem a capacidade de *mostração*⁹⁷. Diz ele: “[...] *retira do velamento* ou bem *promove o velamento*” (Heidegger, 2015b, p. 400, §72, item c, CFM). Mas é impossível prever ou determinar o velado e o

⁹⁷ “Dito de maneira mais genérica: *mostração é um deixar-ver o ente simplesmente-dado enquanto tal*” (Heidegger, 2015b, p. 408, §72, item e, CFM).

desvelado na estrutura unitária do “enquanto” proposta por Martin Heidegger. Isso porque nessa estrutura vige e vigora uma disposição da abertura de possibilidades, abertura que está em referência a manifestabilidade do *logos* do fenômeno Mundo, tanto que é por isso que o filósofo diz que: “[...] a capacidade do λόγος, é o trazer o ente à vista tal como ele é e como ele é enquanto ente. O enunciado não se limita apenas ao agora atual, mas se liga também ao que foi e ao que será” (Heidegger, 2015b, p. 409-410, §72, item e, CFM), o que o justifica ao dizer “na totalidade”. Não distante, ao fenômeno mundo vige e vigora uma disposição estrutural de abertura ao-mundo no-mundo, algo que mais à frente o filósofo irá nomear como: Terra.

Como nos diz Diotima de Mantinea⁹⁸, em um fragmento citado pelo poeta dos poetas⁹⁹ e, também, filósofo, Hölderlin:

Tu querias um mundo; por isso /
tens tudo e não tens nada
Diotima a Hipérion¹⁰⁰ (Diotima *apud* Hölderlin, 1995, p. 13, prólogo).

⁹⁸ Diotima de Mantinea (uma cidade situada na região sul da Grécia), é uma das poucas filósofas gregas que se tem acesso por meio dos escritos platônicos-socráticos, ainda que, segundo Edson Bini (Platão, 2010, p. 75, nota nº 137), sua existência seja duvidosa. No *Banquete* (ou no *Simpósio*) de Platão (2010, p. 75, 201d), ela é considerada uma mulher sábia por Sócrates.

⁹⁹ Martin Heidegger considera que Johann Christian Friedrich Hölderlin é o poeta dos poetas, diz ele: “Hölderlin não foi escolhido porque sua obra realiza a essência da poesia como se fosse uma entre outras, mas apenas porque a poesia de Hölderlin é propriamente sustentada pela determinação poética de poematizar especificamente a essência da poesia” (Heidegger, 2013, p. 44), ou seja, de poetizar o que está sendo, vige, vigora e se dá no fenômeno poético ou na poesia enquanto fenômeno de abertura de mundo.

¹⁰⁰ Tradução livre do trecho: “*tú quisieras un mundo; por eso / lo tienes todo y no tienes nada. (Diotima a Hepirión)*” (Diotima *apud* Hölderlin, 1995, p. 13, prólogo).

3.3 AS COISAS

[...] Que ente deve constituir o tema prévio, estabelecendo-se como o prévio solo fenomênico? Resposta: as coisas.

(Heidegger, 2012a, p. 209, §15, ST).

Dois pontos e, em geral, duas coisas não podem estar numa relação de desfastamento, porque nenhum desses dois entes pode, por seu modo-de-ser, desafastar.

(Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST).



Em conformidade com o que Martin Heidegger levanta enquanto questionamento na citação de abertura capitular, a saber: “que ente deve constituir o tema prévio, estabelecendo-se como o prévio solo fenomênico? Resposta: as coisas” (Heidegger, 2012a, p. 209, §15, ST). Então, as coisas serão o tema principal deste espaço doravante aberto enquanto horizonte de investigação. Ainda neste capítulo, outros textos, materialidades, obras de arte e artistas serão convidados a compor o corpo argumentativo.

A imagem que abre este subcapítulo é de uma das instalações da artista japonesa Chiharu Shiota, intitulada *Connecting small memories* (Shiota, 2019) (*Conectando pequenas memórias*, na tradução para a língua portuguesa brasileira). Chiharu Shiota é uma artista e performance que se utiliza de fios de lã vermelha, entre outros objetos/coisas, para desenhar o espaço (*string to draw in space*), bem como as espacialidades que tais coisas sugerem. Frente a isso, Chiharu Shiota compõe parte desta investigação, pois, na maioria de seus trabalhos, ela cria, deixa ver ou deixa ser os espaços e as espacialidades e os faz buscando uma conexão com o mundo em termos existenciais. De acordo com Chiharu Shiota é árdua a tarefa de definição de suas obras: “é muito difícil descrever os meus trabalhos em poucas palavras. Mas no fundo penso que são filosofias do momento. Quando as pessoas entram nas minhas obras, quero que elas entendam o que é viver e o que é morrer. Esse é o tipo de arte que quero criar”¹⁰¹ (Shiota, 2022, 00:15-00:50, transcrição do áudio).

Em *Connecting small memories* (Shiota, 2019), Chiharu Shiota amarra miniaturas de móveis a coisas dentro suas redes referenciais utensiliares ou familiares. Segunda ela:

Os fios vermelhos estão conectando as pessoas. Quando eu quero contar uma história, eu uso o vermelho. [...] Em algumas obras meu tema é a ausência da existência. Podem ser vestidos cheios de ausência. Podem ser sapatos velhos. Ou as chaves ou malas de alguém. **Sinto-me muito atraída por coisas que as pessoas usam em sua vida diária. E então eu ligo essas coisas por meio de fios vermelhos. Quando coleciono coisas de pessoas que nunca conheci. Eu leio ou assisto suas histórias nessas coisas. E então gradualmente começo a ver a existência deles.** É claro que nunca conheci essas pessoas. talvez eles estejam vivos, talvez estejam mortos. Mas nesse mundo você pode sentir a existência dessas pessoas. **Uma obra de arte onde eles estão presentes, mesmo que não estejam.** Isso se tornou um tema em minhas obras. Pode ser sobre como é estar vivo. Ou sobre como é morrer. Que tipo de mundo existirá, quando seu corpo... Como devo dizer? Que mundo existirá depois que seu corpo desaparecer? Quando eu morrer e meus pensamentos e ideias desaparecerem,

¹⁰¹ Tradução livre do áudio: “it’s very difficult to describe my works in few words. But deep inside I think that they are philosophies of the moment. In the moment people enter my works - I want them to understand what it is to live and what it is to die. That’s the kind of artwork I want to create” (Shiota, 2022, 00:15-00:50, transcrição do áudio).

me pergunto o que será de mim. Acho que haverá respostas no final disso. Eu crio meus trabalhos buscando essas respostas. [...] ¹⁰² (Shiota, 2022, 14:20-16:20, negritos nossos).

O filósofo e fenomenólogo Gaston Bachelard, no capítulo *A miniatura*, em *A poética do espaço* (1957) diz que “a miniatura é uma das moradas da grandeza” (Bachelard, 1993, p. 164). A miniatura torna possível o homem de lupa. Segundo ele: “o homem de lupa não é aqui o velhinho que ainda quer, apesar dos olhos cansados de ver, ler o seu jornal. O homem de lupa toma o Mundo como uma novidade” (Bachelard, 1993, p. 163). Ao miniaturizar as coisas de uma casa, a artista Chiharu Shiota devolve a grandeza sagrada que há nos espaços ordinários nos quais habitamos ocupadamente. Pois, “[...] fazer o grande sair do pequeno é um dos poderes da miniatura” (Bachelard, 1993, p. 120).

[O homem da lupa] se nos confidenciasse suas descobertas vividas, ele nos daria documentos de fenomenologia pura, em que a descoberta do mundo, a entrada no mundo, seria mais que uma palavra gasta, mais que uma palavra embaçada por seu uso filosófico tão frequente. Muitas vezes o filósofo descreve fenomenologicamente a sua “entrada no mundo”, o seu “ser no mundo” sob o signo de um objeto familiar. Descreve fenomenologicamente o seu tinteiro. **Um pobre objeto é então o porteiro do vasto mundo** (Bachelard, 1993, p. 163, negritos nossos).

Tal qual Chiharu Shiota, Martin Heidegger também buscou pensar as relações do ser-aí no trato da ocupação (*Besorge*), no-mundo, por meio de coisas. No parágrafo 15, em *ST*, ele se questiona: “[...] que ente deve constituir o tema prévio, estabelecendo-se como o prévio solo fenomênico? Resposta: as coisas” (Heidegger, 2012a, p. 209, §15, *ST*). As coisas não só preenchem muitos de seus cenários didático-filosóficos, como são coprotagonistas na compreensão do-mundo. Como as coisas se apresentam ao ser-aí em praticamente todas as suas relações no-mundo, por vezes o ser-aí vige como coisa e, por isso, em *OA*, o filósofo não deixa de acentuar que “o homem não é uma coisa” (Heidegger, 2012f, p. 13, *OA*). Reacender uma vez mais que o homem não é uma coisa e ainda, analisar “o que e como” as coisas podem nos dizer sobre os espaços e as espacialidades ao ser-aí, consiste nos próximos passos desta investigação de doutoramento.

¹⁰² Tradução livre do áudio: “[...] *the red strings are connecting people. When I want to tell a story, I use red. [...] In some works my theme is absence in existence. It can be dresses full of absence. It can be old shoes. Or somebody's keys or suitcases. I am very attracted to things people have used in their daily life. And then i link these things together by red strings. When I collect things from people I have never met. I read or watch their stories in these things. And then I gradually come to see their existence. I have of course never met these people. maybe they are alive, maybe they are dead. But in that world, you can feel these people's existence. An artwork where they are present, even though they are not there. This has become a theme in my artworks. It can be about how it is to be alive. Or about how it is to die. What kind of world will there be, when your body... How should I say it? What world will there be, after your body has disappeared? When I die, and my thoughts and ideas are gone I wonder, what will become of me. I think there will be answers at the end of this. I create my works searching for these answers. [...]*” (Shiota, 2022, 14:20-16:20, transcrição do áudio).

Martin Heidegger diz que “[...] ao abrir a porta emprego a maçaneta” (Heidegger, 2012a, p. 209, §15, ST). Na ocupação com a maçaneta da porta, adentramos na conjuntura utensiliar e familiar destes, porta e maçaneta. Imediatamente estes des-afastam (Heidegger, 2012a, p. 307-321, §23, ST), por meio da instrumentalidade (ou da manualidade), o que lhes é próprio e a cada vez. Porventura des-afastam um cômodo, bem como um movimento. No abrir da porta, põe-se em voga a possibilidade de sair ou entrar de um lugar e é nesse des-afastar que o espaço e a espacialidade se instalam.

Em termos rigorosos, *um* instrumento nunca “é” isolado. Ao ser de instrumento **pertence sempre a cada vez um todo-instrumental**, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência “algo para...”. Os diversos modos do “para algo”, tais como usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental (Heidegger, 2012a, p. 211, §15, ST, negritos nossos).

Correspondente à sua instrumentalidade [manualidade], o instrumento é sempre a *partir* da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivania, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” [*Dinge*] **nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher o quarto. De imediato, o-que-vem-de[ao]-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento-de-morar**. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. *Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental (Heidegger, 2012a, p. 211-213, §15, ST, negritos nossos).

Para dizer do espaço e, posteriormente, da espacialidade, Martin Heidegger vai destacar elementos que ao espaço são concernentes, no sentido do que possibilitam, bem como do que instauram enquanto abertura do espaço. Nesse âmbito estão as coisas¹⁰³ e, dito isso, “o modo-de-ser de instrumento [do manual das coisas, sua instrumentalidade] [*das Zeug*] deve ser posto em relevo” (Heidegger, 2012a, p. 211, §15, ST). Mas, como dito na abertura deste subcapítulo, “dois pontos e, em geral, duas coisas não podem estar numa relação de desafastamento, porque nenhum desses dois entes pode, por seu modo-de-ser, desafastar” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, ST). Isso porque um objeto nunca pode ser junto a outro, não pode vir-ao-encontro, por mais que não existam espaços entre eles, “[...] porque a cadeira por princípio não pode tocar a parede, mesmo não havendo espaço intermediário” (Heidegger, 2012a, p. 175, §12, ST). Logo, numa concepção apressada, poder-se-ia dizer que as coisas não

¹⁰³ Segundo Heidegger (2012a, p. 211, §15, ST), “os gregos tinham um termo adequado para designar as ‘coisas’: *πράγματα* [prágmata], isto é, aquilo com que temos de nos haver no trato da ocupação (na *πρᾶξις* [práxis])”. Ademais, cabe ressaltar que *die Dinge* (as coisas) se difere de *die Zeuge* (os instrumentos). Conforme a nota explicativa 16, em ST, o termo “coisa” é atribuído à “instrumento” (*Zeug*), com referência ao termo latino *instrumentum* (Heidegger, 2015a, p. 565, ST).

teriam nenhuma relevância sobre o estudo do espaço, bem como da espacialidade ao ser-aí. Isso seria um erro.

As coisas têm suas espacialidades. Mas, o que significa dizer que elas “têm” espacialidades? Significa dizer que as coisas geram, criam, instauram, produzem, liberam, doam “espacialidades” na relação com o ser-aí, no-mundo. Imediatamente, também significa dizer que elas “não podem espacializar”, pois, como dito anteriormente, somente o ser-aí pode, por ser originalmente¹⁰⁴ desafastante, des-afastar. Como nos diz Martin Heidegger em *OA*, “porque o mundo se abre, as coisas adquirem a sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza” (Heidegger, 2012f, p. 42-43, *OA*). Na interpretação do filósofo Byung-Chul Han, por meio da obra *Filosofia do zen-budismo*, “[...] uma coisa não consegue comunicar-se com outras coisas. **Cada coisa reúne solitariamente para si céu e terra, os divinos e os mortais. Ela não conhece nenhuma vizinhança**” (Han, 2019, p. 74, negritos nossos). Pois,

Não há nenhuma proximidade entre as coisas. Cada coisa está isolada para si. A coisa de Heidegger é, como a mônada, sem janelas. O vazio zen-budista, em contrapartida, estimula uma proximidade avizinhada entre as coisas. As coisas falam umas com as outras, espelham umas às outras. A flor de cerejeira mora no lago. A lua e a montanha brincam um no outro (Han, 2019, p. 74).

As coisas, no entanto, avançam em sua investigação sendo diferenciadas entre: coisas, meras coisas e obras de arte. Tal avanço, faz com que esta investigação adentre pormenorizadamente ao texto *A origem da obra de arte*, que compõe o livro *Caminhos de floresta* (1950), bem como no texto *A coisa* (década de 1950) que compõe a coletânea *Ensaios e conferências*. Em *OA*, Martin Heidegger investiga a coisa por meio de tríades de pensamento, elencadas nesta tese como: obra de arte, artista, arte; em seguida: coisa, mera coisa, obra de arte; e, por fim: mundo, terra e verdade (como *alétheia*). Neste subcapítulo, deter-me-ei à segunda tríade, a saber: coisa, mera coisa e obra de arte, por meio do primeiro capítulo, intitulado: *A coisa e a obra*.

Contudo, antes é preciso fazer um acento, a obra em questão (*OA*), não tem como finalidade uma análise da arte, Martin Heidegger está interessado, sobretudo, em chegar no que a arte põe em obra, sobre a verdade como *alétheia*. Dito isso, a obra em questão é um ensaio do

¹⁰⁴ Na obra *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921/1922), podemos obter uma compreensão sobre o que implica o termo “originalidade”, quando o filósofo disserta sobre as categorias relacionais da vida, especificamente, distância e a supressão da distância. Diz ele: “[...] que o caráter é tal que é encoberto, afastado e empurrado à dispersão pela propensão [propensão como direcionalidade aberta pelo próprio campo de mostraçãodo fenômeno], de tal modo que, passando por esse afastamento, encontra-se no mundo como disperso, onde a cada vez se encontra precisamente a vida” (Heidegger, 2011, p. 116, IFA).

filósofo sobre a verdade. Ainda que não seja uma obra especificamente sobre a arte, Martin Heidegger acaba desvelando algo essencial – o des-velar ele mesmo, como a verdade que se põe em obra na obra de arte.

Parte-se do questionamento inicial que fixa o título do texto, isto é, da pergunta pela origem¹⁰⁵ da obra de arte. Martin Heidegger sugere que a obra de arte surge a partir e por meio da atividade do artista e que, igualmente, o artista surge por meio da criação da obra de arte. Diz Heidegger (2012f, p. 8, OA): “o artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Não obstante, nenhum dos dois porta, por si só, o outro”. Mas, e a arte? Diz Heidegger (2012f, p. 8, OA): “[...] artista e obra *são*, em si [mesmos] e na sua relação recíproca, mediante um terceiro [termo], que é o primeiro, sendo por ele [e] a partir dele que o artista e a obra de arte adquirem seu nome – mediante a arte”.

De algum modo a arte é, ao mesmo tempo, a origem da obra de arte e do artista. Arte, obra e artista se constituem em um movimento de circularidade. Contudo, como poderia a arte ser a origem sem ainda ser obra? Como poderia a arte ser a origem sem ainda ter-se o artista? Martin Heidegger, então, altera a pergunta. Não se trata mais de buscar a origem da obra de arte, mas de se questionar pelo ser da arte e perseguir a sua “essência”, ou melhor, o que está a ser (está sendo) na obra de arte. Para chegar à formulação correta de tal questionamento, presume-se de início que a arte existe e, como tal, reside na obra de arte. Logo, o que é e como é uma obra de arte se torna o motor das primeiras páginas do texto *OA*. Pois bem, o que é isso – obra de arte? Martin Heidegger adianta que para responder a esta questão se faz necessário andar em círculos.

Desta forma, é preciso que percorramos inteiramente este curso circular. Não se trata nem de recurso a que nos vejamos obrigados nem de um defeito. **Trilhar este caminho é a força, e permanecer nele é a festa [celebração ao percurso hermenêutico] do pensar**, supondo que o pensar é um ofício [*Handwerk* – trabalho manual]. Não é somente o passo principal da obra para a arte que, como o passo da arte para a obra, é um círculo; às voltas neste círculo anda, antes, cada um dos passos singulares que tentamos dar (Heidegger, 2012f, p. 9-10, OA, negritos nossos).

Não distante, Martin Heidegger retoma a compreensão de contexto utensiliar¹⁰⁶ presente em *ST*, para questionar sobre o caráter de coisa da coisa (coisidade da coisa)

¹⁰⁵ Segundo Heidegger (2012f, p. 7, OA): “‘origem’ significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Aquilo que algo é [sendo] como é, chamamos a sua essência [*Wesen*]” e ainda, de acordo com a interpretação das tradutoras da obra, Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso, “o termo *Wesen* é traduzido quer por ‘essência’, quer por ‘estar-a-ser’ (mesmo quando se lê ‘essência’, devemos lembrar-nos de ‘estar-a-ser’)” (Heidegger, 2012f, p. 7, OA).

¹⁰⁶ Cf. em Heidegger (2012a, p. 207-329, §15 ao §24, ST). Aliás, Fausto Castilho utiliza a expressão “conexão-instrumental” para o termo alemão *Zeugzusammenhang* (Heidegger, 2012a, p. 227, §16, ST), já Márcia Sá Cavalcante utiliza a expressão “conjunto instrumental” (Heidegger, 2015a, p. 124, ST).

(*Dinghafte*) também presente na obra de arte, ressaltando que “é certo que a obra de arte é uma coisa confeçoada [fabricada, preparada¹⁰⁷] [*angefertigt*], porém ela diz ainda algo de outro que não aquilo que a mera coisa é [...]” (Heidegger, 2012f, p. 11, OA). Nesse sentido, cabe dizer que a obra transporta algo – des-afasta e nos diz algo, ao passo que também repousa sobre a sua própria materialidade e forma, também anunciativa – haja vista que obra é texto, é textual.

A obra, com um outro, dá a conhecer publicamente um outro, revela algo de outro – é **alegoria**. Na obra de arte, há ainda algo de outro que é posto em conjunto com a coisa confeçoada [fabricada, preparada]. ‘Pôr em conjunto’ diz-se em grego *συμβλλειν*. A obra é **símbolo** (Heidegger, 2012f, p. 11, OA, negritos nossos).

Neste primeiro movimento pensante, Martin Heidegger avança sobre o caráter de coisa da obra da obra de arte, por meio de dois alicerces, a alegoria e o símbolo. Não se deseja pensar a arte como meio de representação de algo. Dito isso, o filósofo não descansa nessa primeira aproximação des-afastante, ele busca desdobrar o que se mostra no compreender da coisa mesma, ou ainda, segundo ele: “[...] queremos vir a conhecer o **ser-coisa (a coisidade)** da coisa” (Heidegger, 2012f, p. 12, OA, negritos nossos).

Cotidianamente “chama-se, na linguagem da filosofia, coisa às coisas em si e às coisas que aparecem, a todo o ente que, em geral, é” (Heidegger, 2012f, p. 13, OA). Bem verdade, chamados de coisa tudo aquilo que cotidianamente nos solicita resposta, de início e na maioria das vezes, quando não encontramos um termo para melhor classificar tal aquilo, então dizemos: coisa¹⁰⁸. Martin Heidegger diz que, “em suma, a palavra ‘coisa’ indica aqui tudo aquilo que não é simplesmente nada” (Heidegger, 2012f, p. 13, OA). O caráter de coisa, ou ainda, a coisidade da coisa, em Martin Heidegger, pode ser compreendida sob, ao menos, três formas: 1) como suporte de suas características ou propriedades: duro, pesado, extenso etc.; 2) como a unidade de uma multiplicidade do que é dado, ou, do que nos é oferecido aos sentidos: ao que é perceptível por meio do tato, palato, olfato, audição e visão; e 3) como uma matéria enformada: como a coisa fabricada com vistas a algo, e, segundo Martin Heidegger, esta última apresenta-se sob outros dois modos, a saber: a) o da serventia e b) o do utensílio¹⁰⁹.

¹⁰⁷ O termo *angefertigt* é o passado (*Partizip II*) da língua alemã para o termo *anfertigen*. *Angefertigt* pode ser traduzido também por “feito”, “preparado”, “produzido” e “fabricado”. Irene Borges-Duarte traduz o termo por “confeçoada” (Heidegger, 2012f, p. 11, OA), já Maria da Conceição Costa traduz este termo por “fabricado” (Heidegger, 2019, p. 11, OA).

¹⁰⁸ “As duas palavras em alemão, *Sache* e *Ding* são simplesmente traduzidas por ‘coisa’. A primeira, porém, indica a coisa tal como ela se dá na relação com o ente para o qual ela se encontra aberta [a coisa pensante], enquanto a segunda nos remete, a princípio, para a coisa tal como ela é nela mesma, para além de toda a relação [a coisa mesma][...]” (Heidegger, 2021, p. 672-673, 6 jul. 1964, nota de rodapé 425, ZS).

¹⁰⁹ No texto *A origem da obra de arte* (1950), a tradutora Maria da Conceição Costa se refere ao termo *das Zeug* como “apetrecho” (Heidegger, 2019, OA).

Tendo em vista que o caminhar heideggeriano se dá na contramão da compreensão das coisas por meio de categorias subsistentes; a primeira forma se mostra inadequada. Percebe-se que as coisas se dão distanciadas e se mostram camufladas em uma estrutura relacional sujeito-predicado, ou ainda, no “[...] aglomerado das notas características [...] [ou ainda, pelo] amontoado das propriedades [...]” (Heidegger, 2012f, p. 15, OA).

Na segunda forma, as coisas estão severamente tão próximas que não as percebemos, “[...] ouvimos a porta a bater e nunca ouvimos as sensações acústicas [...]. Para ouvir um puro ruído, temos de ‘desviar os ouvidos’ das coisas, subtrair delas a nossa audição, quer dizer, ouvir de forma abstracta” (Heidegger, 2012f, p. 19, OA). Como nos diz Heidegger (2012f, p. 19, OA) “em ambas as concepções, a coisa desvanece-se [desaparece]”. O professor de Martin Heidegger, Edmund Husserl, já dizia em 1900/1901 que: “não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora etc.” (Husserl, 2015, p. 321). Isso posto, esta tese se põe a caminho da investigação da terceira forma, a saber: a coisidade da coisa como uma matéria enformada, bem como os outros dois modos apresentados a esta forma: **o da serventia e o do utensílio**.

Martin Heidegger se utiliza de alguns exemplos como o martelo¹¹⁰ e a jarra¹¹¹. A partir destes busca dizer da coisidade da coisa como matéria enformada, acrescentando em OA: o bloco de granito e os sapatos. Pois, “o caráter permanente de uma coisa, a sua consistência, reside no facto de uma matéria estar unida a forma. A coisa é uma matéria enformada” (Heidegger, 2012f, p. 19-20, OA).

O bloco de granito, que repousa em si, é algo de material numa forma determinada, se bem que grosseira. **‘Forma’ quer aqui dizer a distribuição e a disposição das partes da matéria pelos lugares do espaço**, de onde resulta um contorno particular, quer dizer, o de um bloco. Mas também o jarro é uma matéria que reside numa forma, bem como o é o machado ou os sapatos. Mas a própria forma, como contorno, não é aqui somente o resultado de uma distribuição da matéria. Bem pelo contrário, é a forma que determina a distribuição da matéria. E não apenas isto – ela traça até, em cada caso, a especificação e o sortimento da matéria: algo impermeável para o jarro, algo suficientemente duro para o machado, algo resistente e ao mesmo tempo flexível para os sapatos (Heidegger, 2012f, p. 21, OA, negritos nossos).

Tal especificação e sortimento da matéria que compreende o “do que é feito” e o “como de sua fabricação”, bem como o “de que forma” está relacionado com o “para que serve” de cada coisa, diz de sua utensiliaridade (ou manualidade). Frente a isso, “o entrelaçamento de forma e matéria, que aqui vigora, está, de mais a mais, regulado de antemão a partir daquilo para que o jarro, o machado, os sapatos servem” (Heidegger, 2012f, p. 21, OA).

¹¹⁰ Cf. em *ST* os parágrafos: §15 (Heidegger, 2012a, p. 207) e §18 (Heidegger, 2012a, p. 249-251).

¹¹¹ Heidegger, 2012e, p. 143-164, EC.

No texto *A coisa* (década de 1950), quando Martin Heidegger toma o exemplo da jarra, ele diz:

A jarra é uma coisa, como receptáculo. Sem dúvida, o recipiente do receptáculo necessita ser pro-duzido. Todavia, ser pro-duzido pelo oleiro não constitui nem perfaz, de forma alguma, o ser próprio da jarra, à medida que e enquanto o seu ser é a jarra. **A jarra não é receptáculo por ter sido pro-duzida, ao contrário, ela teve de ser pro-duzida, por ser e para ser este receptáculo, que é a jarra.** [...] Certamente, no processo de pro-dução, a jarra tem de apresentar, primeiro, ao pro-dutor o perfil e a fisionomia de seu ser. Mas esta apresentação do modo de ser no perfil e na fisionomia (εἶδος, ἰδέα) [gênero, ideia] de jarra só a distingue e caracteriza, dentro da perspectiva, em que o receptáculo a ser pro-duzido se põe, quando encara o processo de pro-dução (Heidegger, 2012e, p. 146, EC, negritos nossos).

A questão reside em acentuar que a serventia está em um prévio e, no caso da jarra, tal prévio reside na possibilidade de ser a jarra um receptáculo. “É, com certeza, a pro-dução, que deixa a jarra intro-duzir-se no modo próprio de seu ser. Contudo, este modo próprio de ser da jarra nunca tem sua propriedade da pro-dução” (Heidegger, 2012e, p. 146, EC). Sendo assim, a possibilidade da jarra como receptáculo se dá antes da produção da jarra, ou seja, **não se produz a jarra para depois se abrir no-mundo a possibilidade de receptáculo.**

Voltemos à *OA*, onde Martin Heidegger diz que: “tal serventia [*Dienlichkeit*] nunca é atribuída posteriormente e imposta aos entes do gênero do jarro, do machado, dos sapatos. Mas também não é nada que paire algures sobre eles como [sua] finalidade” (Heidegger, 2012f, p. 21-22, *OA*). Frente a isso, é possível dizer que a serventia somente se mostrará ao ser-aí **no uso**. O uso retorna à fabricação “o como de sua serventia”, como um olhar para trás.

A serventia é aquele traço fundamental a partir do qual este ente nos olha, quer dizer, nos ‘pisca o olho’ e, com isso, vem à presença [*anwest*] e, desta forma, é este ente. **É nesta serventia que se fundam tanto a doação da forma como também a escolha da matéria dada de antemão com ela e, por consequência, o domínio da concatenação de matéria e forma.** O ente que lhe está submetido é sempre produto [*Erzeugnis*] de uma confeição [*Anfertigung*]. O produto é fabricado [*verfertigt*] como utensílio [*Zeug*] **para algo**. Consequentemente, matéria e forma, enquanto determinações do ente, estão radicadas na essência do utensílio. Este nome indica o expressamente elaborado [*Hergestelle*] em vista da sua utilidade e do seu uso (Heidegger, 2012f, p. 22, *OA*, negritos nossos).

Diferentemente do utensílio, na mera¹¹² coisa não há uma escolha de matéria e nem mesmo uma doação de forma. Pois, como nos diz Martin Heidegger: “matéria e forma não são, de modo nenhum, determinações originárias da coisidade da mera coisa” (Heidegger, 2012f, p. 22, *OA*). Na mera coisa há uma espontânea matéria e forma no qual se apresentam toda a flora (bem como toda a fauna). A mera coisa está simplesmente aí.

¹¹² “O ‘mero’ quer aqui dizer, por um lado, a pura coisa, que é simplesmente uma coisa e nada mais; mas o ‘mero’ quer dizer simultaneamente: apenas e só uma coisa, num sentido já quase depreciativo” (Heidegger, 2012f, p. 14, *OA*).

O utensílio [*das Zeug*], por exemplo, o calçado, enquanto algo feito, repousa também em si como a mera coisa, mas não tem o caráter espontâneo do bloco de granito. Por outro lado, o utensílio apresenta uma infinidade com a obra de arte, na medida em que é algo produzido [*Hervorgebrachte*] pela mão do homem (Heidegger, 2012f, p. 22, OA).

“Mero” significa, então, o desnudamento¹¹³ [da coisa] do caráter da serventia e da confeição [fabricação]. A mera coisa é um gênero de utensílio [*Zeug*], se bem que do utensílio despido do seu ser-utensílio [*Zeugsein*] (Heidegger, 2012f, p. 24, OA).

Mas, como se dá a coisa enquanto obra de arte?

¹¹³ Uma provocação permanece: “o ser-coisa [*Dingsein*] consiste naquilo que então ainda resta. Mas este resto não está propriamente determinado no seu caráter ontológico. Está ainda em questão saber se o caráter de coisa da coisa alguma vez se manifestará por via da subtração de todo o caráter de utensílio” (Heidegger, 2012f, p. 24, OA).

3.4 UM PAR DE SAPATOS

O grito mudo da terra vibra nos sapatos [...]. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa.

(Heidegger, 2012f, p. 28-29, OA, negritos nossos).



Em resposta à questão anterior, a saber: “como se dá a coisa enquanto obra de arte?”, que este capítulo apresenta uma leitura fenomenológico-hermenêutica possível da obra de arte, em Martin Heidegger. Neste capítulo, o texto: *A origem da obra de arte* (1950), constante em *Caminhos de floresta* (1950), bem como a pintura: *O par de sapatos* (1886), de Vincent van Gogh, são responsáveis por abrir o campo de argumentação.

Este subcapítulo busca, em continuidade ao anterior, intitulado: *As coisas*, realizar uma arrumação no espaço da tese a cada incursão junto à arte. Isto é, trata-se de uma espacialização que se mostra principalmente com a questão: o que acontece “na e com” a obra de arte? O que significa dizer que “o grito mudo da terra vibra nos sapatos”? (Heidegger, 2012f, p. 28, OA). Será que as considerações de Martin Heidegger sobre as coisas são suficientes para dizer da obra de arte, elas mais auxiliam ou atrapalham? Adianto que “[...] os meios de apreender o que, na obra, é ao modo da coisa, [i. e.] os conceitos dominantes de coisa **são [para tal] insuficientes**” (Heidegger, 2012f, p. 34, OA, negritos nossos). Ou ainda, diz ele: “a tentativa de apreender este caráter de coisa [na obra de arte] com a ajuda dos conceitos habituais de coisa **fracassou**” (Heidegger, 2012f, p. 36, OA, negritos nossos).

No entanto, quando Martin Heidegger apresenta os sapatos da camponesa, no quadro de Vincent van Gogh, em contraposição ao que seriam coisas utensiliares e meras coisas, não me mantive impassível frente ao que se abria com a obra e nem mesmo ele, o filósofo. Não distante, a abertura deste subcapítulo apresenta os sapatos em uma composição de olhares, numa espécie de comemoração da visão, bem como de busca pelo que, como disse o filósofo: “**da abertura escura** do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho **olhamos fixamente**” (Heidegger, 2012f, p. 28, OA, negritos nossos).

Quando recortei a pintura de Vincent van Gogh, busquei de certa forma realizar uma leitura neobarroca de uma imagem pós-impressionista, muito inspirada nos estudos do professor Gastón Gabriel Beraldi, da Universidade de Buenos Aires (UBA), Argentina, sobre a textualidade das imagens barrocas, isto é, descentrando e desarmonizando a pintura, a fim de desenrolar outras formas da imagem se deixar-ver.

Por isso que, na tentativa de decifração da imagem, não se está mais no âmbito de uma perseguição do significado primevo proposto pelo artista, consciente ou inconscientemente, haja vista que, segundo a interpretação de Beraldi (2022, p. 55), a capacidade para encontrar o

significado original de uma imagem, já está, para sempre, perdida¹¹⁴. Está-se, dessa forma, frente a pintura na experimentação da dinâmica de espacialização própria à pintura, aberta pela pintura, junto-a-ela, com-ela. Ou ainda, como na obra: *Hermenêutica da obra de arte* (1943/1991), de Hans-Georg Gadamer:

A realidade da obra de arte e a sua força enunciativa não podem ser reduzidas ao horizonte histórico original no qual o observador vivia efetivamente ao mesmo tempo que o criador da obra. Parece pertencer muito mais à experiência da arte o fato de a obra de arte possuir sempre o seu próprio presente, de ela só reter em si de maneira muito condicionada a sua origem histórica e de ser em particular expressão de uma verdade que não coincide absolutamente com aquilo que o seu autor intelectual propriamente imaginou aí (Gadamer, 2010, p. 1).

No entanto, antes de seguir, cabe resgatar uma vez mais que o texto *OA* não é um ensaio sobre a obra de arte, mas é um tratado sobre a verdade como *alétheia*. Ou ainda, “na obra, portanto, não se trata da restituição do ente singular que está, em cada caso, aí perante, mas sim, pelo contrário, da restituição da essência universal das coisas” (Heidegger, 2012f, p. 32, *OA*). Ainda assim, muito sobre a arte é posta em relevo, principalmente, quando na tentativa de chegar a ela por meio das coisas utensiliares; muito é des-ocultado.

[...] **a obra de arte, pelo seu estar-presente auto-suficiente**, assemelha-se antes à mera coisa, que é espontânea e a nada impelida. Todavia, não incluímos as obras de arte entre as meras coisas. Geralmente, as coisas de uso que estão à nossa volta são as coisas mais imediatas e as que o são em sentido próprio (Heidegger, 2012f, p. 22, *OA*, negritos nossos).

Assim, **o utensílio**, sendo determinado pela modalidade da coisa [*Dinglichkeit*], é em parte uma coisa, e é, porém, algo mais; é em parte, ao mesmo tempo, obra de arte, e é, porém, menos que isso, porque **não tem a auto-suficiência da obra de arte**. O utensílio tem uma peculiar **posição intermediária** entre a coisa e a obra, supondo que uma tal ordenação, que faz o ajuste de contas [entre eles], seja lícita (Heidegger, 2012f, p. 22-23, *OA*, negritos nossos).

A obra de arte é uma fabricação do ser-aí, pois há nela uma decisão de matéria a ser empregada e uma doação de forma e ainda, repousa nela algo de espontâneo, tal qual a mera coisa, algo de singular, que a nada a força em direção à serventia. Ao realizar tal movimento de diferenciação entre a coisa como “utensílio de uso”, a coisa como “obra de arte” e a coisa como “mera coisa”, Martin Heidegger acaba por localizar algo como um “ser utensiliar” ou um “ser apetrecho” na coisa. Diz ele: “**o ser-utensílio do utensílio consiste na sua serventia**” (Heidegger, 2012f, p. 27, *OA*, negritos nossos).

Será que já apreendemos com ela o carácter de utensílio do utensílio? Não será que, para o conseguirmos, temos de procurar no seu serviço o utensílio que serve para algo?

¹¹⁴ Tradução livre do trecho: “[...] *el neobarroco —descentrado e inarmónico— permite desarrollar nuevos principios de lectura, que en su intento de desciframiento, su práctica solo nos señala un vacío y no la capacidad para encontrar el significado original, que está ya, para siempre, perdido*” (Beraldi, 2022, p. 55).

A camponesa usa os sapatos no campo. Só aqui são aquilo que são. São-no de modo tanto mais autêntico quanto menos neles pense a camponesa, no seu trabalho, ou mesmo quanto menos os olhe ou sequer os sinta. Ela está de pé e anda com eles. É assim que os sapatos servem efectivamente. É neste processo de uso do utensílio que o carácter de utensílio deve efectivamente vir ao nosso encontro (Heidegger, 2012f, p. 28, OA, negritos nossos).

O filósofo da Floresta Negra diz que, por meio da pintura *O par de sapatos* (1886), não é possível apreender o carácter instrumental do utensílio chamado sapato, nem mesmo é possível determinar onde eles estão espaço-temporalmente. Contudo, diz ele, exatamente: “**e, apesar disso...**” (Heidegger, 2012f, p. 28, OA, negritos nossos). Algo de outro se desvela.

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estreitamento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça de morte. **Este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa.** É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao ser repousar-em-si (Heidegger, 2012f, p. 28-29, OA, negritos nossos).

Para Martin Heidegger, vemos isso tudo no quadro de Vincent van Gogh. Já a camponesa tudo isso já o sabe, o compreende, porém, sem considerar e/ou observar dessa forma. Por que isso se dá? Martin Heidegger diz que a camponesa se apoia na **solidez, isto é, na confiabilidade** do ser-utensílio dos sapatos. “Chamamo-lhe a fiabilidade [*Verlässlichkeit*] [confiabilidade]. Em virtude dela, a camponesa é inserida no chamamento silencioso da terra; em virtude da fiabilidade [confiabilidade] do utensílio, ela está certa do seu mundo” (Heidegger, 2012f, p. 29, OA). Byung-Chul Han dirá que “a ‘fiabilidade’ da coisa consiste no fato de que ela incorpora as pessoas naquelas referências de mundo que dão sustentação à vida. A coisa com sua ‘fiabilidade’ é uma *coisa do mundo*. Pertence à ordem terrena” (Han, 2022, p. 127).

Contudo, o uso cotidiano do utensílio desgasta não só o próprio utensílio, como também o sentido deste “usar”, em sua significância. O uso cotidiano pode suprimir as proximidades e distâncias que foram desocultadas pelo modo de ser-des-afastante do ser-aí. Consequentemente, o utensílio cai em ruína junto ao próprio uso do mesmo, isto é, **o “uso” se desgasta, o “uso” cai em ruína¹¹⁵, cai no impessoal.** Ou seja, “se a coisa estiver

¹¹⁵ A ruína pode ser compreendida como uma característica fundamental da facticidade, enquanto um “como” da vida fática que tudo arrasta em direção ao comum, ao impróprio (Heidegger, 2011, p. 147-173, parte III, item 2, IFA).

desconectada, como está hoje, dessa plenitude de referência *promotora de mundo* e se esgotar em pura funcionalidade, sua fiabilidade também desaparece” (Han, 2022, p. 127). Logo,

O ser-utensílio do utensílio, a fiabilidade [confiabilidade], mantém reunidas em si todas as coisas, em conformidade com o ser modo e amplitude. A serventia do utensílio é, todavia, apenas a consequência essencial da fiabilidade [confiabilidade]. Aquela [a serventia] vibra nesta [na confiabilidade] e não seria nada sem ela. O utensílio singular é usado e desgastado; mas, ao mesmo tempo, também **o próprio usar cai, por consequência disso, na usura, desgasta-se e torna-se habitual**. É assim que o ser-utensílio chega à desolação, desce ao nível do mero utensílio. Tal desolação do ser-utensílio é o desvanecer-se da fiabilidade [confiabilidade]. [...] **Agora já só a crua serventia é visível** (Heidegger, 2012f, p. 29-30, OA, negritos nossos).

Segundo Byung-Chul Han, a “‘fiabilidade’ é uma experiência da coisa primária daquilo que precede até mesmo a capacidade de serviço” (Han, 2022, p. 125). A obra de arte, nesse sentido, elabora uma disposição perdida ou esquecida, para além da coisa em si. Diz o filósofo: “a obra de arte é, no seu estar-a-ser, algo que elabora” (Heidegger, 2012f, p. 43, OA). Mas, não apenas isso. Na obra de arte “vige e vigora” (Heidegger, 2012e, p. 143-164, EC) algo de misterioso, diria eu, pois ela instaura algo que antes não era, ou, não estava posto. Algo que em seguida pode, inclusive, instalar-se de outra maneira.

Quando digo que na obra de arte “vige e vigora” algo, o digo pelo fato de que no “vige” habita a “vigência”, esta fala ao tempo do demorar-se (*verweilen*, permanecer) na coisa em questão como “tempo matizado”. Ou seja, na vigência habita um tempo outro, denso de relações e ainda, não se diz de tal tempo algo como tempo de passagem ou tempo gasto com. Não distante, o vigorar se mostra no sentido de um levantar-se, isto é, fala do que irrompe e como irrompe na coisa, o seu modo, ou melhor, é sobre o que está “sendo” na coisa. Dito isso, ao se colocar frente à obra de arte de Vincent van Gogh, *O par de sapatos* (1886), a obra nos mostra algo que não poderíamos, diz Martin Heidegger, encontrar de outra maneira.

Não mediante uma descrição e um comentário a respeito de uns sapatos efectivamente presentes; não mediante um relatório acerca do processo de confecção de calçado; nem tão pouco pela observação da utilização efectiva de calçado aqui ou ali, mas apenas pelo facto de nos termos posto perante a pintura de van Gogh. **Esta falou** (Heidegger, 2012f, p. 30, OA, negritos nossos).

Voltemos ao capítulo 2 da presente tese, exatamente no subcapítulo intitulado, *Fenomenologia para o espaço dizer de si*. Martin Heidegger na década de 1950, após a virada, não deixa de se fiar nas mesmas considerações da década de 1920, sobretudo, no que avaliza em seu projeto fenomenológico hermenêutico, pois, segundo ele, a fenomenologia é um peculiar “como” da pesquisa (Heidegger, 2012c, p. 82, §15, OHF). O que se recolhe no caminhar fenomenológico-hermenêutico, os possíveis objetos e as suas considerações, “[...]”

devem ser tomadas tal como elas em si mesmas se mostram, ou seja, tal como aparecem numa *determinada perspectiva*. **Tal perspectiva surge de um ser ou estar orientado por elas [...]**” (Heidegger, 2012c, p. 82, §15, OHF).

Quando Martin Heidegger diz que foi a pintura que falou, está-se movimentando nesse âmbito, isto é, dentro do que a obra de arte deixa mostrar. Ela modula o espaço com a sua espacialidade; ela propõe um modo peculiar e, ao mesmo tempo, contingente de viger ao ser-aí. Todavia, “a obra de arte deu a conhecer aquilo que o calçado verdadeiramente é” (Heidegger, 2012f, p. 31, OA). No entanto, faz-se uma ponderação a um erro costumeiro:

Na proximidade da obra, estivemos, subitamente, num lugar que não aquele em que habitualmente costumamos estar. [...] Estaríamos a enganar-nos a nós próprios da pior forma, se quiséssemos dar a entender que foi a nossa descrição, enquanto actividade [*Tun*] [*fazer, machen*] subjectiva, que imaginou tudo desta maneira e que, depois, o introduziu no quadro. Se há aqui algo problemático, é apenas isto: [o facto] de, na proximidade da obra, termos experimentado muito pouco e de termos expresso a experiência de forma demasiado grosseira e imediata. Mas, sobretudo, a obra não serviu simplesmente, como poderia parecer à primeira vista, para uma melhor visualização daquilo que um utensílio é. Pelo contrário, **é só pela obra e apenas nela que o ser-utensílio do utensílio se manifesta de modo expresso** (Heidegger, 2012f, p. 30-31, OA, negritos nossos).

É diante disso que Martin Heidegger vai lançar a pergunta: “o que é que, na obra, está em obra?” (Heidegger, 2012f, p. 31, OA). Na obra reside a quebra da absorção da vida cotidiana, da lida utensiliar mais imediata. A obra de arte lança o ser-aí para ainda mais além, para além do fluxo do mundo, isto é, a obra de arte o lança na indeterminação radical de ser, sempre a cada vez. Ela provoca um movimento de acolhimento ruinante ou ainda um “encontro com a contramobilidade ruinante” (Heidegger, 2011, p. 149, parte III, item 2, IFA).

Sem a pretensão de querer explicar os acontecimentos do mundo, uma obra de arte não esgota o fenómeno, mas o apresenta sempre de novo. Em Martin Heidegger, a obra de arte pouco tem a ver com o belo ou a beleza, e a verdade muito menos tem a ver com adequação de um enunciado à situação da coisa. Não se trata de nada disso.

A pintura de van Gogh é a patenteação originária [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, é em verdade. Este ente sai [*heraustritt*] para o não-estar-encoberto do seu ser. **Os gregos chamavam ao não-estar-encoberto do ente ἀλήθεια**. Nós dizemos ‘verdade’ mas pensamos muito pouco ao ouvir esta palavra. **Na obra – caso nela aconteça uma patenteação originária do ente naquilo que ele é e como é -, está em obra um acontecer da verdade** (Heidegger, 2012f, p. 31, OA, negritos nossos).

Martin Heidegger vai sustentar que a obra de arte é um pôr-se em obra da verdade como des-encobrimento (*alétheia*). O termo *alétheia* (*ἀλήθεια*) tem como fundamento o “não-estar-encoberto” (Heidegger, 2012f, p. 31, OA) ou no “descoberto” (Heidegger, 2012a, p. 115,

§7, item b, ST). No entanto, o termo pode ser traduzido também como des-velamento, des-ocultamento e ainda, como “des-esquecimento”, haja vista que deriva etimologicamente do termo esquecimento¹¹⁶. “A ἀλήθεια repousa e vige na λήθη [esquecimento], extrai o que a λήθη, mantém retraído” (Heidegger, 2012g, p. 195, EC).

Podemos dizer que os fenômenos do-mundo têm o seu lugar na obra de arte, esta os articula sem esgotá-los, sempre a cada vez, em um apontar indeterminado. É como dizer que na obra de arte, um vaso de flores nunca é só um vaso de flores, nem tão pouco é somente um vaso de flores, como também é possível dizer: é só um vaso de flores. Isso porque nela vige e vigora o que Martin Heidegger vai chamar de terra. Ou seja, “a obra mantém aberto o aberto do mundo” (Heidegger, 2012f, p. 43, OA).

A terra pode ser lugar de fertilidade, germinação, criação, vida, bem como de encobrimento e morte. “A terra é aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal. Naquilo que irrompe, a terra está a ser como aquilo que põe a coberto” (Heidegger, 2012f, p. 39, OA). É por esse motivo que o filósofo vai dizer que o “ser-obra [da obra de arte] significa: levantar um mundo” (Heidegger, 2012f, p. 42, OA) e ainda, que “mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo” (Heidegger, 2012f, p. 47, OA).

Ao resgatar o sentido da verdade no pensamento grego, como *ἀλήθεια* (des-encobrimento), Martin Heidegger acolhe, nesse âmbito, a tensão entre terra e mundo. É como dizer que **no des-encobrir de algo, imediatamente, encobre-se um outro**. Diz o filósofo, “desde cedo, os gregos chamaram a este mesmo surgir e irromper, no seu todo, a Φύσις [*phýsis*]. Ao mesmo tempo, clareia aquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos-lhe a *terra*” (Heidegger, 2012f, p. 39, OA). Ou seja, não se trata de uma noção qualquer de natureza. Na tensão entre terra e mundo se encontra a confiabilidade do apetrecho do sapato da camponesa, isto é, no mundo que vige o seu uso cotidiano, comum e atemático e, por sua vez, é possível auscultar no sapato o grito mudo e oculto da *phýsis*, da terra.

O ser-no-mundo e, por conseguinte, o mundo também devem se tornar o tema da analítica, **no horizonte da cotidianidade mediana**, como o modo-de-ser *mais próximo* do *Dasein* (Heidegger, 2012a, p. 205, §14, ST, negritos nossos).

¹¹⁶ Também para José Ortega y Gasset: “quando conseguimos retirar claramente à luz o ser oculto da coisa, dizemos que averiguamos a verdade. Pelo visto, averiguar significa certificar, tonar manifesto algo oculto, e o vocábulo com que os gregos diziam ‘verdade’ – *alétheia* – significa o mesmo: *a* equivale a *des*, portanto, *alétheia* é *des-ocultar, des-cobrir, des-latentizar*” (Ortega y Gasset, 2021, p. 147).

[...] ser-no-mundo significa o **absorver-se atemático** do ver-ao-redor nas remissões constitutivas da utilizabilidade do **todo** instrumental. O ocupar-se já é cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma **confiante familiaridade com o mundo** (Heidegger, 2012a, p. 231, §16, ST, negritos nossos).

O ver-em-conjunto do ver-ao-redor não apreende o utilizável; o que ele ganha é, ao contrário, uma **orientação** no interior do mundo-ambiente (Heidegger, 2012a, p. 239, §17, ST, negritos nossos).

Dito isso, o mundo é uma rede de referências (mais ou menos conhecidas ou familiares), que doa orientações, normatizações, normalizações de sentido e uso ao ser-aí. Pois, “a obra, soerguendo-se em si mesma, torna originalmente patente um *mundo* e mantém-no em vigente permanência” (Heidegger, 2012f, p. 42, OA). Mundo como “e-rigir [*Er-richten*] significa: abrir franqueando [*öffnen*] o que é reto [*das Rechte*] no sentido do padrão orientante de acompanhamento, [sendo] o essencial que, enquanto tal, dá as orientações” (Heidegger, 2012f, p. 41, OA). Frente a isso, o mundo diz como o ser-aí pode agir e lidar com os demais entes. O contrário disso também se faz verdadeiro, ou seja, o mundo também imprime o que não é aceito e, nesse sentido, **mundo é campo de manifestabilidade e, também, horizonte de limitação**.

Já a arte é o lugar que expõe mundos, isto é, a arte é um lugar que levanta mundos no eclodir da terra. Ou melhor, “o levantar de um mundo e o elaborar da terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra” (Heidegger, 2012f, p. 46, OA). Segundo Vattimo (1996, p. 126), “na obra de arte, está realizada a verdade não só como desvelamento e abertura, mas também como obscuridade e ocultamento. É isto o que Heidegger chama o conflito entre o mundo e terra na obra”. Continua ele,

Se chamamos *Welt*, mundo, ao que a obra declara explicitamente nas várias interpretações, a terra (*Erde*) na obra será a sua permanente reserva de significações que ulteriormente (mas nunca de modo definitivo) sempre poderão tornar-se explícitas. A obra, diz Heidegger, expõe (manifesta) um mundo e ao mesmo tempo produz (antepõe) a terra e apresenta-a precisamente como aquilo que se retrai e se fecha, isto é, como reserva. A própria existência da obra como obra está toda no conflito destas duas dimensões; até a forma, que tradicionalmente indica o carácter de clara definição da obra, a sua visibilidade (no sentido grego de *ideia*), interpreta-se aqui como o facto de a obra estar situada na «brecha», do conflito entre mundo e terra (Vattimo, 1996, p. 127).

Dito isso, a obra de arte pode nos arrancar da confiabilidade do mundo e nos lançar em direção à estranheza e ao encobrimento da terra. Isso porque,

[...] a terra faz com que qualquer tentativa de intromissão em si se despedace contra ela mesma. Leva a que qualquer importunidade meramente calculadora se transforme numa destruição. Esta bem pode estar investida de aparência de um domínio e de trazer consigo o progresso na forma da objectivação técnico-científica da natureza, mas este domínio não é senão uma impotência da vontade. A terra só aparece abertamente clareada, enquanto terra, onde é guardada e resguardada como aquilo que

é essencialmente insusceptível de ser descerrado [*das Unerschließbare*], que recua perante qualquer descerramento [*Erschließung*], o que significa que se mantém constantemente encerrada [*verschlossen*]. [...] [Ou seja,] **A terra é aquilo que, por essência, se fecha. E-laborar a terra quer dizer: trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra.** A obra efectua este elaborar da terra na medida em que ela própria se retira na terra. **Porém, o encerrar-se da terra não é um permanecer-coberto uniforme e imóvel, mas desdobra-se numa plenitude inesgotável de modos e figuras simples** (Heidegger, 2012f, p. 45-46, OA, negritos nossos).

Frente a isso, é possível dizer que a **arte “perturba” a confiabilidade do mundo** (Heidegger, 2012a, p. 225, §16, ST). Como algo “[...] não-utilizável que precisamente *não* falta e *não* deixa de ser empregado, mas que ‘fica atravessado no caminho’ da ocupação” (Heidegger, 2012a, p. 225, §16, ST). Ou ainda, ela possibilita a tematização do ente enquanto tal e na totalidade, pois abre o campo de manifestabilidade (espaça e espacializa) doando possibilidades à obra de arte ser obra de arte, colocando o ser-aí a caminho de uma disposição de contrarruinância, tal como exposto por meio dos sapatos da camponesa.

Poderia dizer que a obra de arte, sendo esta como o que habita entre a coisa e a mera coisa, atua como algo não-pertinente; tal qual uma ferramenta quando perde a sua utilizabilidade. “Com essa não-pertinência se anuncia, de um modo novo, [...] o ser do que ainda permanece pendente e pede solução” (Heidegger, 2012a, p. 225, §16, ST).

A constante pendência presente na obra de arte, por sua vez, lança o ser-aí para fora do ritmo do-mundo e, ao mesmo tempo, ainda mais radicalmente nele, no-mundo. Pois, segundo Gaston Bachelard (1884-1962), na introdução da obra: *A poética do espaço* (1957): “a arte é então uma reduplicação da vida, uma espécie de emulação nas surpresas que excitam a nossa consciência e a **impedem de cair no sono**” (Bachelard, 1993, p. 17, negritos nossos).

Mas o que a arte proporciona ao espaço?

3.5 HEIDEGGER E EDUARDO CHILLIDA

O **limite é o verdadeiro protagonista do espaço**, assim como o presente, outro limite, é o verdadeiro protagonista do tempo.¹¹⁷

(Chillida, 2005, p. 55, negritos nossos).

¹¹⁷ Tradução livre do trecho: “*el límite es el verdadero protagonista del espacio, como el presente, otro límite, es el verdadero protagonista del tiempo*” (Chillida, 2005, p. 55).



O escultor espanhol Eduardo Chillida (1924-2002), bem como as suas contribuições no deixar-dizer do espaço enquanto espaço e no espaçar aberto por suas esculturas e desenhos, serão os principais motes argumentativos do presente capítulo. Ainda neste capítulo, a obra *A arte e o espaço* (1969) será analisada para compreender a relação entre o artista e o filósofo, Martin Heidegger, frente ao horizonte que se abre na questionabilidade do espaço e da espacialidade (des)cerrada pelas obras de arte.

Na obra *A arte e o espaço*, dedicada ao escultor espanhol Eduardo Chillida, Martin Heidegger diz que “as observações sobre a arte, o espaço e o jogo recíproco entre ambos **permanecem [como] questões**, mesmo quando falam em forma de afirmações”¹¹⁸ (Heidegger, 2009a, p. 12-13, KR, negritos nossos). Desconfia-se que há, em tal jogo, uma renovação incessante do questionamento pelo espaço, deslocando, sempre e a cada vez, “a” resposta. Dito isso, tanto Martin Heidegger quanto Eduardo Chillida requisitam de nós uma saída da convencional percepção do espaço, (da explicativa e determinista disposição que imediatamente exercemos); deslocando-nos para além da compreensão habitual que se tem dele. Imediatamente, chama-me a atenção uma dedicatória a Aristóteles, relacionada à obra *Física IV*, onde diz o seguinte: “o espaço – isto é, o lugar-espaço – parece algo importante e difícil de captar [zu fassen, também pode ser traduzido por compreender, formular, apreender]”¹¹⁹ (Heidegger, 2009a, p. 10-11, KR). De início, paira sobre a obra um ar de indeterminação necessário.

Por diferentes meios, o pensador e o artista partilham uma mesma procura determinada pelo exercício do pensamento e por um agir que **guardam sentido e lugar ao desconhecido, sem a ânsia de um saber fazer que a tudo arregimente e o torne disponível** (Bauchwitz, 2021, p. 327, negritos nossos).

Ambos, Martin Heidegger e Eduardo Chillida, sob a alcunha de seus ofícios (o do filósofo e o do artista), investigam à sua maneira o mistério que repousa sobre o espaço, tomando a escultura (*Plastik*) como mote principal. “O corpo escultural incorpora algo. Ele incorpora o espaço? A escultura é uma conquista do espaço, uma dominação do espaço?”

¹¹⁸ Tradução livre do trecho: “*las observaciones sobre el arte, el espacio y el juego recíproco de ambos no dejan de ser preguntas, por más que se expresen en forma de afirmaciones*” (Heidegger, 2009a, p. 13, KR), bem como do trecho: “*die Bemerkungen zur Kunst, zum Raum, zum Ineinanderspiel beider bleiben Fragen, auch wenn sie in der Form von Behauptungen sprechen*” (Heidegger, 2009a, p. 12, KR).

¹¹⁹ Tradução livre do trecho: “*el topos – es decir, el spacio-lugar – parece algo importante y difícil de captar*” (Heidegger, 2009a, p. 11, KR), bem como do trecho: “*es scheint aber etwas Großmächtiges zu sein und schwer zu fassen, der Topos – das heißt der Ort-Raum*” (Heidegger, 2009a, p. 10, KR).

Corresponderá então a escultura à conquista técnica e científica do espaço?”¹²⁰ (Heidegger, 2009a, p. 12-14, KR). Retomo a citação que se localiza no início desta tese, aliás, que motivou parte de minha inquietude frente à questão do espaço:

A arte e a técnica científica consideram e elaboram o espaço com intenções diversas e de diversas maneiras. **Mas o espaço, segue sendo o mesmo?** Não é aquele espaço, que teve a sua primeira definição por Galileu e Newton? O espaço, essa extensão uniforme, indistinguível em qualquer uma das suas possíveis localizações, equivalente em todas as suas direções, mas imperceptível aos sentidos?¹²¹ (Heidegger, 2009a, p. 14-15, KR, negritos nossos).

Segundo Escribano (2019, p. 79), em 1968, ocorre o primeiro encontro do artista Eduardo Chillida, com o filósofo Martin Heidegger. Por intermédio de Heinrich Wiegand Petzet¹²², que foi amigo de Martin Heidegger e que, também, descreve vários encontros e diálogos com o filósofo na obra *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929 bis 1976* (Petzet, 1993; 2007); podemos conhecer um pouco mais sobre o tema que concerne esta investigação. Dito isso, solicito uma incursão detida ao diálogo registrado por Petzet (1993; 2007) a fim de que possamos compreender a relação entre o filósofo, o artista e a indagação sobre o espaço e a arte.

Contei a Heidegger o que o escultor havia dito: **“não é com a forma que estou preocupado, mas com a relação das formas umas com as outras – a relação que surge entre elas”** [Chillida dizendo a Petzet]. Tocámos assim no problema fundamental deste escultor, nomeadamente, **a incorporação do “espaço” na sua obra**¹²³ (Petzet, 1993, p. 156-157, negritos nossos).

Isso despertou o interesse de Heidegger. Desde a sua palestra em Darmstadt intitulada “Construir, Habitar, Pensar”, ele tem estado constantemente ocupado com a questão do espaço e com a questão **de saber se o “espaço” tal como concebido por Galileu,**

¹²⁰ Tradução livre do trecho: “*el cuerpo plástico corporeiza algo. ¿Acaso corporeiza el espacio? ¿Se adueña la plástica del espacio? ¿Es la plástica una dominación del espacio?*” (Heidegger, 2009a, p. 13-15, KR), bem como do trecho: “*der plastische Körper verkörpert etwas. Verkörpert er den Raum? Ist die Plastik eine Besitzergreifung vom Raum, eine Beherrschung des Raumes?*” (Heidegger, 2009a, p. 12-14, KR).

¹²¹ Tradução livre do trecho: “*el arte y la técnica científica consideran y elaboran el espacio con intenciones diversas y de diversas maneras. Pero el espacio, ¿sigue siendo el mismo? ¿No se trata de aquel espacio que quedó primeramente determinado a partir de Galileo y Newton? El espacio, ¿es esa extensión uniforme, indistinguible en cualquiera de sus posibles ubicaciones, equivalente en todas sus direcciones, pero imperceptible a los sentidos?*” (Heidegger, 2009a, p. 15, KR), bem como do trecho: “*die Kunst und die wissenschaftliche Technik betrachten und bearbeiten den Raum in verschiedener Absicht auf verschiedene Weise. Der Raum aber – bleibt er der selbe? Ist es nicht jener Raum, der seit Galilei und Newton seine erste Bestimmung erfahren hat? Der Raum – jenes gleichförmige, an keiner der möglichen Stellen ausgezeichnete, nach jeder Richtung hin gleichwertige, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Auseinander?*” (Heidegger, 2009a, p. 14, KR).

¹²² Segundo Safranski (2013, p. 455), Heinrich Wiegand Petzet foi aluno de Martin Heidegger “[...] e seu admirador a vida toda”.

¹²³ Tradução livre do trecho: “*i told heidegger what the sculptor had said: ‘it is not the form with which I am concerned, but the relation of forms to one another - the relation that arises among them’. Thus we touched upon the fundamental problem of this sculptor, namely, the incorporation of ‘space’ in his work*” (Petzet, 1993, p. 156-157).

Newton e pela ciência natural moderna é idêntico ao espaço na arte¹²⁴ (Petzet, 1993, p. 157, negritos nossos).

O texto *Observações sobre arte – escultura – espaço*, publicado posteriormente em 1996, é fruto de uma palestra proferida anos antes de seu encontro com Eduardo Chillida, em 3 de outubro de 1964, “[...] por ocasião da abertura de uma exposição das obras do escultor Benhard Heiliger na cidade de St. Gallen” (Heidegger, 2008a, p. 15). Nessa palestra, Martin Heidegger expunha as suas preocupações sobre a compreensão do espaço enquanto desenvolvimento do pensamento depois dos físicos Galileu Galilei e Isaac Newton, pois o espaço “[...] torna-se extensão [*Ausdehnung*] tridimensional e uniforme para o movimento de partículas [*Massenpunkten*], as quais não possuem nenhum lugar distinto, podendo estar em toda e qualquer posição do espaço” (Heidegger, 2008a, p. 18). É como dizer que “[...] desde Galileu e Newton – o espaço perde a distinção de possuir em si possíveis lugares e direções” (Heidegger, 2008a, p. 18).

Como, então, Chillida entenderia “espaço”? Conversamos em inglês; e à questão do que, em sua opinião, se entende por espaço e espaço – conceitos que indicam o Latim *spatium*, “extensão” e, portanto, algo mensurável – Chillida objetou imediata e veementemente. **Ele me indicou que não ocupa o espaço como é entendido na física; o que pode ser calculado não lhe interessaria.** [...] [Então] **mas qual espaço?**¹²⁵ (Petzet, 1993, p. 157, negritos nossos).

Nesse diálogo Heidegger já se aproximava daqueles pensamentos que mais tarde delineou em traços largos no seu pequeno escrito *Art and Space* (St. Gall, 1969), mas que não concluiu. Acima de tudo, **ele estava interessado no significado do lugar, do topos grego**, ilustrado na conferência de Darmstadt por uma ponte sobre um rio, o exemplo do trabalho humano que “dá um lugar”. Agora esse lugar foi personificado pelas esculturas de Chillida. Falamos da *Arpa de Eolo* [Harpa de Eolo], do *Peine del viento* [Pente do vento] e do *Elogio del éter* [Elogio do éter], obras escultóricas referentes aos elementos, até que a relação espacial se inverte, por assim dizer, noutras obras, o exterior torna-se espaço interior e ficamos tentados a dizer: **o que importa é o que o espectador não mais percebe com os seus olhos carnis.** Várias vezes, em referência aos pontos que ficam ocultos ao olhar do observador, onde se discernem as cavidades do coração da escultura, o artista utilizou a palavra “segredo”¹²⁶ (Petzet, 2007, p. 206, negritos nossos).

¹²⁴ Tradução livre do trecho: “*this aroused Heidegger's interest. Since his lecture in Darmstadt entitled 'Building, Dwelling, Thinking,' he had been constantly occupied with the issue of space and with the question whether 'space' as conceived by Galileo, Newton, and modern natural science is identical with space in art*” (Petzet, 1993, p. 157).

¹²⁵ Tradução livre do trecho: “*how, then, would Chillida understand 'space'? We spoke in English; and to the question of what in his opinion is meant by space and space - concepts that indicate the Latin spatium, "extension," and therefore something measurable - Chillida immediately and vehemently objected. He indicated to me that he does not take space as it is understood in physics; what can be calculated would not interest him. [...] [So] but which space?*” (Petzet, 1993, p. 157).

¹²⁶ Tradução livre do trecho: “*en ese diálogo Heidegger se aproximaba ya a aquellos pensamientos que más tarde bosquejó a grandes trazos en su pequeño escrito El arte y el espacio (St. Gall, 1969), pero que no terminó. Ante todo, le interesaba la significación del lugar, del topos griego, ilustrado en la conferencia de Darmstadt por un puente sobre un río, el ejemplo de la obra humana que "otorga una plaza". Ahora ese lugar lo encarnaban las esculturas de Chillida. Hablamos del Arpa de Eolo, del Peine del viento y del Elogio del éter, obras escultóricas referidas a los elementos, hasta que la relación espacial se invierte, por así decir, en otras obras, el afuera se torna espacio interior y uno está tentado de decir: lo que importa es lo que el espectador ya no percibe con sus*

No final do nosso diálogo em Zurique Chillida disse uma frase que mais uma vez chamou a atenção de Heidegger. **O escultor afirmou que o espaço lhe interessava sobretudo por nascer do tempo. Aqui, novamente, ele não estava se referindo à física, ao tempo mensurável. Estava pensando mais no tempo da música, no ritmo dela; [...] O escultor e o pensador se entenderam sem muitas palavras.** Quando no final de novembro de 1969 enviou ao artista o pequeno ensaio (que mais tarde também foi publicado em edição convencional). **Heidegger escreveu-lhe que as considerações que continha tratavam do enigma da arte, do enigma que é a própria arte. Ele disse que estava longe de tentar resolver esse enigma; A tarefa proposta era ver o enigma**¹²⁷ (Petzet, 2007, p. 207, negritos nossos).

A partir dos diálogos e relatos expostos, é possível perceber algumas nuances. Martin Heidegger, a princípio, estava interessado pelo *Topos* grego¹²⁸, isto é, pelo modo grego de pensar o espaço; enquanto o artista o propunha por meio de suas criações. Ambos expõem que o dizer do espaço não pode se esgotar em determinações objetivas, pretensões universais, algo que convém às ciências da física, por exemplo. Todavia, há uma dificuldade enorme em romper-se dessas amarras topológicas tradicionais, como também o disse Gaston Bachelard, ao escrever *A poética do Espaço*, em 1957, “a dificuldade que tivemos de vencer ao escrever esse capítulo [referindo à fenomenologia do redondo] foi a de **afastar-nos de toda evidência geométrica**” (Bachelard, 1993, p. 190, negritos nossos). Ou, como diz Chillida (2005, p. 37, negritos nossos), “[...] a razão tem limites e que, portanto, **há espaços aos quais a razão não chega**. Estes espaços são apenas acessíveis à percepção, a intuição e a fé, essa bela e inexplicável loucura”¹²⁹. Não distante, Martin Heidegger e Eduardo Chillida compartilham das mesmas inquietudes, pois, como dito anteriormente: “a questão do que é o espaço como espaço, ainda não foi feita, muito menos respondida. O embate permanece, **de que maneira o espaço é e se um ser pode ser atribuído a ele**”¹³⁰ (Heidegger, 2009a, p. 17, KR, negritos nossos).

ojos carnales. Varias veces, en referencia a esos puntos que se sustraen a la mirada del observador, allí donde se adivinan las cavidades del corazón de la escultura, el artista había empleado la palabra ‘secreto’” (Petzet, 2007, p. 206).

¹²⁷ Tradução livre do trecho: “*al final de nuestro diálogo en Zurich Chillida dijo una frase que nuevamente captó la atención de Heidegger. El escultor afirmó que el espacio le interesaba ante todo como nacido del tiempo. Tampoco aquí se refería a la física, al tiempo medible. Pensaba más bien en el tiempo de la música, en su ritmo; [...] El escultor y el pensador se habían entendido sin muchas palabras. Cuando a fines de noviembre de 1969 le remitió al artista el pequeño ensayo (que más tarde también fue publicado en una edición convencional). Heidegger le escribió que las consideraciones que contenía trataban del enigma del arte, del enigma que es el arte mismo. Decía estar lejos de la pretensión de resolver ese enigma; la tarea propuesta era ver el enigma*” (Petzet, 2007, p. 207).

¹²⁸ “O traço fundamental da experiência grega do espaço é, portanto: o caráter do abrangente, de um recipiente, *τόπος* como recipiente, um recipiente livre, circundante. *Spatium – στάδιον*: espacializar” (Heidegger, 2021, p. 834, 21 mar. 1969, ZS).

¹²⁹ Tradução livre do trecho: “[...] *la razón tiene límites, y que por lo tanto hay espacios a los que la razón no llega. Estos espacios son sólo accesibles para la percepción, la intuición y la fe, esa hermosa e inexplicable locura*” (Chillida, 2005, p. 37).

¹³⁰ Tradução livre do trecho: “*la pregunta de qué es el espacio em cuanto espacio no está planteada, y menos aún contestada. Queda por resolver el modo en que el espacio es y si se le puede atribuir en general un ser*” (Heidegger, 2009a, p. 17, KR), bem como do trecho: “*die Frage, was der Raum als Raum sei, ist damit noch nicht*

A obra de Chillida, como reconhece o artista, **é um questionamento pelo espaço, pelo espaço da obra e pelo próprio modo do ser humano, o mistério absoluto que nos constitui**. Alçado à condição de mistério, o espaço é o próprio cerne de sua criação. [...] A obra como meio, como lugar onde o próprio espaço irrompe do anonimato. As suas obras se constituem como a repetição de uma única questão, cada uma delas se apresenta como uma possibilidade e um modo de confrontar-se com o próprio espaço (Bauchwitz, 2021, p. 327, **negritos nossos**).

Para iniciar uma investigação que busca o próprio do espaço, Martin Heidegger anuncia que é preciso experienciar o espaço, inclusive, o espaço abrigado na arte. Ou talvez, poderíamos dizer em referência a Martin Heidegger e Eduardo Chillida: o espaço liberado com a arte. “O próprio do espaço (o seu modo de ser) deve mostrar-se a partir dele mesmo. [Mas] o seu próprio, ainda se deixa dizer?”¹³¹ (Heidegger, 2009a, p. 18-19, KR).

Na obra *Escritos*, Eduardo Chillida diz que o espaço e o tempo são irmãos gêmeos¹³² (Chillida, 2005, p. 53). E ainda, que “**o limite é o verdadeiro protagonista do espaço**, assim como o presente, outro limite, é o verdadeiro protagonista do tempo”¹³³ (Chillida, 2005, p. 55, **negritos nossos**). Se buscamos uma compreensão possível sobre o espaço, um ponto de atenção é posto pelo artista, diz ele, “**o espaço será anônimo desde que não seja limitado**. Antes minhas obras eram protagonistas, agora elas devem ser meios para **tornar o espaço protagonista** e para que ele deixe de ser anônimo”¹³⁴ (Chillida, 2005, p. 58, **negritos nossos**). Ao limite¹³⁵, fala o horizonte.

O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa *dá início à sua essência*. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é ὄριμος, limite. **Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite**. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, [...]. *Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço* (Heidegger, 2012j, p. 134, EC, **negritos nossos**).

gefragt, geschweige denn beantwortet. Unentschieden bleibt, auf welche Weise der Raum ist und ob ihm überhaupt ein Sein zugesprochen werden kann” (Heidegger, 2009a, p. 16, KR).

¹³¹ Tradução livre do trecho: “*lo peduliar del espacio tiene que mostrarse a partir de él mismo. ¿Se deja decir todavía su peculiaridad?*” (Heidegger, 2009a, p. 19, KR), bem como do trecho: “*das dem Raum Eigentümliche muß sich von ihm selbst her zeigen. äßt sich sein Eigentümliches noch sagen?*” (Heidegger, 2009a, p. 18, KR).

¹³² Tradução livre do texto: “*el la de un Hermano del tiempo: el espacio. El espacio es un Hermano gemelo del tiempo*” (Chillida, 2005, p. 53).

¹³³ Tradução livre do trecho: “*el límite es el verdadero protagonista del espacio, como el presente, otro límite, es el verdadero protagonista del tiempo*” (Chillida, 2005, p. 55).

¹³⁴ Tradução livre do texto: “*el espacio será anónimo mientras no lo limite. Antes mi obras eran protagonistas, ahora deben ser medios para hacer protagonista al espacio y que éste deje de ser anónimo*” (Chillida, 2005, p. 58).

¹³⁵ O termo em grego para designar “limite” é *péras*, segundo Aristóteles, no livro V (Δ) da *Metafísica*, “com efeito, a realidade ou essência de cada coisa também será um limite, na medida em que constitui o limite do nosso conhecimento acerca disso; e, consoante seja limite do nosso conhecimento, também será limite da coisa em questão. Por conseguinte, resulta assim óbvio que «limite» não só possui tantos sentidos quantos os de «começo» mas ainda muito mais, visto o começo ser uma espécie de limite, embora nem todo o limite seja um começo” (Aristóteles, 2021, p. 204, XVII 10).

Não distante, a imagem que abre este subcapítulo é uma composição de imagens utilizando uma das gravuras de Eduardo Chillida, *Enda VII* (Chillida, 1976); uma das sete colagens em papel, intitulada *Die Kunst und der Raum* (Chillida, 1969), produzidas para a obra de mesmo nome junto a Martin Heidegger; bem como uma foto da obra *Elogio do horizonte* (Chillida, 1989), para qual o artista diz: “compreendi o que é o horizonte melhor do que normalmente se entende. Algo que não existe, que é necessário, que é inatingível, mas que é muito importante”¹³⁶ (Chillida, 2005, p. 87).

Não distante, em *A arte e o espaço*, Martin Heidegger inicia um caminho de pensamento sobre o que é possível dizer da relação entre a arte, a verdade (como *alétheia*) e o próprio do espaço. “Uma vez admitido que a arte é o pôr-se-em-obra da verdade e que a verdade significa o des-ocultamento do ser, então o verdadeiro espaço, que se revela em sua própria essência, não deveria se tornar decisivo na obra de arte?”¹³⁷ (Heidegger, 2009a, p. 20-21, KR). Para Martin Heidegger, reside na arte um meio para o deixar-dizer do espaço em seu ser próprio.

Existe um atalho, embora estreito e hesitante. **Tentemos escutar a linguagem** [*Sprache*¹³⁸]. De que ela fala na palavra espaço? **Fala o espaçar**. Isso significa desbravar [*roden*, fazer clareira], liberar a selva. **O espaçar** [*das Räumen*, arrumar no sentido de abertura, desobstrução, possibilitar¹³⁹] **instala o livre**, que se abre para o homem se estabelecer e habitar. Pensado em sua propriedade, **o espaçar é a livre doação de lugares**, em que os destinos do homem em sua habitação voltam para a graça de um abrigo, para a desgraça do desabrigo ou até para a indiferença de ambos¹⁴⁰ (Heidegger, 2009a, p. 20-21, KR, negritos nossos).

Cabe um contorno em relação à tradução do termo “*das Räumen*” por “espaçar”, quando Martin Heidegger questiona sobre o que fala o espaço e, em seguida, assume que ao

¹³⁶ Tradução livre do trecho: “y he entendido lo que es el horizonte mejor de lo que comúnmente se entiende. Algo que no existe, que es necesario, que es inalcanzable, pero que es muy importante” (Chillida, 2005, p. 87).

¹³⁷ Tradução livre do trecho: “una vez admitido que el arte es el poner-en-obra la verdad y que la verdad designa el desocultamiento del ser, ¿no será entonces preciso que, en la obra de las artes figurativas, sea también el espacio verdadero –es decir, aquello que desoculta lo que le es más propio– el que fije la pauta a seguir?” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR), bem como do trecho: “einmal zugestanden, die Kunst sei das Ins-Werk-Bringen der Wahrheit und Wahrheit bedeute die Unverborgenheit des Seins, muß dann nicht im Werk der bildenden Kunst auch der wahre Raum, das, was sein Eigenstes entbirgt, maßgebend werden?” (Heidegger, 2009a, p. 20, KR).

¹³⁸ Heidegger, 2009a, p. 39-40, nota nº 1, KR.

¹³⁹ Heidegger, 2009a, p. 42-43, nota nº 7, KR.

¹⁴⁰ Tradução livre do trecho: “hay una vía de escape, estrecha, sin duda, y vacilante. Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje. ¿De qué habla el lenguaje en la palabra «espacio»? En ella habla el espaciar. Espaciar remite a «escardar», «desbrozar una tierra baldía». El espaciar aporta lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar del hombre. Pensado en su propiedad, espaciar es libre donación de lugares, donde los destinos del hombre habitante toman forma en la dicha de poseer una tierra natal o en la desgracia de carecer de una tierra natal, o incluso en la indiferencia respecto a ambas” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR), bem como do trecho: “es gibt einen Notsteg, einen schmalen freilich und schwankenden. Wir versuchen auf die Sprache zu hören. Wovon spricht sie im Wort Raum? Darin spricht das Räumen. Dies meint: roden, die Wildnis freimachen. Das Räumen erbringt das Freie, das Offene für ein Siedeln und Wohnen des Menschen. Räumen ist, in sein Eigenes gedacht, Freigabe von Orten, an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile einer Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR).

espaço fala um “espaçar” pela tradução de Jesús Adrián Escudero, “*Wovon spricht sie im Wort Raum? Darin spricht das Räumen*” (Heidegger, 2009a, p. 20, KR), o filósofo não diz “espacialidade”, “*die Räumlichkeit*” (Heidegger, 2012a, p. 299-329, §22, §23 e §24, ST). Frente a isso, mantenho o termo “espaçar” como algo distinto à “espacialidade” concernente ao ser-aí. Tal distinção, no entanto, não se mostra distante da compreensão sobre a espacialidade que construímos até aqui, bem verdade a espacialidade se mostra abrigada em um espaçar – que vem do sentido de fazer “clareira”, ou melhor, como “abertura”. Pois, “estar aberto significa clareira. **Mesmo no escuro há clareira**” (Heidegger, 2021, p. 670-671, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos). Isso porque a clareira é abertura ontológica e, dito isso, não significa apenas ônticamente um clarear de algo. O espaçar, nesse contexto, está mais próximo de uma abertura que possibilita, então, um o “arrumar” e uma “afinação”¹⁴¹ que instala lugares, isto é, de uma abertura para que se dê tal afinar-se atmosféricamente junto ao espaço. Frente a isso, é possível dizer que o espaçar evoca o livre como possibilidade.

Para compreender o uso destes termos, faz-se necessária uma incursão no diálogo exposto nos *Seminários de Zollikon*, que ocorreram de 1959 a 1969, período concomitante à produção da obra *A arte e o espaço* (1969). Durante os seminários, o filósofo se utiliza do exemplo da mesa novamente para argumentar sobre a verdade como representação e como adequação. No entanto, o caminho do pensamento heideggeriano, bem como o diálogo de um de seus seminários¹⁴² acaba por dizer do espaço. No seminário de 6 de julho de 1964, na casa do psiquiatra e psicoterapeuta suíço Medard Boss, há a exposição de um diálogo entre três interlocutores, Martin Heidegger, Medard Boss e um participante do seminário cujo nome não é revelado, estes serão representados pelas letras H, B e S, respectivamente.

S.: A mesa está no espaço.

H.: Isso faz parte de sua materialidade coisal?

S.: A extensão é uma propriedade do espaço.

H.: Como?

S.: O espaço tem extensibilidade: alto, largo etc. Essas são dimensões.

H.: Sim, mas extensão e dimensão são diversas? Qual a diferença?

S.: Dimensão é uma extensão arbitrariamente extraída.

H.: Como é que se relacionam os espaços particulares com “o espaço”?

¹⁴¹ *Die Stimmung* versa sobre um estar afinado. O termo pode ser traduzido como “estado-de-ânimo” (Heidegger, 2012a, p. 383-399, §29; p. 923-939, §68, item b, ST), ou como “atmosfera específica” (Heidegger, 2015b, p. 87, nota do tradutor 2, §17, CFM). “A *Stimmung* não diz apenas o estar afinado de um certo modo, mas também o astral ou a animação de um ambiente. Heidegger aproveita as variações semânticas do termo em alemão para mostrar como a ‘tonalidade afetiva’ não pode ser simplesmente associada com um estado de alma, mas determina sim a totalidade do acontecimento” (Heidegger, 2015b, p. 87, nota do tradutor 2, §17, CFM).

¹⁴² Martin Heidegger não buscou, nestes encontros na casa de Medard Boss, ensinar sobre as suas teorias. Contudo, é possível perceber na leitura de *Seminários de Zollikon* (1959/1969) (Heidegger, 2021; 2009c) a intensão de uma experimentação teórica junto aos participantes. Dito isso, a transcrição dos diálogos em sua inteireza se torna fundamental para a compreensão do contexto de argumentação. Destaca-se que a obra é composta de fichamentos e abstrações, dito isso, os textos dos seminários não apresentam uma guisa linear e são um pouco encriptados.

S.: Os espaços os [contêm].

H.: O espaço não é, portanto, “o universal” em relação aos espaços, por exemplo, como a árvore em relação às árvores. – Bem, esse espaço, como ele é caracterizado?

S.: Trata-se de um espaço delimitado...

H.: É um espaço para morar, ele contém objetos de uso. Há uma orientação pelas coisas no espaço. **As coisas têm o seu significado particular para os moradores: elas lhes são familiares, enquanto elas são alheias umas para as outras.** Esse espaço, portanto, tem outros caracteres em relação ao “espaço”. Como é, então, que esta mesa se encontra no espaço?

S.: Ela pertence ao espaço, **ela toma espaço.**

H.: Mas como? (Heidegger, 2021, p. 666-667, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos).

Nesse pequeno trecho, é possível perceber que Martin Heidegger retoma de *ST* sobre a compreensão de que “dois pontos e, em geral, duas coisas não podem estar numa relação de desfastamento, porque nenhum desses dois entes pode, por seu modo-de-ser, desfastar” (Heidegger, 2012a, p. 307, §23, *ST*). As coisas estão alheias entre si, elas não podem desfastar. Frente a isso, faremos um salto no diálogo que me remete muito ao diálogo socrático, a fim de que possamos destacar os pontos principais que interessam a esta argumentação.

H.: Como as coisas se mostram em relação ao espaço?

S.: Eu me movimento no espaço.

H.: Como?

S.: Eu me movimento a mim mesmo; a mesa é movida.

H.: Como as coisas se encontram em relação a este relógio? Ele também não movimenta a si mesmo?

S.: Não, os ponteiros são movidos pelos seres humanos.

H.: Eles andam por si mesmos.

S.: Não, uma mola o movimenta e essa é feita pelos seres humanos.

H.: A mola pertence ao relógio. O relógio anda, isso é pertinente.

S.: Não, o relógio não movimenta a si mesmo, só o ponteiro.

H.: Portanto, o ponteiro... O que quer dizer de um ser humano no espaço?

S.: O corpo.

H.: Onde os senhores mesmos estão?... Portanto, eu altero a minha posição. Será que eu apenas movimento, então, meu corpo?... A mesa também faz isso!

B.: Nós chegamos da última vez à caracterização do espaço como o aberto, como o poroso. **Como é, então, que o ser humano se comporta em relação ao aberto?**

H.: Sim, essa é a questão.

S.: **Eu não sou apenas no espaço, eu me oriento no espaço.**

H.: O que isso significa?

S.: Eu sou no espaço, na medida em que eu o concebo.

H.: Em que medida?

S.: **O espaço é aberto para mim, não para a mesa.**

H.: O espaço é aberto para os senhores. E como as coisas se encontram em relação à mesa?

S.: **Para a mesa, o espaço não é aberto.**

H.: O espaço é em geral algo para a mesa?

S.: O ser humano tem o espaço presente... A mesa foi feita. O ser humano fez espaço e mesa.

H.: A mesa não pode ser no espaço da mesma maneira que o ser humano, na medida em que ela foi feita?... Produzir tem o sentido de “encontrar-se aqui”, a mesa foi liberada a partir da ligação feita. Trata-se do sentido do artesanato e da arte, segundo o qual o feito pode se achar por si. – **O que significa isso, portanto: eu me oriento no espaço e a mesa não?**

S.: Nós supomos que a mesa não o faz.

H.: A mesa não tem nada a ver com orientação?

S.: O ser humano pode se orientar nele. A mesa mesma é orientada, por exemplo, em referência às direções do céu. [Ela] tem a sua posição determinada, que foi erigida para o professor Heidegger.

H.: [Ela] é [ordenada] na sala, [orientada] segundo o modo de habitar. Orientação tem algo em comum com o despontar do sol. O que não “ocidental”?

S.: Oriente significa o nascer do sol, da luz.

H.: Com o nascimento do sol fica claro, tudo se torna visível; as coisas aparecem. Em determinados ritos de sepultamento, o rosto é virado para o Leste; mesmo a orientação das igrejas leva isso em consideração. – Aliás, quando a luz é desligada, o que acontece então com a clareira?... **Estar aberto significa clareira. Mesmo no escuro há clareira.** Clareira não tem nada em comum com luz (Licht), mas vem de “leve” (leicht). Luz tem a ver com percepção. No escuro é possível se chocar com algo. Para isso, não se precisa de luz, mas de uma clareira. Luz – claro; **clareira vem de leve, liberar.** Uma clareira na floresta está aí, mesmo quando fica escuro. Luz pressupõe clareira. A claridade só pode se fazer presente, onde a clareira se deu, onde algo é liberado para a luz. O obscurecer, a elisão da luz, não toca a clareira. **Clareira é pressuposição para que possa ficar claro o escuro, o livre, o aberto.**

B.: O que é isto, o livre, o aberto?

S.: O livre, o aberto é o espaço. Só o espaço livre ou o espaço assumido pela mesa?

H.: Se ele não estivesse livre, a mesa não poderia estar lá. O espaço libera a mesa. O espaço se acha, então, “ocupado”, mas não: não mais livre.

S.: Trata-se, então, do mesmo espaço quando o espaço como esta sala?

H.: A sala faz parte disso. Os senhores veem uma vez mais, que a linguagem fracassa, quando pensamos: o espaço vem de espacializar. O que isso significa?

S.: Liberar... Mas mesmo arrumar (colocar as coisas em seu lugar no espaço): erigir, colocar ou, por outro lado, arranjar um lugar.

H.: O espaço tem lugares. Arrumar: criar uma ordem para aquilo que se encontra à nossa volta, coisas, que não estão em seu lugar. Isso é algo diverso do mero ser por si subsistente.

S.: Fala-se também em alemão de “arrumado” (aufgeräumt), quando alguém está com uma atmosfera boa.

H.: Sim, assim as pessoas ficam serenas, livres. – Será, então, que o espaço e clareira são sinônimos ou será que um pressupõe o outro?... Bem, isso não tem ainda como ser decidido, alguma outra coisa justamente também pode ainda ser clareada: o tempo, e disso ainda não falamos nada. – Matenhamo-nos então ainda junto à diferença entre livre e aberto por um lado e, por outro, entre livre e vazio (Heidegger, 2021, p. 669-671, 6 jul.1964, ZS, negritos nossos).

Em *Construir, habitar, pensar*, que é fruto de uma conferência que data de alguns anos antes dos encontros nos seminários, a saber 1951; versa-se sobre o “construir”, utilizando-se da ponte como subsídio para pensar a dinâmica da espacialidade do homem com-o-espaço. Nessa conferência, a compreensão do termo “arrumar” já se apresentava junto a compreensão de “lugar”. Para o filósofo, “os espaços que percorremos diariamente são ‘arrumados’ pelos lugares, cuja essência se fundamenta nesse tipo de coisa que chamamos de coisas construídas” (Heidegger, 2012j, p. 135, EC). Frente a isso, voltemos à obra *A arte e o espaço*, para questionar novamente: como acontece tal espaçar?

Não se trata de **dar-espaço** e no duplo modo de deixar e dispor? Por um lado, **dar-espaço concede algo [localiza algo]**. Permite que a abertura prevaleça, entre outras coisas, **permite o aparecimento de coisas presentes às quais se refere a habitação humana**. Por outro lado, o dar-espaço [localizar] **proporciona às coisas a possibilidade de pertencerem umas às outras**, estando cada uma no seu respectivo

lugar e de onde se abrem para outras coisas [contexto instrumental]¹⁴³ (Heidegger, 2009a, p. 22-23, KR, negritos nossos).

O caráter desse acontecer [dar-espaco, espaçar] é o de deixar-ser [Gewähren, conceder, permitir, possibilitar]. Com tudo, o que é o lugar, se o seu próprio tiver de ser determinado de acordo com um local que deixa livre?¹⁴⁴ (Heidegger, 2009a, p. 24-25, KR, negritos nossos).

O lugar abre em cada caso uma região [Gegend], na medida em que nele reúne as coisas para um mútuo-pertencer [conjunção]. [...] E a região [Gegend]? [...] **[A região] evoca o livre**¹⁴⁵ (Heidegger, 2009a, p. 24-25, KR, negritos nossos).

Para Martin Heidegger, o lugar não pode ser simplesmente dado antes de uma relação se estabelecer no-mundo, isto é, antes de uma coisa ser localizada no espaço e, nesse sentido, antes de um ser-aí. Ao utilizar-se do exemplo da ponte, diz ele: “a ponte não se situa num lugar. **É da própria ponte que surge um lugar**” (Heidegger, 2012j, p. 133, EC, negritos nossos).

Se pensarmos na geometria, sobre o ponto que identifica algo e determina a sua localização, bem como a reta e, também, o plano; conclui-se que estes são considerações de posicionamento e, como tal, são elementos posicionadores e determinadores de algo em sua pertença no espaço como indicadores de lugar, isto é, de espaço-lugar “dimensional”.

A misteriosa preposição “em” constitui a entrada para uma compressão do espaço como uma lógica de posições. Ao dizer abaixo, acima, ao lado, atrás, na frente, já estamos considerando um “algo em algo” e assim uma relação entre parte e todo. O espaço torna-se assim a palavra sensível de uma ideia de totalidade. Por isso, o espaço de há muito se representa como um continente, um invólucro, uma exterioridade abrangente relativamente ao que está contido no espaço. O espaço representa-se, comumente, como uma periferia envolvente a partir da qual as coisas marcam as suas posições. Uma coisa na sala, uma sala na casa, uma casa na cidade, uma cidade no país, um país num continente, um continente no mundo, o mundo no universo: nessa lógica da preposição “em”, assim entendida como relação entre parte e todo, as coisas parecem estar no espaço como bonecas russas (Schuback, 2011, p. 64).

¹⁴³ Tradução livre do trecho: “¿cómo acontece el espaciarse? ¿No se trata acaso de un emplazar, entendido a su vez a la doble manera del admitir y del disponer? Por un lado, el emplazar admite algo. Deja que se despliegue lo abierto, que, entre otras cosas, permite la aparición de las cosas presentes a las cuales se ve remitido el habitar humano. Por otro, el emplazar proporciona a las cosas la posibilidad de pertenecerse mutuamente, estando cada una en su respectivo sitio y desde donde se abre a las otras cosas” (Heidegger, 2009a, p. 23-25, KR), bem como do trecho: “wie geschieht das Räumen? Ist es nicht das Einräumen und dies wiederum in der zwiefachen Weise des Zulassens und des Einrichtens? Einmal gibt das Einräumen etwas zu. Es läßt Offenes walten, das unter anderem das Erscheinen anwesender Dinge zuläßt, an die menschliches Wohnen sich verwiesen sieht. Zum anderen bereitet das Einräumen den Dingen die Möglichkeit, an ihr jeweiliges Wohin und aus diesem her zueinander zu gehören” (Heidegger, 2009a, p. 22-24, KR).

¹⁴⁴ Tradução livre do trecho: “el carácter de este acontecer es el de dicho conceder. Con todo, ¿qué es el lugar, si su peculiaridad se tiene que determinar al hilo de un emplazamiento que deja en libertad?” (Heidegger, 2009a, p. 25, KR), bem como do trecho: “der Charakter dieses Geschehens ist solches Gewähren. Doch was ist der Ort, wenn sein Eigentümliches sich am Leitfaden des freigebenden Einräumens bestimmen soll?” (Heidegger, 2009a, p. 24, KR).

¹⁴⁵ Tradução livre do trecho: “el lugar abre en cada caso una comarca, en cuanto que congrega dentro de ella las cosas en su mutua pertinencia. [...] ¿Y la comarca? [...] La palabra da nombre a la libre vastedad” (Heidegger, 2009a, p. 25, KR), bem como do trecho: “der Ort öffnet jeweils eine Gegend, indem er die Dinge auf das Zusammengehören in ihr versammelt. [...] Und die Gegend? [...]. Es nennt die freie Weite” (Heidegger, 2009a, p. 24, KR).

No entanto, Eduardo Chillida vai dizer que: “lugar implica dimensão e limites. Mas o ponto, lugar por excelência, não tem dimensão nem limites”¹⁴⁶ (Chillida, 2005, p. 62). Ele é ainda mais radical, inclusive, ao dizer que, “para mim a geometria não existe, eu sou um fora da lei”¹⁴⁷ (Chillida, 2005, p. 66).

É porque o homem existe não em espaços e tempos, mas sempre abrindo e fechando espaços, dando e negando tempos, que lhe é possível contar, seja superfícies do espaço ou números do tempo. **É só por contar com espaço e com tempo que o homem pode, em sua vida, contar espaços e tempos** (Schuback, 2011, p. 64, negritos nossos).

Seguindo o ensejo do pensamento artístico de Eduardo Chillida, destaco o que ele sugere em vias de questionamento, a saber: “**ocupar um lugar e não ter medida: não será isso o espaço?**”¹⁴⁸ (Chillida, 2005, p. 64, negritos nossos). Ainda que a questão do espaço permaneça obscura, talvez esteja aí, em sua obscuridade, o nosso maior ponto de inflexão. Se traçarmos um paralelo à arte, “acredito que as obras conhecidas *a priori* nascem mortas e que a aventura, à beira do desconhecido, é a que às vezes pode produzir a arte”¹⁴⁹ (Chillida, 2005, p. 41, grifos nossos). Ou ainda, quando ele nos diz que “todo o meu trabalho é filho da pergunta. Sou um especialista em perguntas. Algumas sem respostas”¹⁵⁰ (Chillida, 2005, p. 77). Ele elege a questão do espaço com o seu motor e movimento criativo, impulsionando o nosso pensar sobre os espaços existencialmente.

A escultura torna-se co-determinante para o planejamento espacial [*Raumplanung*]. Isso certamente repousa no fato de que ela possui uma relação distinta com o espaço, de que ela, em certa medida, compreende-se como uma confrontação [*Auseinandersetzung*] com o espaço (Heidegger, 2008a, p. 16).

Ao tomar a escultura como uma interlocutora possível ao pensamento sobre o espaço, Eduardo Chillida, no entanto, não impede o pensar sobre todas e, ao mesmo, nenhuma obra de arte em particular. Dito isso, afirmo que **a arte não consome o espaço, mas ela o deixa-ser, o deixa mostrar-se**. A obra de arte permite com que tenhamos experiências de espaço.

A obra dá “corpo” à verdade do ser na medida em que promove uma abertura onde o próprio espaço se deixa ver. A escultura dá lugar, plasticamente, ao próprio espaço que nela opera. A escultura é o lugar do espaço enquanto espaço, quer dizer, ela **provoca no espectador uma experiência concreta e inabitual do espaço** (Bauchwitz, 2021, p. 331, negritos nossos).

¹⁴⁶ Tradução livre do trecho: “lugar implica dimensión y limites. Pero el punto, lugar por excelencia, no tiene dimensión ni límites” (Chillida, 2005, p. 62).

¹⁴⁷ Tradução livre do trecho: “para mí la geometria no existe, yo soy un fuera de la ley” (Chillida, 2005, p. 66).

¹⁴⁸ Tradução livre do trecho: “ocupar un lugar y no tener medida: ¿no será esto el espacio?” (Chillida, 2005, p. 64).

¹⁴⁹ Tradução livre do trecho: “creo que las obras conocidas a priori nacen muertas y que la aventura, al borde de lo desconocido, es la que a veces puede producir el arte” (Chillida, 2005, p. 41).

¹⁵⁰ Tradução livre do trecho: “todo mi trabajo es hijo de la pregunta. Soy un especialista en preguntas. Algunos sin respuestas” (Chillida, 2005, p. 77).

Quando Martin Heidegger pede que reconheçamos que as coisas em si mesmas podem ser lugares e não apenas pertencem a um lugar, isto é, “deveríamos aprender a reconhecer que as coisas são em si mesmas lugares e não apenas pertencem a um lugar”¹⁵¹ (Heidegger, 2009a, p. 26-27, KR); imediatamente o ser-aí é lançado mais intensamente para ser junto às coisas mais triviais. Ao des-afastar tais coisas, o ser-aí acaba colocando em jogo o seu ser. Coisas que se conjuntam (se conjugam) a contextos e a outros – outros que dançam e afinam o espaço.

Espaçar é a livre doação dos lugares em que surge um deus, dos lugares em que os deuses fugiram, dos lugares em que o aparecer do divino há muito se retrai. Espaçar instala lugares que, a cada vez, preparam um habitar. Espaços profanos são sempre a privação de espaços sagrados há muito abandonados. **Espaçar é a livre doação de lugares. No espaçar fala e vela, ao mesmo tempo, um acontecer. Esse caráter de espaçar é muito facilmente desconsiderado [esquecido].** E, quando visto, continua sempre difícil de ser determinado, sobretudo enquanto o espaço da física a técnica permanecer o único espaço válido, ao que toda caracterização do que é espacial deve se ater¹⁵² (Heidegger, 2009a, 22-23, KR, negritos nossos).

Quando a dinâmica de espacialização, por ela mesma, evoca o livre; ela evoca inclusive ou, necessariamente, algo em direção ao vazio, diria que: abriga o caráter do vazio. Logo, aparenta-se estar mais em diálogo com uma espécie de movimento do espaço, pois o espaçar evoca um esvaziar e um preencher quando fala do livre. Pois, como desconfia Schuback (2011, p. 66, negritos nossos), “o estranho do modo de dar-se do espaço reside sobretudo em que o espaço se mostra **quando de algum modo faz falta, quando não tem mais espaço**”. Frente a isso, questiono em via contrária: **que disposição é essa que evoca o livre e maneja a si mesma como um movimento de esvaziamento?**

O que seria o espaço vazio?

¹⁵¹ Tradução livre do trecho: “tendríamos que aprender a reconhecer que las cosas mismas son los lugares y que no se limitan a pertenecer a un lugar” (Heidegger, 2009a, p. 27, KR), bem como do trecho: “wir müßten erkennen lernen, daß die Dinge selbst die Orte sind und nicht nur an einen Ort gehören” (Heidegger, 2009a, p. 26, KR).

¹⁵² Tradução livre do trecho: “espaciación es libre donación de los lugares en los que aparece un dios, de los lugares de los que los dioses han huido, lugares en los que el aparecer de lo divino se demora mucho tiempo. Espaciar aporta la localidad que prepara en cada caso un habitar. Los espacios profanos son siempre la privación de espacios sagrados a menudo muy remotos. Espaciar es libre donación de lugares. En el espaciación habla y se oculta a la vez un acontecer. Este carácter del espaciación se pierde de vista con suma facilidad. Y cuando es visto, sigue siendo difícil determinarlo, sobre todo mientras el espacio físico-técnico pase por ser el espacio al que de antemano debe atenerse toda caracterización de lo espacial” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR), bem como do trecho: “Räumen ist Freigabe der Orte, an denen ein Gott erscheint, der Orte, aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert. Räumen erbringt die jeweils ein Wohnen bereitende Ortschaft. Profane Räume sind stets die Privation oft weit zurückliegender sakraler Räume. Räumen ist Freigabe von Orten. Im Räumen spricht und verbirgt sich zugleich ein Geschehen. Dieser Charakter des Räumens wird allzu leicht übersehen. Und wenn er gesehen ist, bleibt er immer noch schwer zu bestimmen, vor allem, solange der physikalisch-technische Raum als der Raum gilt, an den sich jede Kennzeichnung des Raumhaften im vorhinein halten soll” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR).

3.6 VAZIO E Esvaziar¹⁵³

E o que seria o espaço vazio [o vazio do espaço]? Com muita frequência o vazio aparece somente como uma falta. [...] **O vazio não é um nada. Nem mesmo é uma falta**¹⁵⁴.

(Heidegger, 2009a, p. 31, KR, negritos nossos).

O vazio *esvazia*, ou seja, recolhe o presente em [estar] junto recolhido do lugar. Ele é o que mantém tudo junto, o “determinante-marcante e portador”, antecedendo, em certo sentido, o portador ou seja, o marcado. **Ele mesmo é, de fato, “invisível”, mas enche de luz todas as visibilidades**, faz com que o presente se destaque primeiramente em sua possibilidade de sentido [*Sinnhaftigkeit*]. O recolhedor, *perpassante* vazio empresta ao lugar uma interioridade, uma voz. Ele o *anima*.

(Han, 2019, p. 82, negritos nossos).

¹⁵³ Este capítulo foi parcialmente publicado como Resumo Expandido nos Anais Eletrônicos do III Congresso Ibero-Americano de Educação, Sociedade e Cultura, III Colóquio Internacional Educação e Interculturalidade, X Jornada de Políticas Públicas e Gestão Educacional - Educação intercultural: histórias, políticas e práticas. Congresso que ocorreu em Maringá/PR, de 20 a 22 de julho de 2023. Cf. em Viana e Moura (2023).

¹⁵⁴ Tradução livre do trecho: “¿y qué sería del vacío del espacio? Con demasiada frecuencia, el vacío aparece tan sólo como una falta. [...] El vacío no es nada. Tampoco es una falta” (Heidegger, 2009a, p. 31, KR), bem como do trecho: “und was würde aus der Leere des Raumes? Oft genug erscheint sie nur als ein Mangel. [...] Die Leere ist nicht nichts. Sie ist auch kein Mangel” (Heidegger, 2009a, p. 30, KR).





No presente capítulo, a pintura de Diego Velázquez, intitulada: *Las meninas* (ou *A família*) (1656), bem como a pintura sobre fotografia de José Manuel Ballester, intitulada: *Palacio real* (2009), serão trazidas ao texto com a finalidade de deixar-dizer o vazio e o esvaziamento, isto é, para realizar uma leitura fenomenológico-hermenêutica da espacialidade do espaço enquanto espaço vazio.

No subcapítulo anterior, intitulado *Heidegger e Eduardo Chillida*, apresentei parte de um diálogo que é relatado nos *Seminários de Zollikon* (1959/1969), entre Martin Heidegger, Medard Boss e um participante que não é revelado. No presente subcapítulo: *Vazio e esvaziar*, retomo o diálogo uma vez que ele avança sobre a questão do espaço enquanto espaço vazio.

B.: O que é isto, o livre, o aberto?

S.: O livre, o aberto é o espaço. Só o espaço livre ou o espaço assumido pela mesa?

H.: Se ele não estivesse livre, a mesa não poderia estar lá. O espaço libera a mesa. O espaço se acha, então, “ocupado”, mas não: não mais livre.

S.: Trata-se, então, do mesmo espaço quanto o espaço como esta sala?

H.: A sala faz parte disso. Os senhores veem uma vez mais, que a linguagem fracassa, quando pensamos: o espaço vem de espacializar. O que isso significa?

S.: Liberar... Mas mesmo arrumar (colocar as coisas em seu lugar no espaço): erigir, colocar ou, por outro lado, arranjar um lugar.

H.: O espaço tem lugares. Arrumar: criar uma ordem para aquilo que se encontra à nossa volta, coisas, que não estão em seu lugar. Isso é algo diverso do mero ser por si subsistente.

S.: Fala-se também em alemão de “arrumado” (aufgeräumt), quando alguém está com uma atmosfera boa.

H.: Sim, assim as pessoas ficam serenas, livres. – **Será, então, que espaço e clareira são sinônimos ou será que um pressupõe o outro?**... Bem, isso não tem ainda como ser decidido, alguma outra coisa justamente também pode ainda ser clareada: o tempo, e disso ainda não falamos nada. – Mantenhamo-nos então junto à diferença entre livre e aberto por um lado e, por outro, entre livre e vazio.

S.: Vazio significa não conter nada.

H.: Portanto, não ocupado. Livre também significa não ocupado, mas de maneira diversa.

S.: Livre é: para algo.

H.: **É ocupável; vazio, contudo, significa apenas: não ocupado. O espaço pode permanecer livre, mesmo quando ele está ocupado. Só há vazio, porque há o livre.**

S.: É, então, possível que “não ocupado” signifique ainda não “ocupável”?

H.: **O vazio é o livre não ocupado** (Heidegger, 2021, p. 671-672, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos).

Quando Martin Heidegger toma o espaço vazio dizendo que “o vazio é o livre não ocupado” (Heidegger, 2021, p. 671, 6 jul. 1964, ZS), possivelmente o faz em referência a

Aristóteles (o texto sobre a Física, parte IV¹⁵⁵), isto é, numa retomada do pensamento grego sobre o *Topos*. Nos protocolos do dia 21 de março de 1969, parte III, ainda nos *Seminários de Zollikon* (1959/1969), Martin Heidegger expressa como compreende o espaço tendo como fundamento o pensamento grego.

Em uma outra passagem lemos em Aristóteles: o *τόπος* é como um recipiente; assim como esse é um lugar e, com efeito, um lugar deslocável, o lugar é em certa medida inversamente um recipiente não deslocável. **O traço fundamental da experiência grega do espaço é, portanto: o caráter do abrangente, de um recipiente, τόπος como recipiente, um recipiente livre, circundante.** *Spatium* – *στάδιον*: espacializar. Qual é a relação dessas três representações do espaço? Os dois primeiros se fundam, de acordo com a coisa mesma, naquilo que pode ser experimentado no espaço e no sentido de espacializar. Essas duas representações precedentes pressupõem um campo livre, um aberto. A concepção de *spatium* encobre o livre aberto por meio do espaço geométrico (Heidegger, 2021, p. 834-835, 21 mar. 1969, ZS, negritos nossos).

Pensemos no caráter de “abrangente” do *τόπος* grego. Abrangente se conjunta a ideia de vastidão, no entanto, ao ser associado a uma concepção de “recipiente”, impõem a limitação de um invólucro. No horizonte possível do recipiente. Novamente percebemos a ideia de horizonte se colocar sobre o pensamento do espaço. No entanto, se voltarmos ao que disse Eduardo Chillida, a saber: **“ocupar um lugar e não ter medida: isso não é espaço?”**¹⁵⁶ (Chillida, 2005, p. 64, negritos nossos), o caráter de “abrangente” faz sentido, haja vista que é caráter do abrangente que está em questão, abrangente como o que tudo pode abarcar e acolher em uma disposição de determinação-indeterminação. Ainda sobre a questão, Eduardo Chillida nos fornece um caminho: “é possível ocupar um lugar sem ter medida? Somente na mente isso é possível”¹⁵⁷ (Chillida, 2005, p. 99), diria eu que apenas ontologicamente, isto é, tal apreensão não é só possível como é o “como” do espaço. Pois, “medidas são propiciadas pelos relacionamentos e não o contrário, ou seja, relacionamentos determinados por medidas” (Schuback, 2011, p. 64). Voltemos ao diálogo.

¹⁵⁵ Segundo Heidegger (2008a, p. 17-18): “Aristóteles denomina com duas palavras distintas aquilo que para nós significa “espaço”: *τόπος* e *χώρα*. *Τόπος* é o espaço que um corpo ocupa imediatamente. Esse espaço ocupado pelo corpo é formado *sobretudo pelo* [*erst durch*] corpo (*σῶμα*). Esse espaço possui os mesmos limites que o corpo. Aqui devemos observar: para os gregos, o limite não é aquilo com o qual algo acaba e termina, e sim aquilo a partir do qual algo *começa*, mediante o qual algo possui sua completude. O espaço, *τόπος*, ocupado por um corpo, é um lugar [*Ort*]. Diferentemente de *τόπος*, *σῶμα* significa o espaço na medida em que pode receber [*aufnehmen*] (*δέχεσθαι*) e abarcar [*umfassen*], guardar [*behalten*] (*περιέχειν*) um tal lugar. Com isso, *χώρα* é um *δεκτικόν* e *περιέχον*. No sentido grego, o espaço é visto a partir do corpo como seu lugar [*Ort*] e guarida [*Ortbehalt*]. Todavia, cada corpo possui seu – próprio –, a ele conforme lugar. [...] O espaço possui lugares e *διαστήματα*, disposições [*Auseinanderstände*] (o que não é igual a: *extensio*) distintas”.

¹⁵⁶ Tradução livre do trecho: “ocupar un lugar y no tener medida: ¿no será esto el espacio?” (Chillida, 2005, p. 64).

¹⁵⁷ Tradução livre do trecho: “¿se puede ocupar un lugar sin tener medida? Únicamente en la mente esto es posible” (Chillida, 2005, p. 99).

S.: O livre tem um solo [chão], [o vazio]¹⁵⁸ sob circunstâncias não. Pode-se ter um vazio sem fundamento [fundo].

H.: Por exemplo, o universo: ele não é ocupável? Ele é até mesmo muito ocupado. – **Não há nenhum vazio sem o livre. O vazio funda-se no livre.**

S.: Que tipo de ligação com o fundamento é esse? Que tipo de “por quê”?...

H.: Trata-se de uma relação material, não de fundamento lógico.

B.: Isso é difícil para os estudantes, porque fundamento é sempre compreendido apenas no sentido de conclusões lógicas. O senhor diz: materialmente coisal; mas que tipo de coisa é essa?

H.: Coisa é aquilo de que tratamos.

S.: Não posso compreender o aberto ou o livre como uma “coisa”.

H.: Uma coisa (Sache) é apenas uma “coisa” (Dinge)? – Não há coisas (Sachen) perceptíveis! Por exemplo, o espaço $2 \times 2 = 4$. Esses são estados de coisa (Sachverhalte). Coisa (Sache) é algo de que se trata.

S.: O que significa, então, materialmente coisal (sachhaltig)?

H.: Um fundamento materialmente coisal diz que uma coisa (Sache) não pode ser sem a outra. **Vazio não pode ser sem “livre”; “livre”, isto é, ocupável, é mais originário que “vazio”.**

S.: Nós sentimos que se poderia também expressar isso de maneira inversa: só há livre, porque há vazio.

H.: Está em jogo aqui a diferença entre ratio essendi e ratio cognoscendi. Vazio é fundamento de conhecimento para liberdade, liberdade, porém, é ratio essendi para o vazio. Trata-se de um fundamento ontológico, mas não de uma causa. – Como é, então, que o ser humano está no espaço? O ser humano ocupa apenas um espaço ou será que sou de maneira diversa no espaço? (Heidegger, 2021, p. 672-673, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos).

Um contorno imediatamente se faz necessário, quando o participante não nomeado (S.) diz que seria possível inverter a lógica da questão, sem perda do sentido, é preciso destacar que isso não pode ser colocado. Há perda e confusão. Segundo Wu (2018, p. 376):

Na terminologia kantiana da *Nova Dilucidatio*, a que Heidegger faz referência, uma *ratio essendi* é uma “razão antecedentemente determinante” (*ratio antecedenter determinans*), ao passo que a *ratio cognoscendi* é uma “razão consequentemente determinante” (*ratio consequenter determinans*). Ora, uma razão consequentemente determinante, que apenas mostra como tal ou tal fenômeno vem a ser conhecido, não pode ser fundante em relação ao ser desse mesmo fenômeno, mas deve pressupor a razão antecedentemente determinante que funda ontologicamente esse fenômeno. Os limites de uma interpretação mais radical da intencionalidade se mostram claramente aqui: embora a intencionalidade seja o “quê” da transcendência originária, ela nunca recobre e iguala o sentido desta; antes, ela sempre a pressupõe (Wu, 2018, p. 376).

Ao dizer que o “vazio não pode ser sem o ‘livre’; ‘livre’, isto é, ocupável, é mais originário do que ‘vazio’” (Heidegger, 2021, p. 673, 6 jul. 1964, ZS), Martin Heidegger está situado na diferença entre uma razão essencial (*ratio essendi*), isto é, uma razão que atua enquanto fundamento para algo, logo, anterior; e uma razão de conhecimento (*ratio cognoscendi*) para algo, ou seja, que não é fundamento. Para que o vazio se constitua como

¹⁵⁸ No texto de 2021 há, provavelmente, um erro de digitação, pois, descreve-se o livre duas vezes, causando contradição com o imediatamente sugerido: “o livre tem um solo, *o livre* sob circunstâncias não” (Heidegger, 2021, p. 672, 6 jul. 1964, ZS, grifos nossos). Já no texto de 2009 consta que: “o livre tem um chão, *o vazio*, em determinadas circunstâncias não” (Heidegger, 2009c, p. 44, 6 jul. 1964, ZS). Logo, optei por recuperar o termo correto em (Heidegger, 2009c).

vazio, antes ele precisa que o livre se instale, o livre está sob a *ratio essendi*. Frente a isso, é possível dizer que o livre não necessita do vazio, isto é, que o vazio não compreende a essência do livre. **No entanto, o vazio faz conhecer o livre.** Por isso que o filósofo vai dizer que “**o vazio é o livre não ocupado**” (Heidegger, 2021, p. 672, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos). Ou ainda, que “**não há nenhum vazio sem o livre. O vazio funda-se no livre**” (Heidegger, 2021, p. 672, 6 jul. 1964, ZS, negritos nossos).

Segundo Schuback (2011, p. 66), “quando algo deixa o seu lugar, quando algo encontra um novo lugar, quando algo muda de lugar ou perde o lugar, a existência do espaço se evidencia”. O esvaziar evidencia o espaço? O que mais se evidencia ou é evocado quando o espaço evoca o livre? Pensemos na intervenção artística de José Manuel Ballester, por meio da obra *Las meninas* (ou *A família*) de Velázquez (1656), intitulada *Palacio real* (Ballester, 2009), ao remover as pessoas que podem ser consideradas como os principais elementos narrativos do quadro. Imagem que junto a obra de Velázquez (1656) abre esse subcapítulo.

Em um determinado momento, já há mais de 12 anos, decidi intervir em algumas obras que considerei significativas na história da arte com a ideia de alterar a sequência temporal representada nelas mediante a supressão de todos os seus elementos narrativos. Dessa forma, conseguiria transcender sua temporalidade e imaginar o que poderia ter acontecido naqueles cenários e o que poderia estar para acontecer. É então quando paisagem, arquitetura e espaço ganham toda a sua importância e se erigem como elementos substanciais. Essa alteração da história que cada obra narra também modifica suas qualidades iconográficas e **oferece ao espectador a possibilidade de interpretá-la de várias diferentes maneiras** (Ballester, 2019, n.p, negritos nossos).

Segundo Carlos Zilio, que prefacia a obra *Velázquez*, do filósofo José Ortega y Gasset, Diego Velázquez “pinta o próprio tempo que é o instante”, ou, como diz Ortega y Gasset (2016, p. 50): “esse homem retrata o homem e o cântaro, retrata a forma, retrata a atitude, retrata o acontecimento, isto é, o instante. Enfim, tem-se *Las meninas*, em que um retratista retrata o retratar”. Podemos dizer que a obra *Las Meninas* (ou *A família*) (1656), de Diego Velázquez, é uma forma de questionamento da visão. Perturba o que compreendemos no ver. Isso porque “nem o ‘ver’, nem o conceito de visão estão aqui limitados à percepção com os ‘olhos corporais’” (Heidegger, 2012a, p. 941, §68, item c, ST). A presente tese avança para argumentar favoravelmente em relação a uma leitura da textualidade das obras de arte. O que torna ainda mais curiosa (e emocionante) a intervenção de José Manuel Ballester.

Está-se aqui no âmbito de uma leitura de texto como imagem, bem como de uma leitura da imagem enquanto texto. Segundo o professor de filosofia Gastón Gabriel Beraldi, da Universidade de Buenos Aires, na Argentina, “argumenta-se inicialmente que as palavras podem ser vistas como imagens. Posteriormente afirma-se que as imagens (figuras) podem ser

interpretadas como textos (em sentido amplo), o que permite que sejam, além de vistas, lidas”¹⁵⁹ (Beraldi, 2022, p. 54). No esteio da proposta de Gastón Gabriel Beraldi, a saber: da abertura no terreno das políticas de leitura, busca-se realizar uma leitura ampla das imagens, sejam elas providas por meio de pinturas, figuras, músicas, obras cinematográficas etc. Disso depende um deixar-ser da leitura como possibilidades abertas pela textualidade das imagens e não apenas dos textos escritos. Para Beraldi (2022, p. 57), “nas figuras da textualidade, as figuras não são textos escritos, mas podem ser lidos, e os textos não são figuras, mas alguns podem produzir, quando lidos, imagens”¹⁶⁰.

Frente a isso, convido Michel Foucault a compor parte desta investigação, por meio da sua obra *As palavras e as coisas*. Nela, segundo Viana e Moura (2023, p. 1710), o autor realiza “[...] muito mais do que uma análise estética, Foucault mergulha no inaudito da pintura”. Para Foucault (2016, p. 5): “[...] o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente”.

Ao observar a pintura, colocamo-nos corporalmente fora dos limites estabelecidos pela moldura do quadro, pois “[...] buscamos vestígios sobre a pintura do pintor de Velázquez, tendo em vista que a pintura não é visível àqueles que a observam, arriscamos determiná-la por um possível espelho situado ao fundo. Contudo, nada sabemos para além de suposições” (Viana e Moura, 2023, p. 1710). É como se o pintor “de” Diego Velázquez, no quadro, observasse a própria observação de si, possibilitada pelo espaço aberto pelo artista. Algo surreal.

Poder-se-ia, com efeito, adivinhar o que o pintor olha, se fosse possível lançar os olhos sobre a tela a que se aplica; desta, porém, só se distingue a textura, os esteios na horizontal e, na vertical, o oblíquo do cavalete. O alto retângulo monótono que ocupa toda a parte esquerda do quadro real e que figura o verso da tela representada reconstitui, sob as espécies de uma superfície, a invisibilidade em profundidade daquilo que o artista contempla: **este espaço em que nós estamos, que nós somos** (Foucault, 2016, p. 4-5, **negritos nossos**).

Para Ortega y Gasset (2016, p. 127-128), “[...] quase chegamos a duvidar se somos nós que olhamos a figura ou se não é muito mais a figura que está nos observando. [...] Velázquez nos deixa a sós com seus personagens para que nos arranjemos com eles como pudermos”. Dito isso, Ballester (2009), na contramão, faz com que nos arranjemos com o espaço enquanto espaço vazio na pintura, mas com a exceção de algo – o quadro “do” pintor de

¹⁵⁹ Tradução livre do trecho: “se sostiene inicialmente que las palabras pueden ser vistas como imágenes. Más adelante se afirma que las imágenes (figuras) pueden entenderse como textos (en un sentido amplio), lo cual permite que estas sean, además de vistas, leídas” (Beraldi, 2022, p. 54).

¹⁶⁰ Tradução livre do trecho: “en las figuras de la textualidad, las figuras no son textos escritos pero pueden ser leídas, y los textos no son figuras pero algunos pueden producir, en su lectura, imágenes” (Beraldi, 2022, p. 57).

Diego Velázquez. Segundo Foucault (2016, p. 5-6), “[...] a grande tela virada exerce aí sua segunda função: obstinadamente invisível, impede que seja alguma vez determinável ou definidamente estabelecida a relação dos olhares. [...] Somos vistos ou vemos?”.

Há algo ainda mais curioso nas obras que abrem este subcapítulo. O fato de que *Las meninas* (Velázquez, 1656) ser uma forma, segundo José Ortega y Gasset, de dizer do cotidiano. “A ideia, nessa grande tela, de exorbitar ou monumentalizar uma cena cotidiana de seu ateliê palaciano [...] [Pois,] No palácio, além de Felipe IV, **reinava o tédio**, [...] ‘no palácio até as figuras dos tapetes bocejam’” (Ortega y Gasset, 2016, p. 182, **negritos nossos**). Dizer do cotidiano evoca igualmente uma leitura histórica da imagem, ainda que tal leitura não possa e nem deva ser classificada como literal, ela nos diz algo sobre uma época.

A imagem pode ser lida. E ler a imagem faz falar e permite escrever. Assim, as imagens – e neste caso particular, as imagens monárquicas – permitem uma leitura da história. A história pode muito bem ser lida a partir de uma narrativa ou de uma imagem, pois, como figuras da textualidade, marcam, na sua figurabilidade, a potencialidade do aparecimento da imagem na palavra escrita ou da palavra escrita na imagem¹⁶¹ (Beraldi, 2022, p. 68).

Não distante, o vazio aqui proposto (como livre não ocupado) dialoga com o vazio aberto pela tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo e, ao dialogar, mostra-se se diferenciando. No tédio profundo, Martin Heidegger evidencia uma serenidade vazia, isto é, como uma incapacidade de preenchimento de um livre não ocupado e, em uma posterior formulação heideggeriana, como o despertar de um vazio na e por uma indiferença total (Heidegger, 2015b, p. 182, §31, item a, CFM). Dito isso, o vazio aberto pela obra de arte está mais em prol de um movimento de esvaziamento intencionalmente provocado, ou ainda, de um acolhimento positivo do tédio.

Em *CFM*, o tédio profundo faz com que o que é entediante¹⁶², de um modo próprio a cada vez, detenha o ser-aí e o largue vazio; vazio do qual o ser-aí deseja incessantemente esvair-se (Heidegger, 2015b, p. 115-116, §21, CFM). Por outro lado, o vazio posto nesta tese é desejado e necessário, é o “por meio do qual” a possibilidade como poder-ser constitutivo do ser-aí pode vir à tona.

¹⁶¹ Tradução livre do trecho: “la imagen puede ser leída. Y la lectura de la imagen da que hablar y habilita la escritura. De aquí que las imágenes —y en este caso particular, las imágenes monárquicas— permitan una lectura de la historia. La historia bien puede ser leída desde una narración o desde una imagen, puesto que, como figuras de la textualidad marcan, en su figurabilidad, la potencialidad de la aparición de la imagen en la palabra escrita o de la palabra escrita en la imagen” (Beraldi, 2022, p. 68).

¹⁶² “O entediante – não isto e não aquilo, mas um ‘eu não sei o quê’” (Heidegger, 2015b, p. 155, §25, item b, CFM).

Segundo Ortega y Gasset (2016, p. 184), “nessa tela, Velázquez aferra-se plenamente ao problema do espaço – não de um espaço abstrato e de pura perspectiva, mas um espaço cheio de coisas na medida em que estas impregnam o ar”. Dito isso, podemos perceber sob o ensejo do pensamento heideggeriano, que Diego Velázquez nos remonta a um despertar de tonalidade afetiva. Na obra em questão, “[...] Velázquez se propõe retratar também o espaço real em que as figuras estão imersas. Em muitos quadros de Velázquez **há uma presença do atmosférico. Foi dito que ele pintava o ar**” (Ortega y Gasset, 2016, p. 185, negritos nossos). Em *Las meninas* (1656), talvez Diego Velázquez tenha buscado pintar uma fenomenologia do espaço enquanto espaço, ou ainda, a espacialidade e o espaçar do espaço. Frente a isso, o esvaziamento proposto por José Manuel Ballester, com a obra *Palacio real* (2009), faz com que o quadro de Diego Velázquez se torne ainda mais perturbador, haja vista que entrega o ser-aí para um aí indeterminado, isto é, ao espaço enquanto espaço vazio, para que se detenha nele.

No entanto, em um outro aspecto, o vazio pode sinalizar o sentido da falta. O vazio pode remeter o ser-aí à falta e ao faltar. Pois, segundo Moura (2022, p. 12, negritos nossos) “**a falta é constituinte do ser-aí (*Dasein*)**”. Ou seja, no esteio do pensamento heideggeriano, podemos dizer que “só *em* um e *para* um ser-com um outro pode *faltar*” (Heidegger, 2012a, p. 349, §26, ST). Frente a isso, cabe a este subcapítulo uma paragem sobre a questão do vazio enquanto sentido de falta e do faltar. O que o vazio diz sobre a falta e o faltar? Ou, ao contrário, o que a falta e o faltar dizem do vazio?

Naquela mesa ele sentava sempre /
 E me dizia sempre o que é viver melhor /
 Naquela mesa ele contava histórias /
 Que hoje na memória eu guardo e sei de cor /
 Naquela mesa ele juntava gente /
 E contava contente o que fez de manhã /
 E nos seus olhos era tanto brilho /
 Que mais que seu filho /
 Eu fiquei seu fã. /
 Eu não sabia que doía tanto /
 Uma mesa num canto, uma casa e um jardim /
 Se eu soubesse o quanto dói a vida /
 Essa dor tão doída não doía assim /
 Agora resta uma mesa na sala /
 E hoje ninguém mais fala do seu bandolim [...] (Bittencourt, 1972).

Na canção intitulada *Naquela Mesa* (Bittencourt, 1972), segundo Viana e Moura (2023, p. 1710), “a mesa, a casa, o jardim e o bandolim de Bittencourt (1972), carregam o mistério de um outro. Dizemos mistério¹⁶³ tendo em vista que os outros nem sempre aparecem,

¹⁶³ Dizemos mistério como nos diz Gaston Bachelard, no capítulo *As gavetas, os cofres e os armários*, em *A poética do espaço* (1957), sobre a importância que há no velado e no segredo: “o poeta vive um devaneio que vela; e, acima de tudo, seu devaneio permanece no mundo, diante dos objetos do mundo” (Bachelard, 1993, p. 97), e ainda,

e mesmo assim, [...] se mostram ao nosso redor [...]”. Contudo, um acento se faz necessário, pois, “no mais simples dos objetos estão escondidos o tempo vivido de outros, no entanto, [...], com estes outros não nos ocupamos tal qual nos ocupamos de utensílios, de coisas, com estes outros nos preocupamos [...]” (Viana e Moura, 2023, p. 1709). Para Martin Heidegger, os outros “[...] ‘vem-de[ao]-encontro’ na conexão-instrumental utilizável do-mundo-ambiente [...] mundo que de antemão já é sempre também meu” (Heidegger, 2012a, p. 341-343, §26, ST). Nesse caso, um outro veio-ao-encontro do ser-aí por meio da mesa, da casa, do jardim, do bandolim... Isso porque o ser-aí é, de pronto, ser-aí-com os outros no-mundo, isto é, “[...] o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* os outros” (Heidegger, 2012a, p. 343-345, §26, ST).

Nesse caso, poderíamos dizer que a falta deixou o vazio como um livre não ocupado? Talvez não. Naquele lugar habita um ser-aí “pai” como um “já-não-ser-aí” [*Nicht-mehr-in-der-Welt-seins*] (Heidegger, 2012a, p. 659, §47, ST). O que podemos dizer é que: somente o faltar e a falta de um outro espacializam. Mas como espacializam? O faltar e a falta se espacializam de inúmeras maneiras que se possa imaginar. Em relação à canção, destaco ao menos dois modos ou correlações possíveis: (1) por meio das coisas subsistentes como “a mesa que resta na sala” (Bittencourt, 1972), uma vez que esta indica um outro; e (2) por meio de um outro ser-aí humano já não mais presente no tempo presente, como é o caso de Sergio Bittencourt.

Na obra de José Manuel Ballester fala o esvaziar, bem como diz de uma falta e um faltar de algo que já não mais se presenta. O artista esvazia o quadro e, por meio dessa intervenção, põe-se na tensão de um des-ocultar e ocultar algo, tal qual o escultor Eduardo Chillida quando se confronta com o que se abre por meio de suas esculturas. No entanto, o faltar e a falta “podem ou não” se erigir sobre o vazio e, nesse sentido, **o vazio pode ser considerado mais originário do que a falta e o faltar**. Segundo Byung-Chul Han, na obra *Filosofia do zen-budismo* (Han, 2019, p. 80), “também para Heidegger o vazio é, então, tudo menos uma mera ausência de algo”. Continua,

Ele [o vazio para Martin Heidegger] expressa, antes, um acontecimento dinâmico, que, sem mostrar a si mesmo como “algo”, porta, marca, de-fine [*be-stimmt*] e com-tém [*um-spannt*] e, desse modo, man-tém [*ein-spannt*] tudo o que é uma unidade tonal. Ele se manifesta como uma disposição *funda-nte* [*grund-legende*], que *a-fina* [*durch-stimmt*] tudo que é presente. A disposição-fundamental [*Grund-Stimmung*] liga, reúne as presenças múltiplas em uma tonalidade abrangente, na interioridade de uma voz [*Stimme*]. Nessa extensão [*Um-Spannung*] o vazio estende [*ausspannt*] um lugar. O lugar é mantido e coletado na força reunificadora, *interiorizadora* do vazio [...] (Han, 2019, p. 80-81, negritos nossos).

[...] sempre haverá mais coisas num cofre fechado do que num cofre aberto. A verificação faz as imagens morrerem. *Imaginar* será sempre maior que *viver*” (Bachelard, 1993, p. 100).

Logo, o artista seria aquele considerado o mais habilitado a dizer do espaço? Segundo Martin Heidegger, não. “Ele não pode. Esse não-poder não significa nenhuma fraqueza, e sim a força do artista” (Heidegger, 2008a, p. 16). Justamente tal “não poder” faz com que, ou melhor, possibilita que o espaço fale por si mesmo. Inclusive os espaços vazios, como espaços livres não ocupados, pois eles movimentam a cada vez uma atmosfera nova.

Ao adentrar na questão do espaço como espaço vazio e o espaço como o aberto em movimento de esvaziamento, encontro-me sempre às voltas com a compreensão de que **“preencher um vazio requer antes abrir espaço e tempo para este vazio, vivenciar a tensão que as conexões necessárias demandam para essa abertura”** (Meira; Pillotto, 2010, p. 132, negritos nossos). Tais voltas criam um ritmo de passo nesta investigação. Tal como a claridade que advém da janela do estúdio de Diego Velázquez e que banha os demais personagens na pintura (Foucault, 2016, p. 14), o ritmo de passo abre clareiras. Somente a partir desta incursão sobre os diálogos, as obras e os textos, torna-se possível uma entrada a questão do esvaziar como mote necessário a um possível filosofar a espacialidade.

O que poderia nos dizer um filosofar a espacialidade? O que este pode dizer sobre a tarefa humana de formação?

4 POR UM FILOSOFAR A ESPACIALIDADE

A Filosofia da Educação legitima sua importância para esta área [educação] pela prática exemplar de um procedimento autocrítico. Procedimento este que exige, antes de tudo, a aceitação de três máximas: **1)** a capacidade de um olhar distante em relação a si mesmo, **2)** aquela de arriscar e pôr em cheque [xeque] os próprios pressupostos e enfim **3)** a de deixar-se irritar, de modo produtivo, pelo questionamento de concepções diferentes. **Nascido da disposição do sujeito em abrir-se a perspectivas alheias, o procedimento autocrítico visa a melhor compreensão do próprio ponto-de-vista.**

(Flickinger, 1998, p. 18, V tese, negritos nossos).

Um filosofar a espacialidade é possível?

Bem verdade, ele já se abriu e está em curso. Não esqueçamos que ser-aí é filosofar (Heidegger, 2009b, p. 3-4, §1, IF). A argumentação desta investigação de tese se pôs a caminho de um “deixar-mostrar” o “espaço enquanto espaço”, como uma resposta a uma espécie de convocação¹⁶⁴ anunciada pelo filósofo alemão Martin Heidegger, a partir de seus estudos, mas, sobretudo, como resposta a um apelo que se ausculta do mundo contemporâneo e do que se avista enquanto espaços e modos de espacialização porvindouros que atravessam o campo da educação, principalmente, o campo da formação humana.

Um dos motes iniciais da tese partiu do pressuposto de que o espaço enquanto espaço não pode, em si mesmo, mostrar-se. Dito isso, não cabe igualmente à pesquisa fenomenológico-hermenêutica aqui em curso dizer o que o espaço é. Nem mesmo determinar a sua dinâmica de espacialização. Fazer isso seria apenas fortalecer o problema exposto. Pois o filosofar é doado por ele, com ele e junto a ele, o espaço. Ao dizer isso, corre-se o risco, imediatamente, em cair em uma condição de “entificação” do espaço, principalmente quando se deseja articular um *logos* do espaço enquanto fala própria. Mas isso se dá, justamente, porque há um problema que tangencia as condições de mostrabilidade (ou manifestabilidade, no sentido de abertura e de possibilidade) de algo como “espaço enquanto espaço”.

Para se proteger de tal armadilha, não é gratuitamente que, no *capítulo 2* desta tese, buscou-se trazer à luz a possibilidade de uma *Fenomenologia para o espaço dizer de si*, item 2.3, bem como a necessidade de *Uma educação com a fenomenologia hermenêutica*, item 2.4. Isso se deu porque os espaços já são, precipitadamente, visados como espaços-lugares, ou seja, como: espaço-sala-de-aula, espaço-casa, espaço-quarto, espaço-terreiro, espaço-trabalho, espaço-“de”, espaço-“para”. É justamente por isso que um filosofar se faz necessário, um que deixe-falar o vazio e o esvaziamento não do espaço em si, mas do que se estabelece como o determinante na compreensão do espaço e de sua dinâmica de espacialização no pensamento tradicional ocidental, a saber: do espaço enquanto função e disfunção “para”, metricamente traduzido e matematicamente trabalhado “por uma subjetividade”, principalmente, como referido por meio de Kant (1786). Afinal, o que se busca é questionar a validade objetiva do

¹⁶⁴ Em *Heráclito* (década de 1940), Martin Heidegger dirá: “o que funda, porém, a nobreza originária dessa linguagem pensante não é um talento especial para a linguagem que possui esse pensador [em referência aos fragmentos de Heráclito], mas a própria essência do que se pensa e do que nesse pensamento constitui o a-se-pensar. Pois é isso que conclama a palavra, e de tal modo que o pensador se vê convocado a corresponder a esse apelo” (Heidegger, 1998, p. 43, HE).

mundo e resgatar da experiência fática, na qual, todo ser-aí humano já se encontra enquanto um pré-compreensivo, como um suposto a toda experiência de análise.

Dito isso, esta tese almeja um filosofar que desate os modos de des-encobrimento e encobrimento do espaço, enquanto disposições de abertura que permitam o deixar-acontecer do espaço fenomenologicamente, ou seja, espacializar. Observa-se que o que se mostra até o momento, nesta investigação, vai em direção a uma ontologia do espaço e da espacialidade, uma vez que o espaço só pode dizer algo por meio de uma correlação de espacialidade.

Nos subcapítulos que seguem nesta quarta etapa de investigação, serão apresentadas 3 estruturas de espacialização ou modos de espacialização, a saber: *ser-jarra*; *ser-terra-fértil*; e *deixar-ser*. Tais estruturas ou modos compõem a proposta de um filosofar a espacialidade. Cabe salientar que tal filosofar pode se dar de inúmeras maneiras, o que equivale dizer que esta proposta é resultado de um filosofar próprio, dedicado a pensar o espaço e a espacialidade em Martin Heidegger, com Arte e, frente a isso, que ensaia pensar a formação humana.

4.1 SER-JARRA

A fonte romana

O jorro eleva-se e, caindo, enche
até à orla a taça de mármore,
que, cobrindo-se, transborda
para o fundo de uma segunda taça;
a segunda, ao acolher demais, dá,
ondulante, à terceira o seu fluxo,
e cada uma, ao mesmo tempo, dá e recebe
e flui e repousa.

Conrad Ferdinand Meyer *apud* (Heidegger, 2012f, p. 33, OA).



Este capítulo, bem como o subcapítulo que o compõe, a saber: *Por uma espacialidade do acolher, reter, preparar, vazar e doar*; está comprometido com o ser-jarra da jarra heideggeriana, sobretudo, com a estrutura hermenêutica-fenomenológica que se abre com o ser-jarra da jarra. Não distante, as linhas que seguem serão atravessadas pela espacialidade da pintura de Vincent van Gogh, intitulada: *Os doze girassóis numa jarra* (1888).

No texto *A coisa* (década de 1950) que compõe a coletânea *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger busca novamente falar da relação do ser-aí humano com as coisas, lançando-se sobre o exemplo de uma jarra. “Coisa é uma jarra. Que é jarra? – Nós dizemos: um receptáculo, algo que recebe o outro dentro de si, um recipiente” (Heidegger, 2012e, p. 144, EC). Na primeira vez que li este trecho, pensei: “– Que exemplo curioso. Talvez apenas houvesse uma jarra nas proximidades do filósofo quando ele estava escrevendo ou preparando o seu discurso...”. No entanto, hoje arrisco em dizer que ele se utilizou deste exemplo com base no pensamento grego sobre o espaço, especificamente, em Aristóteles.

Segundo Heidegger (2008a, p. 17, negritos nossos): “Aristóteles denomina com duas palavras distintas aquilo que para nós significa ‘espaço’: **τόπος** e **χώρα**”. O segundo termo, *χώρα* ou *Khóra* (Aristóteles, 2023, p. 875), pode ser compreendido como sítio, isto é, como um território demarcado em um determinado momento ou situação, como local ou lugar de, para algo. Já o termo “τόπος é o espaço que um corpo ocupa imediatamente. Esse espaço ocupado pelo corpo é formado *sobretudo pelo* [erst durch] corpo (σῶμα)” (Heidegger, 2008a, p. 17-18).

Dito isso, o corpo para os gregos, por meio dos termos *σῶμα* ou *Sóma*, diz tanto de um ente dotado de massa, quanto de uma entidade abstrata como nas acepções matemáticas e, ainda, que tal corpo poderá também ser animado ou inanimado (Aristóteles, 2023, p. 886). Segundo Martin Heidegger, o *τόπος* “[...] possui os mesmos limites que o corpo” (Heidegger, 2008a, p. 18). E ao dizer que o espaço enquanto *τόπος* se iguala os limites corpóreos, o filósofo observa o fato de que “[...] para os gregos, o limite não é aquilo com o qual algo acaba e termina, e sim aquilo a partir do qual algo *começa*, mediante o qual algo possui sua completude” (Heidegger, 2008a, p. 18).

Imediatamente, os gregos estão dizendo do horizonte pelo qual esbarramos ao dizer do espaço, ou ainda o contrário disso, que o espaço enquanto *τόπος* permite deixar-ver os limites possíveis de cada coisa, em si mesma ou pensante. Há algo também relacionado com a origem, haja vista que fala sobre a possibilidade de demarcação do começo de algo. No entanto,

diferentemente de *τόπος*, continua Martin Heidegger, “[...] *σῶμα* significa o espaço na medida em que pode receber [*aufnehmen*] (δέχεσθαι) e abarcar [*umfassen*], guardar [*behalten*] (περιέχειν [*Periékhein*]¹⁶⁵, abarcar, abranger]) um tal lugar” (Heidegger, 2008a, p. 18). Com o termo *σῶμα* ou *Sôma* e, no esteio do pensamento heideggeriano, o espaço se transforma em acolhimento e provimento, algo que fala em direção de uma contingência e que aparenta estar sob um aguardo porvindouro. “Com isso, *χώρα* é um δεκτικόν e περιέχον” (Heidegger, 2008a, p. 18). Não distante, o termo *Sôma* fala de “ser receptáculo” como δεκτικόν ou *Dektikón*¹⁶⁶ e ainda, como “meio abrangente”, como “meio contingente”, isto é, περιέχον ou *Periékhon*¹⁶⁷.

Martin Heidegger busca resgatar estas incursões do e no pensamento grego sobre o espaço, para dizer que “[...] o espaço é visto a partir do corpo como seu **lugar** [*Ort*] e **guardida** [*Ortbehalt*]” (Heidegger, 2008a, p. 18, negritos nossos). O espaço, nas acepções abertas pelo pensamento grego, diz de um *τόπος* ou *Topos*, como lugar de/para e ainda, bem como de uma *σῶμα* ou *Sôma*, no sentido de acolhimento tal qual um receptáculo. E ainda, continua o filósofo: “todavia, cada corpo possui *seu – próprio –, a ele* conforme lugar. [...] O espaço possui lugares e διαστήματα [*Diástema*]¹⁶⁸, dimensão, como intervalo e extensão entre], disposições [*Auseinanderstände*] (o que não é igual a: *extensio*) distintas” (Heidegger, 2008a, p. 18). Ambos os termos, a saber: *Topos* e *Sôma* não são disjunções exclusivas, ou isso ou aquilo, pelo contrário, são modos complementares do espaço dizer de si. Sendo assim e dentro destas disposições, irrompe-se a possibilidade de uma entrada à jarra junto ao espaço. Todavia, no decorrer do texto, farei uma transposição que compreendo não ser “algures”, isto é, movimentar-me-ei de jarra a vaso e de vaso à jarra, ou, de vaza a jorro e de jorro à vaza sempre que for necessário.

Vincent Willem van Gogh, ou apenas Vincent van Gogh (1853-1890), pintou ao todo sete vasos com girassóis que podem ser considerados como pinturas principais (ou matrizes), entre algumas outras repetições. Em correspondência ao seu irmão mais novo, Theodorus van Gogh, ou apenas, Theo van Gogh (1857-1891), escrita da província de Arles, no sul da França, e que está datada aproximadamente do dia 28 de janeiro de 1889, o pintor de girassóis diz o seguinte: “durante a sua visita acho que você deve ter notado as duas pinturas de 30 girassóis

¹⁶⁵ (Aristóteles, 2023, p. 882).

¹⁶⁶ (Aristóteles, 2023, p. 864).

¹⁶⁷ (Aristóteles, 2023, p. 882).

¹⁶⁸ (Aristóteles, 2023, p. 866).

no quarto de Gauguin [o pintor Paul Gauguin]. Acabei de dar os retoques finais nas repetições absolutamente equivalentes e semelhantes”¹⁶⁹ (Gogh, 1889a, carta 743).

A pintura que abre este subcapítulo é de um de seus vasos, concluída em agosto de 1888 e está atualmente exposta na Nova Pinacoteca (*Neue Pinakothek*), em Munique, na Alemanha. Segundo Naifeh e Smith (2012, p. 718), Vincent van Gogh pintou as flores no vaso para “receber” o pintor Eugène-Henri-Paul Gauguin, ou apenas Paul Gauguin (1848-1903), como hóspede em sua “Casa Amarela” em Arles, na França. Em uma outra carta ao seu irmão, Theo van Gogh, anterior a chegada de Paul Gauguin na residência de Vincent van Gogh, datada aproximadamente de 21 ou 22 de agosto de 1888, Vincent van Gogh diz que:

Estou pintando com o gosto de um Marselhês [gentílico de quem nasce em Marselha, na França] comendo Bouillabaisse [prato típico da culinária francesa], o que não vai surpreender quando se trata de pintar *grandes* girassóis. Tenho 3 telas em movimento, 1) 3 flores grandes em um vaso verde [com] fundo claro (tela nº 15), 2) 3 flores, uma flor que deu semente e perdeu as pétalas e um botão em [um fundo] azul Royal (tela nº 25), 3) **doze flores e botões em um vaso amarelo** (tela nº 30). **Portanto, o último é luz sobre luz e será o melhor, espero.** Provavelmente não vou parar por aí. Na esperança de morar em um estúdio próprio com Gauguin, gostaria de fazer uma decoração para o estúdio. *Nada além de grandes girassóis*¹⁷⁰ (Gogh, 1888b, carta 666, negritos nossos).

Ou em uma carta a sua irmã Willemmina Jacoba van Gogh, ou apenas Wil van Gogh (1862-1941), também escrita de Arles, na mesma época, Vincent van Gogh diz que: “no momento estou trabalhando em um buquê de 12 girassóis em um vaso de barro amarelo, e tenho um plano para decorar todo o estúdio com **nada além de girassóis**”¹⁷¹ (Gogh, 1888c, carta 667, negritos nossos). Por fim, na mesma carta, Vincent van Gogh elogia o sol do sul de Paris, “você certamente notará que no verão em Paris o sol brilha muito mais forte do que em casa”¹⁷² (Gogh, 1888c, carta 667) e termina dizendo: “eu estou ocupado com meus girassóis e, na verdade, não

¹⁶⁹ Tradução livre do trecho: “lors de ta visite je crois que tu dois avoir remarqué dans la chambre de Gauguin les deux toiles de 30 des tournesols. Je viens de mettre les dernieres touches aux répétitions absolument équivalentes & pareilles” (Gogh, 1889a, carta 743).

¹⁷⁰ Tradução livre do trecho: “I’m painting with the gusto of a Marseillais eating bouillabaisse, which won’t surprise you when it’s a question of painting large Sunflowers. I have 3 canvases on the go, 1) 3 large flowers in a green vase, light background (no. 15 canvas), 2) 3 flowers, one flower that’s gone to seed and lost its petals and a bud on a royal blue background (no. 25 canvas), 3) twelve flowers and buds in a yellow vase (no. 30 canvas). So the last one is light on light, and will be the best, I hope. I’ll probably not stop there. In the hope of living in a studio of our own with Gauguin, I’d like to do a decoration for the studio. Nothing but large Sunflowers” (Gogh, 1888b, carta 666).

¹⁷¹ Tradução livre do trecho: “at the moment I’m working on a bouquet of 12 sunflowers in a yellow earthenware pot, and have a plan to decorate the whole studio with nothing but sunflowers” (Gogh, 1888c, carta 667).

¹⁷² Tradução livre do texto: “you’ll certainly notice that in the summer in Paris the sun shines much more strongly than at home” (Gogh, 1888c, carta 667).

consigo pensar em nada para dizer, então vou apenas terminar, desejando ao Theo e a você bons dias e bom tempo”¹⁷³ (Gogh, 1888c, carta 667). Para Naifeh e Smith (2012, p. 718-719):

Vincent pintava como falava: de supetão, investindo e recuando. Um fogo de artilharia percorria a tela várias vezes, em **pinceladas incessantes como tempestades de verão**. As afoitas exortações à tinta, intensas como fogos de artifícios, seguiam-se reflexões e reavaliações cautelosas, enquanto ele recuava, cruzava os braços, maquinando a nova saraivada. Então, de repente, o pincel voava para a paleta, batendo e mexendo, batendo e mexendo, procurando outra cor; e aí corria para a tela, **explodindo em novos argumentos e num fervor renovado** (Naifeh; Smith, 2012, p. 718-719, negritos nossos).

Para Émile Bernard (1868-1941), “[...] seu camarada mais afável [...]” (Naifeh; Smith, 2012, p. 685), Vincent van Gogh descreve como pensa a casa então decorada com os quadros de girassóis: “uma decoração em que amarelos ásperos¹⁷⁴ ou quebrados irrompem contra vários fundos azuis, do mais claro [pálido verde-malaquita]¹⁷⁵ ao [azul-real]¹⁷⁶, emoldurados por finas ripas pintadas em chumbo laranja. Efeitos como os de vitrais em uma igreja gótica”¹⁷⁷ (Gogh, 1888d, carta 665). Não muito tempo depois, em uma outra correspondência a Theo van Gogh, possivelmente datada de 22 de janeiro de 1889, Vincent van Gogh afirma que Paul Gauguin, já tendo saído da casa de Vincent van Gogh, em Arles, o escrevera e manifestava interesse em ter um de seus quadros de girassóis, especificamente o quadro com quinze girassóis (Gogh, 1888f) que hoje se encontra na Galeria Nacional em Londres, Inglaterra.

Você verá que essas telas vão chamar a atenção. Mas eu aconselho você a guardá-las para você, para a privacidade de sua esposa e de você mesmo. **É um tipo de pintura que muda um pouco de aspecto, que vai enriquecendo à medida que você olha para ela**. Além disso, você sabe que Gauguin gosta extraordinariamente delas. Ele me disse sobre elas, entre outras coisas: “aquela... essa é... a flor”. Você sabe que Jeannin [o pintor Georges Jeannin (1841-1925)] tem a peônia, Quost [o pintor Ernest Quost (1842-1931)] tem a malva-rosa, **mas eu tenho o girassol**, de certa forma. E, em suma, terei prazer em continuar as trocas com Gauguin, mesmo que às vezes isso também me custe caro¹⁷⁸ (Gogh, 1889b, carta 741, negritos nossos).

¹⁷³ Tradução livre do trecho: “I’m busy with my sunflowers, and in fact can think of nothing to say, so I’ll just end, wishing Theo and you really good days and fine weather” (Gogh, 1888c, carta 667).

¹⁷⁴ Como “amarelos-cromo puros”, cf. em Van Gogh: a vida (Naifeh; Smith, 2012, p. 720).

¹⁷⁵ (Naifeh; Smith, 2012, p. 720).

¹⁷⁶ (Naifeh; Smith, 2012, p. 720).

¹⁷⁷ Tradução livre do trecho: “a decoration in which harsh or broken yellows will burst against various blue backgrounds, from the palest Veronese to royal blue, framed with thin laths painted in orange lead. Sorts of effects of stained-glass windows of a Gothic church” (Gogh, 1888d, carta 665).

¹⁷⁸ Tradução livre do trecho: “you’ll see that these canvases will catch the eye. But I’d advise you to keep them for yourself, for the privacy of your wife and yourself. It’s a type of painting that changes its aspect a little, which grows in richness the more you look at it. Besides, you know that Gauguin likes them extraordinarily. He said to me about them, among other things: ‘that — ... that’s... the flower’. You know that Jeannin has the peony, Quost has the hollyhock, but I have the sunflower, in a way. And all in all it will give me pleasure to continue the exchanges with Gauguin, even if sometimes it costs me dear too” (Gogh, 1889b, carta 741).

O pintor de girassóis, Vincent van Gogh, pinta os vasos para receber um amigo. Nos vasos se encontram as flores amarelas, em suma, imortalizadas pelas pinceladas do artista. Os quadros de girassóis, além de arrumar o espaço da casa, buscam criar uma atmosfera afetiva. No entanto, muito mais do que criar um cenário à Paul Gauguin, o pintor de girassóis busca, tal como ressalta Gaston Bachelard, em *A poética do espaço* (1957), despertar a alma da casa como um sonhador da casa, para que ela lute por ambos, acolha-os e seja junto a eles – como espaço de amparo e afago (Bachelard, 1993, p. 55-85). Aliás, o termo heideggeriano “tonalidade afetiva” dialoga muito bem com as intenções do pintor, haja vista que este perseguia proporcionar “[...] um lar que [tirasse] da mente essa melancolia de estar na rua”¹⁷⁹ (Gogh, 1888e, carta 676). Arrisco dizer que o pintor de girassóis preparava o espaço, isto é, arrumava o espaço da casa amarela também como um receptáculo.

Não distante, há um duplo “receber” na e da jarra quando esta está relacionada aos quadros de Vincent van Gogh. Um primeiro receber se dá para o advento do morar com o também pintor Paul Gauguin; e um segundo está em um “modo próprio de ser” da jarra, aberto por Martin Heidegger, em referência ao texto *A coisa* (década de 1950) que compõe *Ensaio e conferências*, bem como à obra *Filosofia do zen-budismo*, de Byung-Chul Han. Vejamos mais detidamente este segundo modo. Para Martin Heidegger, “o ser coisa da jarra está em ser ela um receptáculo. Enchendo a jarra, percebemos logo o recipiente do receptáculo” (Heidegger, 2012e, p. 146-147, EC). No entanto, diz Martin Heidegger: “Mas vamos devagar!” (Heidegger, 2012e, p. 147, EC).

Ao encher a jarra de vinho, será mesmo que vazamos o vinho nas paredes e no fundo? No máximo, derramamos o vinho entre as paredes e sobre o fundo. Parede e fundo são, certamente, o impermeável do receptáculo. Impermeável ainda não é, porém, recipiente. Ao encher a jarra, o líquido vaza para dentro da jarra vazia. O vazio é o recipiente do receptáculo. **O vazio, o nada na jarra, é que faz a jarra ser um receptáculo, que recebe.** E, não obstante, a jarra consta realmente de parede e fundo. É com aquilo de que consta, que a jarra se põe e fica de pé. Pois, que seria de uma jarra que não ficasse em pé? Seria, no mínimo, uma jarra fracassada. Sem dúvida, ainda seria sempre jarra, a saber, um receptáculo, que recebe, mas, caindo continuamente, deixaria vazar o recebido. **É que vazar só pode mesmo um receptáculo** (Heidegger, 2012e, p. 147, EC, negritos nossos).

O que esta última frase pode nos dizer sobre o espaço, tendo em vista que, para os gregos, o espaço, como já apresentado nesta tese, é compreendido como um receptáculo? Ao dizer que vazar só pode mesmo um receptáculo, talvez poderíamos dizer que vazar só pode mesmo o “espaço”. O espaço está sempre vazando. Tem fugas. Mas o que é isso um espaço que

¹⁷⁹ Tradução livre do trecho: “[...] a home that lifts from the mind this melancholy of being on the street” (Gogh, 1888e, carta 676).

está sempre vazando? Na obra *Filosofia do zen-budismo*, no capítulo intitulado *Vazio*, Byung-Chul Han diz que “[...] **em uma coisa habita o mundo inteiro**” (Han, 2019, p. 69, negritos nossos). Não só numa coisa como uma jarra, mas no espaço enquanto espaço, habita um mundo inteiro, se assim deixarmos escutar o espaço em sua fala própria a cada vez. Cabe um mundo inteiro, vaza um mundo inteiro.

4.1.1 Por uma espacialidade do acolher, reter, preparar, vazar e doar

Quando Byung-Chul Han diz que “[...] em uma coisa *habita* o mundo inteiro” (Han, 2019, p. 69), ele o faz porque **não está preso ao pensamento de substância** (Han, 2019, p. 70) ou muito menos ao pensamento de essência¹⁸⁰. O termo substância, tal qual o conhecemos filosoficamente por meio dos gregos como *hypostasis* ou *Ousia*¹⁸¹ é, segundo Han (2019, p. 57), “[...] o conceito fundamental do pensamento ocidental” e confere o que de próprio “permanece” e que resiste em cada ente, como elemento fundamental ou fundante, em suma, perseguido por muitos filósofos e cientistas – o princípio e, também, a ideia de essência.

Ela é constitutiva para a unidade e mesmidade [*Selbigkeit*] do ente. O verbo latino *substare* (literalmente: estar embaixo), ao qual remonta a *substantia*, também tem o sentido de “ficar parado” [*standhalten*]. *Stare* [ficar] é usado igualmente no sentido de “se sustentar, se afirmar, ficar parado”. **A atividade do subsistir e do permanecer é característica, então, à substância.** Ela é o Mesmo, o idêntico, que, permanecendo em si mesma, se demarca *em relação ao outro* e, assim, se afirma. Também *hypostasis* significa, além de “base” ou “essência”, também “fica parado” e “imobilidade” (Han, 2019, p. 57-58, negritos nossos).

A substância, por assim dizer, está fixa por *si*, pela autopossessão. No uso corrente, *ousia* significa, de maneira característica, “capacidade, posse, propriedade, presença” ou “posse fundamental”. A palavra grega *stasis* significa, além disso, não apenas “ficar”, mas também “insurreição, revolta, dilema, discordância, disputa, inimizade” e “partido”. Esse átrio linguístico do conceito de substância, que se mostra justamente nada pacífico ou afável, prefigura a ele de maneira correspondente. A substância se baseia na separação e na distinção. Essa distinção demarca o um em relação ao outro, mantém aquele em sua mesmidade frente a esse. **Assim, a substância não se deposita na abertura, mas sim no fechamento** (Han, 2019, p. 58, negritos nossos).

Para Byung-Chul Han “a substância é, por assim dizer, *cheia*. Ela é preenchida de *si*, do próprio” (Han, 2019, p. 58). No entanto, no campo do vazio aberto pelo zen-budismo, “nada se sustenta apenas em si mesmo. O seu [do vazio] movimento des-limitador, des-apropriador suspende o para-si monádico em uma relação recíproca” (Han, 2019, p. 59). Ou seja, o vazio é

¹⁸⁰ A disposição ao filosofar de Byung-Chul Han está em fluxo com a possibilidade do vazio aberto pela filosofia do Zen-budismo. Todavia, esta tese não adentrará ao que concerne à filosofia do Zen-budismo mas, no entanto, não deixa de assinalar as contribuições de Byung-Chul Han ao tema.

¹⁸¹ Cf. o glossário em *Física* (Aristóteles, 2023, p. 880) ou no *Livro V (Δ) em Metafísica* (Aristóteles, 2021, p. 175-214).

também um modo de ser do espaço, aliás, um modo bem-vindo às discussões, como “[...] **meio da afabilidade**” (Han, 2019, p. 60, negritos nossos). Há nesta pesquisa um esforço por um descolamento do modo cotidiano de se pensar o vazio, a saber: como falta (Heidegger, 2015b, p. 180-184, §31, item a CFM), como o que não é, ou ainda, como não-ser¹⁸². Dito isso, busca-se aqui nesta tese, um “deixar ser” do que há de belo no vazio, principalmente, o seu movimento possibilitador, isto é, movimento que traz consigo ser um livre não ocupado, pois, ademais, **“o vazio des-limitador suspende toda oposição estática [...]”** (Han, 2019, p. 62, negritos nossos).

As pinturas de paisagens de Yu Chien inspiradas pelo zen-budismo, Oito vistas de Hsio Hsing, podem ser interpretadas como vistas do vazio. Elas consistem em pinceladas fugidias, apenas sugestivas, rastros, por assim dizer, que não fixam nada. As formas representadas surtem efeito revestidas de uma característica ausência. Tudo parece tender, mal tendo estado ali, a mais uma vez mergulhar na ausência. As formas parecem se recolher na amplidão infinita do solo branco. Uma timidez mantém a articulação em um equilíbrio característico. As coisas, em um desprendimento, pairam entre presença e ausência, entre ser e não ser. Elas não expressam nada de definitivo. Nada urge; nada se limita, nada se fecha. **Todas as figuras passam uma na outra, se aconchegam, se espelham, como se o vazio fosse um meio da afabilidade.** O rio repousa, a montanha começa a fluir. Terra e céu se aconchegam. **O característico nessa paisagem é que o vazio não faz com que a figura particular das coisas simplesmente desvaneça, mas sim as deixa reluzir em sua presença graciosa.** Falta a toda graça uma presença impertinente (Han, 2019, p. 59-60, negritos nossos).

Volto uma vez mais ao questionamento de Eduardo Chillida, a saber: **“ocupar um lugar e não ter medida: não será isso o espaço?”**¹⁸³ (Chillida, 2005, p. 64, negritos nossos). Se pensarmos o espaço enquanto modo de ser da jarra, como receptáculo, talvez pudéssemos dizer que: ao espaço compreende o ocupar de um lugar e não ter necessariamente medida, em um descolamento radical da ideia de substância. Isso porque a medida só tem valia num determinado tempo e circunstância, ou ainda, porque se está em busca de uma afirmação do ser enquanto sendo no-mundo. Isso reafirma que o espaço não tem medida em si mesmo e que uma tal medida somente é posta pelo mundo – em copertença ou em correlação com o ser-aí que, não exclusivamente, que descerra mundo junto a outros entes.

Pensemos no ofício do oleiro, que molda o receptáculo da jarra, por meio do texto já citado de Martin Heidegger, *A coisa* (década de 1950), em *Ensaio e conferências*. Poderia dizer que o oleiro produz a jarra espaçando o barro, de toque em toque e entre a pressão de seus dedos. Por meio destes movimentos, ele molda as paredes da jarra e o seu fundo no massagear a argila. Dito isso, o receptáculo surgiria do espaçar viscoso, num imaginar vermelho goiabada de uma porção de barro qualquer. No entanto, não é o que diz Martin Heidegger. Segundo o

¹⁸² Sobre o uso do termo “não-ser”, cf. o *Livro I (A)* em *Metafísica* (Aristóteles, 2021, p. 92, 985 b 5 e 985 b 10).

¹⁸³ Tradução livre do trecho: “ocupar un lugar y no tener medida: ¿no será esto el espacio?” (Chillida, 2005, p. 64).

filósofo: “[...] é **para o vazio, no vazio e do vazio** que ele conforma, na argila, a conformação de receptáculo” (Heidegger, 2012e, p. 147, EC, negritos nossos). Ou seja,

O oleiro toca, primeiro, e toca, sempre, no intocável do vazio e, ao pro-duzir o recipiente, o con-duz à configuração de receptáculo. É o vazio da jarra que determina todo tocar e apreender da pro-dução. **O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria, de que consta, mas no vazio, que recebe** (Heidegger, 2012e, p. 147, EC, negritos nossos).

Quando li este texto, não mais pela primeira vez, mas já impulsionada pelo direcionamento da pesquisa sobre os espaços e a espacialidade ao ser-aí, tive um vislumbre de que o(a) docente poderia ser de um tipo tal como um(a) oleiro(a). Mas isso se deu em um impulso de momento, num epíteto de julgamento apressado e como tal, não demorado, não reflexivo. Logo, não é o que se deseja propor, pois não se trata de fazer tal analogia e dizer que o(a) discente seria, nesse caso, o barro no qual se moldaria um ser-aí humano, tal qual citado por meio da fábula de Hyginus ou Higino, no parágrafo 42, imediatamente posterior ao do cuidado (§41), em *ST*. Longe disso. Também busco me distanciar do que foi dito por Agostinho de Hipona, em *Confissões* (397-401 d.C.), em que os seres humanos seriam como vasos nos quais o poder divino viria a preenchê-los, reduzindo o ser humano a uma compreensão ôntica do receptáculo vazio ou coisa vazia. Diz ele:

Encerram-vos, portanto, o céu e a terra, porque os encheis? Ou enchendo-os, resta ainda alguma parte de Vós, já que eles não Vos contêm? E, ocupados o céu e a terra, para onde estendereis o que resta de Vós? Ou não tendes necessidade de ser contido em alguma coisa, Vós que abrangeis tudo, visto que as coisas que encheis, as ocupais, contendo-aa? **Não são, pois, os vasos cheios de Vós que vos tornam estável, porque, ainda que se quebrem, não Vos derramais. E quando vos derramais sobre nós, não jazeis por terra, mas nos levantaiis, nem vos dispersais, mas nos recolheis. Vós, porém, que tudo encheis, não ocupais todas as coisas com toda a vossa grandeza?** E já que não podem conter-vos todas as criaturas, encerram elas parte de Vós e contêm simultaneamente a mesma parte? Ou cada parte contém a sua, as maiores, as partes maiores, as menores, as partes menores? Há então uma parte maior e outra menor de Vós – ou estais inteiro em toda parte e nenhuma coisa vos contém totalmente? (Agostinho, 2015, p. 29, livro 1, 3, negritos nossos).

O que ressoa e repercute sobre este trecho, a saber, de que “[...] é **para o vazio, no vazio e do vazio** que ele conforma, na argila, a conformação de receptáculo” (Heidegger, 2012e, p. 147, EC), possivelmente, é um modo próprio de ser do espaço. Tal modo se movimenta frente ao livre aberto no desencobrir do espaço pela ocupação, nesse caso, a do oleiro que imediatamente con-forma o vazio, lançando o receptáculo radicalmente em direção ao ser jarra. **“O vazio é, por assim dizer, mais velho que as paredes [da jarra].** Não o vazio se deve às paredes, mas sim as paredes surgem do vazio [...]” (Han, 2019, p. 80, negritos nossos).

Não distante, tal modo próprio do espaço, possivelmente não exclusivo ou não único, isto é, de se mostrar frente ao vazio ou em relação ao vazio, pode dizer algo sobre o ser-aí humano que, sempre a cada vez, tem em jogo o seu ser ele mesmo. Retomando os escritos de Byung-Chul Han, diz ele: “a abertura, a afabilidade do vazio também diz que todo ente não apenas é ‘no’ mundo, mas *é*, no seu *fundamento*, o mundo, *respirando* em sua camada profunda as outras coisas, ou **preparando para elas esse espaço de estadia**” (Han, 2019, p. 69, negritos nossos). Por isso uma coisa pode algo assim como “[...] habitar um mundo inteiro” (Han, 2019, p. 69), porque é fruto de uma arrumação do espaço com vistas ao possibilitar de todo e qualquer habitar. No esteio do pensamento destes dois filósofos, Byung-Chul Han e Martin Heidegger, podemos dizer que para o vazio, no vazio e do vazio também o ser-aí “espaça”, no e pelo corporar, a “espacialização” do habitar. Pois, “o campo do vazio é, em certo sentido *sem limite*. Interior e exterior se penetram [...]” (Han, 2019, p. 67).

Byung-Chul Han também pensa a jarra heideggeriana nesta mesma obra, *Filosofia do zen-budismo*, no entanto ele compreende que Martin Heidegger ainda permanece preso à ideia de substância, diz ele: “Heidegger não abandona aqui o modelo de substância” (Han, 2019, p. 72), com uma ressalva, segundo Han (2019, p. 72-73), em relação ao “demorar-se”. Acredito que inicialmente Martin Heidegger ainda esteja no âmbito de uma ideia de substância nesta preleção, *A coisa* (década de 1950), que compõe a coletânea *Ensaio e conferências*, tal como dito por Han (2019, p. 72-73). Contudo, isso se dá porque o filósofo da Floresta Negra, por vezes, avança em círculos e retornos sobre o que já se convencionou dizer sobre a coisa, seja ela mesma ou pensante. Não distante, na obra *Heráclito*, quando Martin Heidegger busca a fala própria dos fragmentos do pensador originário, ele diz em tom de reprovação que:

O olho da multidão não se inclina para perceber aquilo que se mostra num olhar para além. O olho das pessoas não está exercitado para perseguir aquilo que um sinal dessa natureza mostra a cada vez. O olho das pessoas é cego para os sinais. [...] As pessoas se atêm, em vão, ao “real” e ao simplesmente dado. Mas o olho das pessoas não dispõe de um olhar para o pouco evidente e discreto, para esse lugar de abrigo dos sinais autênticos (Heidegger, 1998, p. 37, HE).

Logo, o seu pensar comporta a realização de movimentos que podem expressar alguma determinação no sentido de substância. No entanto, só aparentemente, uma vez que é possível observar que Martin Heidegger se contrapõe ao vazio apresentado pelo conhecimento científico, diz ele:

Representamos a ação do receptáculo, o que nele há de receptivo, a saber, o vazio, como um espaço oco cheio de ar. Tal é, na perspectiva da física, o vazio real. **Mas não é o vazio da jarra. Não deixamos o vazio ser o vazio da jarra. Não levamos em conta o que é o recipiente no receptáculo.** Não pensamos o modo em que a própria recepção vigora em si mesma. É por isso que também teve de nos escapar o

que a jarra recebe. Para a representação da ciência, o vinho se tornou mero líquido, um agregado universalmente possível de substâncias. Deixemos de refletir e pensar no que a jarra recebe e como o faz (Heidegger, 2012e, p. 149, EC, negritos nossos).

Tal consideração só poderia ser realizada por alguém que pensa a jarra para além de suas propriedades categoriais. Aliás, quando trago a jarra de Vincent van Gogh à argumentação, saliento que tal exposição não é gratuita e busco, sobretudo, pensar a jarra em suas possíveis modulações que vão além do real físico, a fim de realizar uma fenomenologia do ser-jarra e assim, auscultar o espaço por ela proposto e a espacialidade que nela vigora. Pois, de acordo com Byung-Chul Han “o vazio ou o aberto é, por assim dizer, a *alma* da jarra. A figura ou a forma seria a emanção de sua interioridade almal” (Han, 2019, p. 80).

Não distante, Martin Heidegger questiona: “como é que o vazio da jarra recebe?” (Heidegger, 2012e, p. 149, EC). Segundo o filósofo, o vazio da jarra “[...] recebe, acolhendo o que nele se vaza. Ele recebe, retendo o recebido. **O vazio recebe de dois modos: acolhendo e retendo**” (Heidegger, 2012e, p. 149, negritos nossos). Contido no domínio da ambiguidade do receber, o vazio, acolhe e retém o recebido. “Tanto o acolher da vaza como o reter do vazado pertencem, porém, reciprocamente um ao outro” (Heidegger, 2012e, p. 149, EC). Mas há um outro modo pertencente à jarra, isto é, “somente como vaza é que a recepção se faz e se torna tal como ela é. O vazar da jarra é doar. É no doar da vaza que vige e vigora o recipiente do receptáculo. **Todo receber necessita do vazio, como recipiente**” (Heidegger, 2012e, p. 149, EC, negritos nossos). Paro no meio desta passagem para fazer alguns acentos.

É possível estender o ser-jarra da jarra ao ser-aí humano. No entanto, ao realizar tal manobra frente ao que diz Martin Heidegger, isto é, que todo receber necessita do vazio, imediatamente, não faz sentido dizer que é necessário se esvaziar de todo ou qualquer sentido que se tenha conquistado (construído, estabelecido, convencionado etc.) anteriormente. Todavia, é plenamente compreensível estabelecer algumas pontes, a saber: que para receber algo, seja de que qualidade for, faz-se necessário que haja o livre. Sem o livre não há vazio que receba, acolhendo e retendo. Nem muito menos doando. **O livre não dispõe necessariamente de espaço físico, pois é, nesta argumentação de tese, uma disposição acolhedora, doadora. O livre é, antes de tudo, uma disposição ontológica.** Lembremos o subcapítulo *Vazio e esvaziar*, desta tese, onde o livre se mostra mais originário do que o vazio. Dito isso, é possível dizer que o espaço é mais originário do que lugar e, sem embargo, o livre é mais originário do que o espaço, bem como o vazio e o esvaziar. Não distante, **é possível afirmar que o livre é o fundamento ontológico do espaço, e ainda, que o livre é o fundamento ontológico do vazio.**

Antes de avançar, não posso deixar de acentuar a compreensão de Martin Heidegger sobre o termo “fundamento”. No texto *O princípio do fundamento* (1955/1956), o filósofo tensiona a compreensão de fundamento enquanto fundamento metafísico (como *Arché, aition*, princípio) e pela máxima: “o princípio do fundamento reza: *nihil est sine ratione*. Traduz-se: nada é na verdade sem fundamento” (Heidegger, 2000b, p. 11, PF), ou ainda, nada é sem razão. Diz ele: “fundamento é a tradução de *ratio*. Este apuramento deveria ser entretanto supérfluo” (Heidegger, 2000b, p. 142, PF). Sua investigação o lança em direção à compreensão do que se mostra a cada vez, em função do ser, ou seja, enquanto existência finita de ser. Para o filósofo, fundamento e ser são o mesmo, mesmo que tal compreensão esteja oculta. Segundo ele,

Ser «é», o que o seu nome inicial *λόγος* diz, destinadamente o mesmo com o fundamento. Na medida em que ser se desdobra como fundamento, não tem ele próprio um fundamento. Isto contudo não por que ele se funde a si próprio, mas porque qualquer fundamentação, também e justamente aquelas que o são através de si próprias, permanece desmedida em relação ao ser como fundamento. Cada fundamentação e logo qualquer aparência de fundamentalidade teria de minimizar o ser a algo como ente. Ser permanece como ser, destituído de fundo. **Do ser permanece o fundamento, isto é como fundamento primeiramente fundamentador, de fora e separado. Ser: o sem-fundo** (Heidegger, 2000b, p. 160-161, PF, negritos nossos).

Após estas considerações, podemos dizer que em Martin Heidegger o fundamento deve ser compreendido ontologicamente. Para Ernildo Stein, quando se está sob o amparo heideggeriano, “toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. Fala-se de fundamento não mais buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí” (Heidegger, 1996d, p. 115, nº 8, MC). Por isso o fundamento é apresentado nesta tese como fundamento “ontológico” de algo, isto é, o livre é o fundamento ontológico do espaço, e ainda, que o livre é o fundamento ontológico do vazio, pois sinaliza a estruturação do velamento e desvelamento que está implicada na forma de pensar o fundamento em Martin Heidegger.

Voltando ao texto *A coisa* (década de 1950), Martin Heidegger ainda diz que “até a jarra vazia resguarda e retém sua vigência a partir e pela doação, apesar de a jarra vazia não permitir nenhuma doação. Esta não permissão é, contudo, própria da jarra e somente da jarra” (Heidegger, 2012e, p. 149-150, EC). Algo que não pode ser dito de outras coisas como o martelo, segundo ele. E ainda, ao dizer que “a doação da vaza é, porém, o ser-jarra da jarra” (Heidegger, 2012e, p. 150, EC), Martin Heidegger complementa o dito com o seguinte: “na vigência da jarra, perduram céu e terra” (Heidegger, 2012e, p. 150, EC). Está-se aqui às voltas com a questão da quaternidade ou quadratura em Martin Heidegger. Dito isso, o ser-jarra da jarra evoca em seu desenrolar uma relação possível entre céu e terra, mortais e imortais. Pois,

segundo o filósofo, “na doação da vaza vive a simplicidade dos quatro” (Heidegger, 2012e, p. 151, EC).

A jarra é uma coisa, só que não no sentido da *res* dos romanos, nem no sentido do *ens* da Idade Média e nem, muito menos, no sentido do objeto da representação da Idade Moderna. A jarra é uma coisa, não, como objeto, seja da pro-dução ou de simples representação. **A jarra é uma coisa à medida e enquanto coisifica, no sentido de reunir e recolher, numa unidade, as diferenças.** É a partir desta coisificação da coisa que se apropria e se determina, então, a vigência do vigente deste tipo, a jarra (Heidegger, 2012e, p. 154-155, EC, negritos nossos).

Um resgate à primeira questão posta por esta tese, no capítulo *Afastamentos e des-afastamentos*, a saber: O que é proximidade? Após uma longa incursão, retomo Martin Heidegger em um tom que denota uma trajetória de uma longa reflexão, diz o filósofo: “ora, aproximar é a vigência, a essência dinâmica da proximidade” (Heidegger, 2012e, p. 155, EC). Se aproximar é vigência, podemos dizer que na vigência habita uma demora, haja vista que na vigência fala o tempo, fala um “demorar-se” que acompanha os modos possíveis da coisa se mostrar e que, somente assim, possibilita ao ser-aí-desafastante: aproximar-se. Em uma fenomenologia da espacialidade, há de haver tal demorar-se. Pois, segundo o pesquisador Byung-Chul Han “a coisa, então, não é algo ao qual aderiram propriedades determinadas. Antes, são as referências mediadas pelo ‘demorar-se’ que fariam da jarra, jarra. Ao lado da terra e do céu, demoram-se no presente do aguaceiro o divino e o mortal [...]” (Han, 2019, p. 72-73).

Na doação da vaza, no sentido de bebida, vivem, a seu modo, os mortais. Na doação da vaza, entendida como oferenda, vivem, a seu modo, os imortais, que recebem de volta, na doação da oferta a doação da dádiva. **Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e imortais. Na doação da vaza, vivem terra e céu.** Na doação da vaza, vivem, em conjunto, terra e céu, mortais e imortais. Os quatro pertencem, a partir de sua união, a uma conjunção. Antecipando-se a todos os seres, eles se conjugam numa única quadratura de reunião. Na doação da vaza vive a simplicidade dos quatro (Heidegger, 2012e, p. 150-151, EC, negritos nossos).

Quando Martin Heidegger menciona a quadratura dos quatro elementos, ou seja, quando diz que na coisa vigem e vigoram céu e terra, mortais e imortais, ou melhor, que na doação da vaza habitam os quatro, o filósofo se permite vagar poeticamente e se demorar entre sagrado e profano, entre o ôntico e o ontológico. Isso porque, para Byung-Chul Han,

A jarra é ao permitir que terra e céu, os divinos e os mortais demorem-se nela, ou seja, ao ‘reuni-los’ [*versammelt*]. **Heidegger chama da ‘reunião’ [*Versammlung*] dos ‘quatro’ o ‘mundo’,** ou seja, o ‘quadrado’ [*Geviert*]. **A jarra é o mundo** (Han, 2019, p. 73-74, negritos nossos).

Para Gianni Vattimo (1936-2023), um filósofo e político italiano, os quatro mencionados por Martin Heidegger “não são entes intramundanos, mas sim dimensões da abertura do mundo em que estão os entes intramundanos” (Vattimo, 1996, p. 138). E ainda,

quando Byung-Chul Han fala da quadratura e imediatamente diz que a jarra é mundo, na citação acima, compreendo que ele o faz para se diferenciar do dito como metáfora. A jarra não é uma metáfora¹⁸⁴. A jarra é mundo, ou seja, é ontologicamente mundo, pois levanta poeticamente o mundo. Continua,

Estas palavras poéticas [em referência à quadratura] furtam-se a uma plena clarificação conceptual; mas o facto de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico, visto que é na poesia que acontece a verdade no seu sentido radical (Vattimo, 1996, p. 137-138).

Na poesia, “o poeta é a jarra” e, dito isso, o poeta nunca é “como se fosse” uma jarra. O poeta é a jarra porque a desafasta no campo do possível para além de uma objetividade. Ainda Vattimo (1996, p. 139): “a coisa é realmente apenas enquanto «faz morar junto a si», terra e céu, mortais e divinos; mas a coisa fá-lo assim não enquanto presença espaciotemporal, mas sim na palavra poética”.

Se, como diz Martin Heidegger, “hoje (década de 1950) todo vigente está igualmente próximo e igualmente distante” (Heidegger, 2012e, p. 155, EC), ou ainda, que “hoje domina e reina a falta de distância” (Heidegger, 2012e, p. 155, EC), então, continua ele, “ora, todo encurtamento e toda a supressão dos afastamentos não nos trazem nenhuma proximidade. Que é proximidade?” (Heidegger, 2012e, p. 155, EC). Martin Heidegger não deixa de pensar em como a coisa aparece ao ser-aí como coisa, ou ainda, como algo aparece enquanto algo, mas, muito mais do que isso, ao pensar a vigência enquanto proximidade, o filósofo acaba por, também, desencobrir a disposição do ser-jarra da jarra. E é em tal disposição, modo de ser, vigência e dinâmica de proximidade, que habita um filosofar a espacialidade.

A proximidade aproxima o distante, sem violar-lhe e sim preservando-lhe a distância. Proximidade resguarda a distância. No resguardo da distância, a proximidade vige e vigora na aproximação. Aproximando deste jeito, a proximidade se resguarda a si mesma e, assim, de acordo com o seu modo de ser, permanece sendo o mais próximo (Heidegger, 2012e, p. 155, EC, negritos nossos).

Porém se enganam aqueles(as) que tomarem a aproximação ou o des-afastamento como um simples estar próximo, enquanto perto em distância. Não basta deixar uma jarra sobre a mesa. É preciso permitir que o ser-jarra da jarra se irrompa, doe-se e se dê em si mesmo.

¹⁸⁴ Isso porque a jarra é uma imagem, tal qual uma imagem poética de mundo, algo Gaston Bachelard dirá nos seguintes termos: “a metáfora é relativa a um ser psíquico diferente dela. Ao contrário, a imagem, obra da Imaginação absoluta, extrai todo o seu ser da imaginação” (Bachelard, 1993, p. 87), ou seja, “ao contrário da metáfora, a uma imagem podemos dar o nosso ser de leitor; ela é doadora de ser. A imagem, obra pura da imaginação absoluta, é um fenômeno do ser, um dos fenômenos específicos do ser falante” (Bachelard, 1993, p. 88). E ser falante nada mais é do que se relacionar com imagens, ou melhor, se relacionar com o ser-jarra da jarra.

Toda a reflexão (e, ou tematização) sobre a coisa visada em fenomenologia, seja ela a proposta por Edmund Husserl ou Martin Heidegger¹⁸⁵, acontece somente após a experiência junto a coisa. A experiência vem em primeiro plano. Por isso que a fenomenologia fala muito mais de descrição e acompanhamento, postura e modo de ser que atua frente a manifestabilidade do mundo, isto é, do mundo como fenômeno. Ser-jarra, por fim, busca dizer da possibilidade dessa manifestabilidade. Vincent van Gogh não pintou a jarra de flores simplesmente, **ele “era” a jarra de flores**. Ele se tornara a jarra ontologicamente, poeticamente, artisticamente.

Frente a isso, observo que há, ao menos, uma estrutura de base que fundamenta o ser-jarra da jarra, uma estrutura que Martin Heidegger articula em termos como: acolher, recolher, selecionar, conter, guardar, vazar, doar, derramar, preencher e esvaziar (Heidegger, 2012e, EC). Byung-Chul Han, por sua vez, acrescenta o afável como uma disposição aberta pelo ser-jarra da jarra, frente ao vazio, ou, que se irrompe no-vazio (Han, 2019, p. 60). O vazio se manifesta, na leitura fenomenológico-hermenêutica de Byung-Chul Han, junto à estrutura fenomenológica do afável, do que se mostra como ser-afável. Dito isso, ler a jarra fenomenologicamente ou permitir uma leitura do fenômeno da jarra enquanto receptáculo que molda no vazio a possibilidade do espaço, faz com que nos deparemos com o “ser-jarra da jarra” em sua possibilidade de manifestabilidade no-mundo, isto é, permite que os espaços e suas espacialidades falem em si mesmos. Aqui habita um filosofar.

No entanto, como espacialidade do ser-jarra da jarra ressoa e repercute à formação humana, ou, como veremos no subcapítulo 4.3, “à tarefa humana de formação”?

Voltemos ao cuidado de Vincent van Gogh ao pintar os girassóis e ao preparar a sua casa amarela para receber um outro. Pintar a jarra de flores já é experimentar a vida junto e com um outro. Mesmo que essa vida não venha a se realizar, a vida se ensaiou a cada pincelada, experimentou-se e se projetou sobre o (im)possível. Pois, “a importância histórica de certas experiências na vida humana é responsável por fecundar nosso horizonte de expectativas, que serve de orientação no mundo para formar novas gerações” (Hermann, 2023a, p. 6). Logo, no “pintar a jarra”, no “moldar que prepara”, no “ser a vaza”, no “receber o outro” e no “acolher a vaza” etc., operam um modo de formação humana e espaçam um filosofar educacional.

¹⁸⁵ E até mesmo com Maurice Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da percepção* (1945), quando diz que: “é uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para o qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma ‘ciência exata’, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo ‘vivididos’. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer [...]” (Merleau-Ponty, 2018, p. 1-2, prefácio).

No entanto, há uma ressalva, cabe dizer também que a espacialidade do ser-jarra da jarra implica na necessidade de uma fenomenologia da formação humana, uma vez que a imagem poética da jarra, ou, a espacialidade aberta pelo ser-jarra da jarra não implica em qualquer forma de abertura ou de relação no-mundo. O ser-jarra da jarra heideggeriana também nega a vaza, seleciona o que acolhe, isto é, uma formação humana nesse âmbito precisa ser problematizada e, de certa forma, esvaziar-se de aligeiramentos reflexivos, de encurtamentos históricos, bem como de soluções milagrosas transvestidas pelas maquinações técnicas contemporâneas. Dito isso, a espacialidade aberta pelo ser-jarra da jarra também buscará dizer de uma formação humana junto a uma dinâmica de proximidades (ou (des)afastamentos)) e afastamentos. Pois, segundo Nadja Hermann, “o distanciamento favorece uma atitude compreensiva, abrindo a possibilidade de reinterpretar, desconstruir e reelaborar um conceito de *formação* como autoconhecimento e consciência histórica” (Hermann, 2023a, p. 5-6).

4.2 SER-TERRA-FÉRTIL

A obra [de arte] deixa a terra ser terra.

(Heidegger, 2012f, p. 44, OA).



Este capítulo, bem como o subcapítulo que o compõe, a saber: *Por uma espacialidade do habitar: da phýsis ao ser-terra-fértil*; está comprometido com a espacialidade de ser-terra-fértil, tomando como base a incursão de Martin Heidegger junto à noção de *phýsis* grega, bem como junto a *Heráclito* (Heidegger, 1998, HE). O presente capítulo busca questionar a estrutura telúrica de ser-terra-fértil, ao dizer de uma possível estrutura fundamental presente no habitar.

O professor de filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, Fernando Belo, escreveu uma obra intitulada: *Heidegger pensador da terra* (Belo, 1992). Nesta obra, ele argumenta que Martin Heidegger, após a viragem (*die Kehre*) (ou, o 2º Heidegger), pode ser considerado como um pensador enraizado na terra, na *phýsis* (*Φύσις*). Diz Belo (1992, p. 31): “[...] a Terra é o ser. Há que ler os textos de Heidegger como os de um pensador da Terra”¹⁸⁶. No entanto, o que isso significa: ser um pensador da terra?¹⁸⁷

Terra para Martin Heidegger não é somente uma região demarcada que designa a morada de um povo, o lugar de uma plantação, um espaço geométrico, ou ainda, um planeta entre outros. A terra, para Martin Heidegger, é movimento mútuo de vida e morte, é fenômeno de desvelamento e velamento, é dinâmica de clareira e escuridão (abertura e cerramento), é tensão entre o que se irrompe e o que se recolhe, no-mundo, é *phýsis*. Nesse sentido, a terra está intimamente correlacionada com a essência da técnica, à formação humana, a um filosofar educacional e fala ao primeiro capítulo desta tese. No entanto, tais compreensões carecem de cotejamento, ou, de desobstrução filosófica. Para começar, leiamos o que Martin Heidegger diz à revista alemã, *Der Spiegel*, publicada apenas em 1976, após sua morte¹⁸⁸:

Tudo funciona. Isso é precisamente o assustador [o inóspito], o fato de que tudo funciona e que tal funcionamento conduz, sempre e a cada vez, para um maior

¹⁸⁶ Em um primeiro movimento reflexivo, podemos pensar em Martin Heidegger como um pensador conservador, saudosista, preso ao passado de sua terra, Alemanha, e ainda, preocupado frente a dominação técnica e tecnológica porvindoura. Esta é uma interpretação aceitável, tanto que o professor Fernando Belo nos diz: “percebi: teria sido esta a outra experiência de Heidegger, que desenvolveu em textos publicados após a guerra de 1939-1945, na problemática do II Heidegger. A sua/nossa questão: como habitar, com que arte de poeta, numa terra assim dominada?” (Belo, 1992, p. 5). Ou, como acrescenta Vattimo (1996, p. 92): “[...] o Ocidente é a terra da metafísica como terra do ocaso, do crepúsculo do ser”, onde a terra para o ser-aí não pode mais nada.

¹⁸⁷ Algo aproximado nos diz Safranski (2013, p. 330): “Heidegger era um filósofo particularmente preso ao lugar, e no tempo de suas maquinações políticas lutara com palavras fortes contra o chamado pensar *sem força e sem chão* (macht-und bodenlose)”.

¹⁸⁸ “A entrevista concedida à revista *Der Spiegel* com Martin Heidegger, publicada nesta edição (‘Só um Deus pode nos salvar’, página 193), de acordo com os desejos estritos do filósofo, só foi autorizada a vir à luz após a sua morte” (Augstein; Wolf, 1976, p. 3). Tradução livre do trecho: “das Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, das in diesem Heft veröffentlicht wird (‘Nur noch ein Gott kann uns retten’, Seite 193), durfte nach dem strikten Wunsch des Philosophen erst nach seinem Tode ans Licht” (Augstein; Wolf, 1976, p. 3).

funcionamento e ainda, que cada vez mais a técnica arranca [*losreißt*] as pessoas [*den Menschen*] da terra, desenraizando-as. Eu não sei se você está espantado [*erschrocken*], de qualquer modo eu estou espantado, como quando vi as imagens da Terra a partir da Lua. Nós até não precisamos de bombas atômicas, pois o desenraizamento das pessoas já está aí [é um fato, é inegável]. [Haja vista que], somente temos relações puramente técnicas. **Isso não é mais a Terra, na qual as pessoas vivem hoje [ou o homem já não vive mais na Terra]**¹⁸⁹ (Heidegger, 1976, p. 206, negritos nossos).

Para compreender como a terra se mostra ao pensamento de Martin Heidegger, bem como a condição de desenraizamento (ou desterro) exposta por ele, faz-se necessário adentrar a obra *HE*, escrita na década de 1940. Porém, antes de seguir, cabe mais uma vez ressaltar que *OA*, que é fruto de conferências realizadas entre 1935 e 1936¹⁹⁰, logo, anteriores a *HE*, é considerada como a obra de referência para a compreensão da terra, neste autor. No entanto, faz-se preciso ir além da compreensão constante em *OA*. Não distante, outros ensaios e autores(as), serão articulados nesta etapa da investigação.

Os fragmentos, ou, os destroços do pensamento heraclítico, são analisados filosoficamente, por Martin Heidegger, em *HE*. Segundo Marcia Sá Cavalcante Schuback, “as traduções feitas por Heidegger dos fragmentos de Heráclito não são filológicas. São traduções filosóficas” (Schuback, 1998, p. 413, *HE*, grifos nossos). Isso porque em uma leitura filológica, o(a) pesquisador(a) há de se ater ao conteúdo de análise objetivamente, destituindo-se de todo o mistério (ou espanto) que dele possa erigir¹⁹¹. Mas, como diz Safranski (2013, p. 17), “indagar, não responder, era a paixão de Heidegger. [...] O sentido dessa indagação é apenas devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade”. Frente a isso e de acordo com Martin Heidegger, para poder compreender quem foi Heráclito, seria preciso acessar o que ele pensou, “e isso não é possível saber por meio de ‘biografias’. As biografias de um pensador

¹⁸⁹ Tradução livre do trecho: “es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, daß es funktioniert und daß das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren Funktionieren und daß die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt. Ich weiß nicht, ob Sie erschrocken sind, ich bin jedenfalls erschrocken, als ich jetzt die Aufnahmen vom Mond zur Erde sah. Wir brauchen gar keine Atombombe, die Entwurzelung des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch rein technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt” (Heidegger, 1976, p. 206).

¹⁹⁰ De acordo com a tradutora Filipa Pedroso, a obra: *A origem da obra de arte* (1950) é resultado de conferências realizadas em novembro de 1935, janeiro, novembro e dezembro de 1936 (Heidegger, 2012f, p. 441, *OA*).

¹⁹¹ Diz o filólogo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), em *Gaia ciência* (1882), sobre o fenômeno Martinho Lutero: “ele entregou os livros sagrados a todo o mundo – assim caíram eles finalmente nas mãos dos *filólogos*, ou seja, dos *aniquiladores de toda fé que repousa nos livros*” (Nietzsche, 2012, p. 232, aforismo 358, grifos nossos). Já em *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (1878/1886), sobre a arte de ler, diz: “toda orientação forte é unilateral; assemelha-se à direção da linha reta e é exclusiva como esta, ou seja, não toca em muitas outras direções, como fazem os partidos e naturezas fracas em seu ir-e-vir ondulatório: *portanto, também aos filólogos devemos perdoar que sejam unilaterais*. O estabelecimento e preservação dos textos, ao lado de sua exegese, realizados numa corporação durante séculos, fizeram com que agora se chegasse enfim aos métodos corretos: toda a Idade Média foi incapaz de uma exegese estritamente filológica, isto é, de simplesmente querer entender o que diz o autor – não foi pouco encontrar esses métodos, não subestimemos esse fato! A ciência inteira ganhou continuidade e estabilidade apenas quando a arte da boa leitura, isto é, a filologia, atingiu o seu auge” (Nietzsche, 2005, p. 169-170, aforismo 270, grifos nossos).

podem estar inteiramente corretas e, no entanto, a apresentação de seu pensamento permanecer não-verdadeira” (Heidegger, 1998, p. 21, HE). Ou como nos diz o filósofo alemão Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961), na obra *Paideia: a formação do homem grego* (1936), a saber que: se quisermos investigar a educação para os gregos, não podemos fazê-la “[...] com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego” (Jaeger, 1994, p. 1, introdução), o mesmo pode ser dito em relação a como a terra se mostra aos pensadores originários. Pois, “o desterro [*Bodenlosigkeit* – falta de solo] do pensamento ocidental começa com esta [forma de] tradução” (Heidegger, 2012f, p. 16, OA), a saber, tradução que, segundo Martin Heidegger, “[...] toma posse das palavras gregas sem uma experiência igualmente originária que corresponda àquilo que elas dizem, [ou seja] sem a palavra grega” (Heidegger, 2012f, p. 16, OA), sem a vivência da terra. Logo, o filósofo buscará constantemente realizar uma leitura filosófica não invasiva, não transgressora e não desrespeitosamente antecipadora das palavras de Heráclito:

A palavra de Heráclito encontra-se sob a proteção de Artemis. A palavra, mas não o escrito, pois, evidentemente este ficou desprotegido e se esfacelou. Para nós, os de hoje, restaram apenas fragmentos. Por isso é que toda tentativa de se pensar o pensamento de Heráclito sob a luz do entendimento encontra muita dificuldade. Vemo-nos diante de fragmentos e aforismos isolados, desconhecendo a sua unidade. Achamos, porém, que se possuíssemos o texto integral, os pensamentos desse pensador haveriam de se apresentar com maior facilidade, clareza e transparência a partir de seu contexto. É o que achamos. Mas diversos motivos mostram o equívoco dessa opinião (Heidegger, 1998, p. 34, HE).

Uma vez que,

Heráclito não escreve para comunicar, para tornar manifesto algo escondido, para estender a outros a esfera de seu conhecimento; pelo contrário, ele lança um desafio arriscado, provocador, com os seus enigmas, destinado a envolver o mundo dos homens. Todas as suas palavras são armadilhas, criptogramas construídos propositalmente para não serem decifrados. A sua não é a transbordante expressão de um solitário, mas uma impiedosa declaração de hostilidade, a fomentação de uma disputa pela sabedoria, na qual todos, diante dele, o desafiante, serão perdedores (Colli, 2013, p. 178, 5a).

Não distante, é possível observar que Martin Heidegger sinaliza aos seus interlocutores, que está caminhando sobre o terreno movediço da falta de clareza, ou, em um campo incertezas. Contudo, não apesar dessa condição, mas é exatamente habitando tal condição que Martin Heidegger se encontrará com o pensamento grego, junto à noção de *phýsis* (*Φύσις*, terra). Esse movimento analítico do filósofo nos vale sobremaneira para poder compreender o que se deixa mostrar como terra, isto é, enquanto estrutura fenomenológica aqui previamente nomeada como: “ser-terra-fértil”, ao campo da educação.

Segundo Souza (1999, p. 81-82), Heráclito nasceu na cidade jônica de Éfeso, aproximadamente entre 510-450¹⁹² a.C. (Colli, 2013, p. 175). Além de ser considerado um pensador pré-socrático, já era conhecido, entre os seus, como “o obscuro”¹⁹³. Assim, faz-se compreensível que o pensamento mais imediato se volte ao fato de que Heráclito, também reconhecido como um sábio, “[...] [a saber:] aquele que não se deixa enganar” (Colli, 2013, p. 180, 9), também não era compreendido no seu tempo, mesmo entre os seus pares. Logo, oxalá nós outros(as), a princípio, afastados(as) em espaço, tempo, linguagem, cultura etc.

Frente a isso, a investigação heideggeriana dos fragmentos heraclitianos se inicia com o resgate de duas estórias ou anedotas vinculadas a Heráclito. Diz Martin Heidegger: “não nos interessa comprovar se o que elas contam realmente aconteceu. Mas o fato dessas ‘estórias’ terem sido preservadas testemunha algo sobre a palavra pronunciada pelo pensador” (Heidegger, 1998, p. 21-22, HE). Para compreender o peso da obscuridade de Heráclito, bem como o que tal obscuridade diz sobre o que se mostra enquanto ser-terra-fértil e ainda, o que estes podem contribuir a um filosofar a espacialidade, com vistas à formação humana, é preciso que adentremos nas estórias que serão aqui apresentadas como: estória 1. “Heráclito e o forno” e estória 2. “Heráclito e o jogo”.

A primeira estória, “Heráclito e o forno”, versa o seguinte:

Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras. ‘Mesmo aqui, os deuses também estão presentes’ (Heidegger, 1998, p. 22, HE).

A estória 1, “Heráclito e o forno”, diz algo sobre o espaço cotidiano da casa e ainda, algo sobre a atmosfera do pensamento de Heráclito, mas, sobretudo, serve-nos para dizer algo sobre a condição extraordinária que se desvela e vela no ordinário. Nos espaços comuns, cotidianos e, na maioria das vezes, invisíveis. Pois,

Tratava-se de um lugar tipicamente cotidiano e insignificante. É ali, no entanto, que se faz o pão. Mas Heráclito não estava junto ao forno nem mesmo para fazer o pão. Estava ali só para se aquecer. **Nesse lugar cotidiano ele [Heráclito] mostra**, além do mais, **toda a indigência de sua vida** (Heidegger, 1998, p. 23, HE, negritos nossos).

No subcapítulo intitulado: *Um par de sapatos* (1886), o quadro de Vincent van Gogh foi convidado a compor esta investigação. Sobre ele, Martin Heidegger destaca uma usuária possível dos sapatos: a camponesa. Sua intenção se vê direcionada à estrutura de alicerce da

¹⁹² Na coleção *Os pensadores*, o período de nascimento e morte de Heráclito é cerca de 540-470 a.C. (Souza, 1999, p. 81).

¹⁹³ Segundo Souza (1999, p. 81): “[...] [Heráclito] recebeu o cognome de Skoteinós, o Obscuro”.

confiabilidade da camponesa no uso desse objeto, ou, à fenomenalidade que se mostra no ser-utensiliar do utensílio sapato. Em tal estrutura, destacada pelo filósofo, percebe-se a condição de ruína, condição inerente à vida, ou melhor, que compõem a vida mesma, a vida comum, a vida ordinária. De mais a mais, essa é uma condição que articula o ser-aí ao recolhimento do uso. Não esqueçamos os dizeres do filósofo que abrem o subcapítulo em questão, a saber: “**o grito mudo da terra vibra nos sapatos** [...] Este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa” (Heidegger, 2012f, p. 28-29, OA, negritos nossos). Lembremo-nos que essa exortação é posterior a escritura de *HE*. Dela, destaco a expressão “grito mudo”, figura de linguagem conhecida como oxímoro ou paradoxo na língua portuguesa. Como pode a terra gritar e, ao mesmo tempo, estar em condição de emudecimento? Sua exortação levanta a possibilidade da pintura articular, poeticamente, uma tal luta de opostos. Voltemos a *HE*.

Na estória 1, as pessoas que foram até a casa de Heráclito, pois, segundo Heidegger (1998, p. 22-23, HE), “esperavam encontrá-lo numa situação marcada pelo caráter de exceção, raridade e excitação, por oposição à vida cotidiana”. Por meio da expressão em suas faces, Heráclito se vê diante do fenômeno da desilusão, “Heráclito lê nas suas fisionomias a curiosidade decepcionada” (Heidegger, 1998, p. 23, HE), ao que diz: “mesmo aqui, os deuses também estão presentes” (Heidegger, 1998, p. 22, HE). Martin Heidegger, por sua vez, destaca as palavras “mesmo aqui” que, segundo ele, “[...] lança outra luz sobre seu abrigo e ocupação” (Heidegger, 1998, p. 23, HE). Continua,

[...] mesmo aqui junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária, “mesmo aqui”, nessa dimensão do ordinário, εἶναι θεοῦσ [eînai theós, estão/têm deuses], os deuses também estão presentes. Θεοί [theós, deuses] são os θεάοντες καὶ δαίμονες [theáontes kai daímones, tradução aproximada: iluminação (no sentido da presença desvelada, daqueles que trazem para a visão) e demônios]. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido **como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário** (Heidegger, 1998, p. 23-24, HE, negritos nossos).

Martin Heidegger vai dizer, inclusive, que Heráclito “[...] oferece uma curiosa conclusão” (Heidegger, 1998, p. 24, HE), em relação à sentença “mesmo aqui”, diz ele: “onde realmente? No inaparente do cotidiano” (Heidegger, 1998, p. 24, HE). Sua defesa e compreensão do pensamento, por meio da palavra do filósofo de Éfeso, vai em direção do acolhimento do comum, diz ele: “não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário” (Heidegger, 1998, p. 24, HE). Mas, isso não se dá sem mais. Bem verdade, sem mais o ser-aí é recolhido à ruína da vida mesma, que podemos ler como: “[...] [Sturz,

derrubamento] um movimento que forma a si mesmo, e no entanto não a si, mas o vazio onde se move; seu vazio é uma possibilidade de movimento” (Heidegger, 2011, p. 147, IFA).

Para Martin Heidegger, um caminho é sugerido: “vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno” (Heidegger, 1998, p. 24, HE). Tal permanecer diz de um demorar-se que implica a condição de habitar. Ou ainda, quando diz, “[...] aqui onde eu, o pensador, me abrigo, o inaparente se encontra na intimidade do aparecimento e do brilho mais extremos. Aqui onde possuo abrigo, o que parece estar excluído do outro reúne-se numa unidade” (Heidegger, 1998, p. 25, HE). Frente a isso, impera a condição do oxímoro citado anteriormente, **junto ao ordinário vige e vigora o extraordinário se nele permanecermos**, diz Heidegger (1998, p. 25, HE), “[...] vigora a luta (ἔρις) [*éris*]. O pensador se demora [então, habita] na proximidade do que está imbuído de luta”. Podemos retirar dessa sentença que demorar-se, em Heráclito, pode ser compreendido como condição fenomenológica do habitar e que, tal habitar, envolve o acolhimento do contraditório, como elemento estrutural do que se mostra na luta¹⁹⁴.

Aos poucos, Martin Heidegger vai conduzindo a investigação com a finalidade de destruir a concepção comum de obscuridade que se tem de Heráclito, dando-lhe um estatuto filosófico. É por isso que Martin Heidegger vai dizer que “devemos tomar cuidado para não transformar a obscuridade essencial num simples embaçamento” (Heidegger, 1998, p. 49, HE). Frente a isso, avancemos à **segunda estória** “Heráclito e o jogo”:

Dirigiu-se, porém, ao santuário de Artemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: ‘Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da πόλις [*pólis*, cidade] junto com vocês?’ (Heidegger, 1998, p. 25, HE).

A segunda estória tem como fundo argumentativo o espanto frente à expectativa de comportamento. No entanto, nessa estória Heráclito não se encontra no abrigo da casa, mas no templo de Artemis. Aliás, “[...] o pensador não se ocupa da deusa” (Heidegger, 1998, p. 26, HE) e sim do jogo junto às crianças, com as crianças. Martin Heidegger alerta sobre o fato de que “poderíamos nos ver aqui tentados a interpretar modernamente a ‘situação’ e dizer que o pensador estaria se declarando um homem ‘apolítico’, que só se movimenta no círculo egoísta de sua ‘existência privada’” (Heidegger, 1998, p. 26, HE). Isso seria um erro, como já

¹⁹⁴ Cabe esclarecer que esta investigação de tese não busca defender o ordinário frente ao extraordinário, não se trata disso. Não interessa a tese dizer que o ordinário é melhor ou mais legítimo do que o extraordinário, nem mesmo o contrário disso. O que se levanta nos argumentos tomados de empréstimo de Heráclito e de Martin Heidegger vão na direção da compreensão da essência do ser-contrário nesses autores, principalmente, do que se mostra do ser-luta ou ainda, no ser-tensão.

apontado¹⁹⁵. Ou, como nos salienta o professor de filosofia antiga, Giorgio Colli (1917-1979): “todo o pensamento que vem depois depende, de algum modo, do pensamento daqueles sábios. Seria, no entanto, um erro querer recuperar a sabedoria grega por aquilo que dela disse a filosofia posterior” (Colli, 2013, p. 7). Inclusive, “e se, no modo grego de pensar, a forma mais elevada de cuidar da πόλις [*pólis*, cidade] fosse cuidar da presença dos deuses¹⁹⁶? Na verdade é isso” (Heidegger, 1998, p. 27, HE). Tal questionamento é válido, principalmente, porque Heráclito “[...] aludia à natureza divina com uma alusão enigmática ao caráter contraditório, absurdo, instável e momentâneo de tudo o que passa diante de nós” (Colli, 2013, p. 178, 7). Não distante, quando um filosofar educacional se põe em prática acolhendo o contraditório, ele atua na formação humana “[...] rompendo com a visão ingênua, acrítica, legalista, formalista, reprodutora, parcializada e partidária do processo educativo e tornando o estudo mais fértil, dinâmico, investigativo e crítico-reflexivo” (Libâneo, Oliveira, Toschi, 2012, p. 52).

Artemis, para os gregos, era conhecida como a deusa de Heráclito. Podemos dizer que a figura divinal de Heráclito é Artemis. O que isso pode nos indicar? Segundo Jean-Pierre Vernant (1914-2007), Artemis, junto a Gorgó e Dionísio compõem três poderes essenciais aos gregos e, “[...] segundo modalidades próprias a cada um, [...]; eles dizem respeito à experiência que os gregos tiveram do Outro, nas formas que lhe atribuíram” (Vernant, 1988, p. 12). Mas, quem é Artemis? Permanece a compreensão de que Artemis foi “filha de Zeus e de Leto, irmã de Apolo, como ele detentora do arco e da lira, Ártemis assume um duplo aspecto” (Vernant, 1988, p. 15). O duplo aspecto de Artemis é também ressaltado por Martin Heidegger, diz ele:

Nascidos em Delos, Artemis carrega os mesmos sinais que o seu irmão [gêmeo] Apolo. Arco e lira que, de modo misterioso e justamente por isso, são os mesmos também em sua “forma externa”. A lira é o sinal do ‘jogo que toca as cordas’ e de sua harmonia (ἁρμονία) [*ármônia*, harmonia]. Mais uma vez, nos vem ao encontro a ‘essência’ do jogo (Heidegger, 1998, p. 31, HE).

O filósofo Hans-Georg Gadamer também se pergunta pelo modo de ser do jogo em si mesmo, ou ainda, pela essência do jogo, tal qual destacou Martin Heidegger acima. Observa-se, em Hans-Georg Gadamer, a compreensão de que “[...] o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam” (Gadamer, 2015, p. 155). E, além disso, que “o jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá, onde nenhum ser-para-si da subjetividade

¹⁹⁵ Na coleção: *Os pensadores*, consta em *Dados biográficos*, que: “[Heráclito] manifestou desprezo pelos antigos poetas, contra os filósofos de seu tempo e até contra a religião” (Souza, 1999, p. 81).

¹⁹⁶ Cabe observar o que diz Martin Heidegger, ainda na obra em questão, sobre a relação dos gregos antigos com os deuses, diz ele: “não existe, absolutamente, ‘religião’ grega. A palavra *religio* e o que ela designa são essencialmente romanos. Por não existir nenhuma ‘religião’ grega, também não existe nenhuma ‘teologia’ grega” (Heidegger, 1998, p. 28-29, HE). E ainda, “ademais, a relação dos gregos com os deuses é um saber e não uma fé [...]” (Heidegger, 1998, p. 30, HE).

limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente” (Gadamer, 2015, p. 155), em contraposição ao pensamento kantiano e hegeliano¹⁹⁷. Pois, ao se referir ao uso da palavra, em função de seu sentido figurado (que, nesse contexto, falam do ontológico ou do fenomenológico), Hans-Georg Gadamer dirá que: “o jogo é a realização do movimento como tal” (Gadamer, 2015, p. 156-157), ou seja, de que “o movimento que é o jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição” (Gadamer, 2015, p. 156). Em *PF*, Martín Heidegger dirá que:

O jogo é sem «porquê». Ele joga, enquanto joga. Permanece apenas no jogo: o supremo e o mais profundo. Mas este «apenas» é tudo, o um, único. Nada é sem *fundamento*. Ser fundamento: o mesmo. Ser como fundamento não tem qualquer fundamento, joga aquele jogo como o sem-fundo, que como destino nos proporciona ser e fundamento. Permanece a pergunta, se nós e como é que nós, ouvindo os princípios deste jogo, nele participamos e a ele nos submetemos (Heidegger, 2000b, p. 163, PF).

Na interpretação heideggeriana de *phýsis*, o jogo lhe pertence enquanto dinâmica de ser, ou ainda, como modo do ser mostrar-se a Heráclito, pois:

A palavra φύσις [*phýsis*] significa: o que a partir de si mesmo surge para o aberto e o livre e que, nesse surgimento, permanece e aparece, doando-se para o livre no aparecimento, embora sempre siga uma regra. Vigorar é a essência do jogo. À φύσις pertence o jogo (Heidegger, 1998, p. 39, HE).

Frente a isso, o jogo em si mesmo pode ser compreendido como um movimento de constantes atravessamentos fronteiriços. A filosofia habita constantes atravessamentos, uma vez que seu principal objeto de estudos e ação é o existir humano, um ser-aí em que “ser” está sempre em jogo (Heidegger, 2012a, p. 139, §9, ST). Não distante, a deusa da fronteira e, se posso dizer, fronteira, vige e vigora no ser do jogo, pois: “[...] Ártemis consagra a intangibilidade de uma fronteira cuja extrema fragilidade a caça põe em evidência, ao mantê-la sob constante ameaça” (Vernant, 1988, p. 20). Artemis e, junto a ela, a palavra de Heráclito, encontra-se no dizer das fronteiras, das beiradas, das margens, ou ainda, do limite já citado por Eduardo Chillida, a saber: que “**o limite é o verdadeiro protagonista do espaço**”¹⁹⁸ (Chillida, 2005, p. 55, negritos nossos). Artemis me permite tal reflexão, uma vez que:

Ela trata de **tornar de certa forma permeáveis as fronteiras** entre o selvagem e o civilizado, já que a caça nos faz passar de um a outro, mas ao mesmo tempo mantendo-

¹⁹⁷ Martin Heidegger alerta que: “ao se indicar que Artemis é a deusa de Heráclito, deve-se desautorizar, preliminarmente e implicitamente, a interpretação dionisiaca do pensamento de Heráclito, introduzida por Hegel e exacerbada por Nietzsche, que lançou esse pensamento num grande pântano. É só assim que uma antiga tradição pode reaver seu próprio peso e figura” (Heidegger, 1998, p. 33, HE). Jean-Pierre Vernant, em sua obra *A morte nos olhos: figurações do outro na Grécia antiga, Ártemis e Gorgó* (1985), exerce, como Martin Heidegger, tal distinção, acentuando a cada divindade características que lhe são próprias.

¹⁹⁸ Tradução livre do trecho: “el límite es el verdadero protagonista del espacio [...]” (Chillida, 2005, p. 55).

as perfeitamente claras, pois de outro modo os homens se bestializariam [...] (Vernant, 1988, p. 20, negritos nossos).

Ou ainda,

[Como deusa da] caça, curotrofia, parto, guerra e batalha: Ártemis opera sempre como divindade das margens, com o duplo poder de **preparar as necessárias passagens** entre a selvageria e a civilização e de **preservar estritamente suas fronteiras**, ainda quando estão sendo atravessadas (Vernant, 1988, p. 29, negritos nossos).

Como figura divinal de Heráclito, Artemis é tomada como deusa da caça¹⁹⁹, da natureza e, dito isso, da *phýsis* (terra). Diz Heidegger (1998, p. 31, HE): “caça e animais pertencem à ‘natureza’, à φύσις [*phýsis*]. Artemis é a deusa da φύσις”. A sugestão heideggeriana é de que Heráclito se ocupa da deusa, possivelmente, quando se ocupa dos modos de ser da deusa, sobretudo, não da terra material, mas do que se compreende como essência da terra para os gregos, da φύσις (*phýsis*). “Essa palavra [*φύσις, phýsis*] designa o nascer e o desabrochar que se entreabrem para erguer (*πέλειν*) [*pélein*] e mostrar num descobrimento. [Logo,] **A deusa da φύσις é aquela que ergue**” (Heidegger, 1998, p. 31, HE, negritos nossos). A φύσις (*phýsis*), para a investigação heideggeriana, está imediatamente associada à dinâmica de movimento e ainda, à luz “da luz” de Artemis. Isso porque, entre outros elementos, “Artemis aparece com tochas em ambas as mãos” (Heidegger, 1998, p. 31, HE) e, sendo assim, é possível correlacionar que:

A essência da luz (φάος, φῶς) [fáos, fós – luz] é a claridade sem a qual nada aparece, sem a qual nada pode sair do encobrimento para o desencobrimento. A essência da φύσις [*phýsis*] é porém, surgir e espriar-se simultaneamente numa abertura e clareira. Φῶς, φάος, luz, e φύσις, surgir, e φάινω, brilhar e aparecer, possuem raízes na própria essência daquilo que nem os pensadores originários dos gregos e nenhum dos pensadores posteriores chegaram a pensar, na unidade de sua riqueza (Heidegger, 1998, p. 31-32, HE).

E ainda,

Chamamos essa essência de clareira (*Lichtung*), palavra única, mas ainda não pensada. No sentido de abrigar abrindo e clareando, a clareira é a essência originária que se vela na ἀλήθεια [*alétheia*]. Este é o nome grego para dizer verdade, mas para os gregos significa desencobrimento e des-cobrimento. Na essência escondida da ἀλήθεια, φύσις [*phýsis*] (natureza) e φάος (luz) trazem o fundo da unidade velada na sua essência (Heidegger, 1998, p. 32, HE).

Para Heráclito, Artemis é “[...] a portadora da luz” (Heidegger, 1998, p. 39, HE). Além do arco e da lira, que são elementos que compartilha com Apolo, a tocha (a luz) e, também, a

¹⁹⁹ Na *Iliada* de Homero, que viveu entre os séculos IX e VIII a.C. e é considerado o maior poeta da Grécia Antiga (Homero, 2015, sobre o autor), consta que: “a caçadora, porém, indignada contra ele se mostra, Ártemis, deusa selvagem [...]” (Homero, 2015, p. 444, canto XXI, 470).

morte alcançada pela flecha de Artemis, compõem o bojo de elementos que a nomeiam. Ademais, é em Artemis que vige e vigora a contraposição de contrários. “Ela é o aparecimento do contrário, que **nunca e em parte alguma pretende resolver o contrário ou favorecer um dos lados a fim de superar o contrário**” (Heidegger, 1998, p. 40, HE, negritos nossos). Tal disposição frente aos contrários diz algo sobre o que desejo propor enquanto ser-terra-fértil, ao campo educacional e à formação humana.

É possível ler na *phýsis* (terra) grega de Heráclito um modo de ser ruinate-e-contruinate, ou melhor, uma estrutura fenomênica que se mostra enquanto movimento de ruinação e contra-ruinação. Isso porque, se pensarmos na imagem divinal de Heráclito, temos que “Artemis é uma portadora da luta vigorosa e essencial, da ἐρις [*éris*, luta]. Essa luta não é somente insuperável, mas pertence à sua essência lutar contra a superação e toda tentativa de superação” (Heidegger, 1998, p. 40, HE). Em consonância, o modo de ser aberto pelo ser-terra-fértil não busca superar contradições, fazer isso seria eliminar uma de suas principais estruturas fenomenológicas, a saber: a luta. Isso porque a luta é compreendida como o fundamento ontológico da dinâmica de contrários. Tal modo igualmente fala de um apelo ao acolhimento de tensões no tempo histórico do ser. Mas, sobretudo, fala de um filosofar a espacialidade como ser-terra-fértil, pois busca, sem destituir a terra de sua errância, ou melhor, de sua fertilidade, ensinar e aprender habitar espaços contraditórios como são os espaços escolares ou educacionais e ainda, fala da possibilidade de novas moradas do existir no-mundo e do formar de outros que ao mundo chegarão. No texto *Sobre a essência da verdade* (oriundo de preleções ministradas entre 1931 e 1932), Martin Heidegger direciona o seu olhar sobre a errância:

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância. A errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado [lançado]. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância (Heidegger, 1996c, p. 167, MC).

E sobre o erro, ao expressar que:

[...] A errância é o cenário e o fundamento do erro. O erro não é uma falta ocasional, mas o império desta história onde se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades do errar. Todo o comportamento possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade. O erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam erro, isto é, a não-conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar. A errância

na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é uma componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí (Heidegger, 1996c, p. 167, MC).

Frente ao exposto até aqui, é possível compreender que, em Heráclito, o extraordinário vige na permanência do demorar-se heideggeriano junto ao ordinário, isto é, tal como se mostra e enquanto se mostra. Inclusive quando se mostra contraditório, absurdo, incomum, tensional, estranho, espantoso, invisível, inóspito. A questão é que toda e qualquer iniciativa dessa qualidade, ruínante, volta-se imediatamente a sua condição de base, a saber: a vida mesma. Isso porque o alicerce fundamental da existência é a experiência no-mundo. É a experiência por excelência. Dito isso, a vida reinicia o ciclo, ou, como diria Hannah Arendt, a cada novo rebento de nascimento, pois segundo ela “[...] a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (Arendt, 2022b, p. 258-259). Tal qual o movimento de jogo, mencionado em Gadamer (2015, p. 154 e seg.), impulsionado por Heráclito de Éfeso e assim, analisado por Heidegger (1998, HE), a proposta de ser-terra-fértil desvela, enquanto movimento de rebento e de contra-ruinância a beleza da constante busca humana, algo que podemos vislumbrar enquanto condição fundamental de um processo humano de formação.

Em relação à investigação heraclitiana, a terra espaça no acolhimento do obscuro (Heidegger, 1998, p. 47, HE). Frente a isso, falta a esta investigação perguntar pelo que se retém na terra, ou seja, o que significa espaçar no acolhimento do obscuro? Há uma compreensão, em Martin Heidegger, a favor de uma preservação do que se mostra como obscuro, ou então, do não apagamento da obscuridade. Isso porque se compreende que o pensamento essencial, inclusive o de Heráclito, “[...] exclui todo o pensamento constituído meramente no plano do entendimento. [Principalmente,] para ele [Heráclito], a filosofia não é obscura” (Heidegger, 1998, p. 44, HE). Podemos dizer então que a palavra de Heráclito habita nas fronteiras incessantemente movediças do a-se-pensar e, como diz Martin Heidegger:

Porque o a-se-pensar se encontra na essência de um encobrimento, numa “obscuridade”, e por isso e apenas por isso o pensamento que experimenta a medida do “obscuro” é, em si mesmo, necessariamente obscuro. Assim pensada, a “obscuridade” diz agora: um modelo essencial e necessário de se encobrir (Heidegger, 1998, p. 47, HE).

Logo,

O pensador Heráclito é o obscuro porque seu pensamento abriga a essência do a-se-pensar que lhe pertence. Heráclito não é ó Σκοτεινός [transliteração: *Skoteinós*], o “obscuro”, porque se exprime intencionalmente de maneira confusa. Também não é

o obscuro porque toda “filosofia” parece “obscura”, isto é, ininteligível para o entendimento comum e seu âmbito de visão. **Heráclito é o “obscuro” porque ele pensa o ser enquanto o que se vela e tem que pronunciar a palavra de acordo com o que assim se pensa. A palavra do pensamento originário abriga “o obscuro”**. Uma coisa é abrigar o “obscuro”, uma outra é tropeçar no obscuro como um limite. Abrigar o obscuro no modo do pensamento é essencialmente diferente de qualquer “mística” ou de qualquer mergulho nas trevas (Heidegger, 1998, p. 47, HE, negritos nossos).

O obscuro, assim exposto, a saber, como um modo de ser da *phýsis* em sua espacialidade, é um doador de matriz inesgotável. Pois, como dito por Jaa Torrano²⁰⁰, em *Teogonia: a origem dos deuses*, a saber: “a Terra está constantemente prenhe [...]” (Torrano, 2007, p. 51). Ou ainda, que a “terra, **que é o centro e o fulcro de Tudo [...]**” (Torrano, 2007, p. 58, negritos nossos). Martin Heidegger dirá, inclusive, que “o ente em sua totalidade se revela como *phýsis*, ‘natureza’, que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma **presença que eclode**” (Heidegger, 1996c, p. 162, MC, negritos nossos). A *phýsis* fala ao ser-aí como uma violência (Borges-Duarte, 2019) (que não é apenas física) de irromper, criar, alterar, pôr em obra... Acrescento às intelecções da autora: de perturbar, movimentar, arranjar, afinar, esburacar, tonalizar, erigir, esvaziar, preencher, vazar, verter, transbordar, cultivar, cuidar e, também, de destruir. Para Ligia Saramago, *phýsis* é “[...] a potência criadora [...]” (Saramago, 2008, p. 159), continua ela:

[...] *phýsis* – que desencadeia o processo de vir a ser, consoma e sustenta – é uma e a mesma não apenas para aquilo que se restringe à existência no âmbito da natureza, mas igualmente o que impulsiona a existência histórica. A *phýsis* se mostra ainda como a instância na qual a unidade do humano e do divino – e seu comum operar – é algo tão natural e incontestável quanto a existência da terra e do céu, num vital face a face que os determina, precisamente, *como* terra e firmamento. É importante registrar essa alusão aos deuses: ela marca a saída do pensamento de Heidegger de uma esfera restrita aos acontecimentos do mundo circundante e aí percebe igualmente a dimensão do divino, ainda que esses mesmos deuses não escapem a um Destino que os submete, tal como aos homens (Saramago, 2008, p. 159).

Aqui é possível vislumbrar uma vez mais a espacialidade presente na quadratura heideggeriana, a saber: (1) do céu enquanto horizonte, onde tudo que é (sendo) se destaca; (2) da sacralidade (des)oculta na pluralidade dos deuses que, revelando-se de inúmeras formas, (3) mostram-se como *phýsis* (ser-terra-fértil) que a tudo abarca, (re)vela; e ainda, (4) da relação com os mortais (ser-aí), onde todos estes se reúnem e se articulam enquanto um espaçar no tempo finito e histórico de ser. Por isso que é possível interpretar o “ser” como *phýsis*.

²⁰⁰ Segundo Jaa Torrano, que traduz e realiza um estudo sobre a obra *Teogonia: a origem dos deuses* (Hesíodo, 2007), “Hesíodo [que viveu entre 750-650 a.C.], junto a Homero, é o mais antigo poeta grego cujas obras chegaram a nós” (Torrano, 2007, orelha de livro).

O Ser é, simultaneamente, o ato mesmo de aparecer e a aparência que perdura e, dessa forma, se revela e descobre. Nele, seu ser *como aparência* não é menos essencial ou menos poderoso do que como revelação. Mas a aparência, que traz o ente à luz, é também dissimulação, engano e ilusão. A interpretação de Ser como *physis* abarca também estes dois movimentos, inseparáveis e antagônicos, de sua verdade: o mostrar-se e o encobrir-se. Juntos, ser, revelação e aparência descrevem, como diz Heidegger, os limites do tríplice mundo onde o homem se move (Saramago, 2008, p. 158).

Não distante, em *OA*, Martin Heidegger vai dizer que: “àquilo em que a obra se retira e que lhe permite surgir diante neste retirar-se **chamamos terra**” (Heidegger, 2012f, p. 44, *OA*, negritos nossos). E ainda que,

É ela o que surge diante e põe a coberto. A terra é aquilo que, não sendo impelido para nada, é sem esforço e incansável. **O homem histórico funda o seu habitar no mundo sobre a e na terra. Na medida em que a obra levanta um mundo, elabora a terra.** O elaborar deve ser pensado aqui em sentido rigoroso. A obra faz a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa a terra ser terra* (Heidegger, 2012f, p. 44, *OA*, negritos nossos).

4.2.1 Por uma espacialidade do habitar: da *physis* ao ser-terra-fértil

Em *Construir, habitar, pensar* (1951/1952), Martin Heidegger busca pensar o habitar junto ao construir, perguntando-se por ambos: “1. O que é habitar? 2. Em que medida pertence ao habitar um construir?” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). O suposto inicial é de que: “parece que só é possível habitar o que se constrói” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). Se este suposto se mostrar verdadeiro, então, podemos afirmar que não habitamos o que não construímos. O que é, então, construir? Continua o filósofo: “este, o construir, tem aquele, o habitar, como meta. Mas nem todas as construções são habitações” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC).

Habitações e habitar não são o mesmo para Martin Heidegger, isso porque o filósofo compreende que, por exemplo: um galpão, um mercado e, inclusive, uma escola, “[...] são construções e não habitações” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). No entanto, continua ele, “essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). E ainda, que tal “limitar” indica a predeterminação dos espaços como “espaços-lugares”, isto é, espaços de e para algo. No entanto, Martin Heidegger se afiança ao termo “âmbito”, alargando a compreensão comum que se pode ter do termo habitar.

Continua ele: “na autoestrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência [...]” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). Haja vista que “essas construções oferecem ao homem um abrigo. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita [...]” (Heidegger, 2012j, p. 125, EC). Frente a isso, habitar está para além da casa sem-vida, enquanto

espaço funcional do morar, tal como a imagem poética que nos é oferecida pelo filósofo francês Gaston Bachelard:

Assim, diante da hostilidade, com as formas animais da tempestade e da borrasca, os valores de proteção e de resistência da casa são transpostos em valores humanos. A casa adquire as energias físicas e morais de um corpo humano. **Ela curva** as costas sob o aguaceiro, retesa os rins. Sob as rajadas, **dobra-se** quando é preciso dobrar-se, segura de poder **endireitar-se** de novo no momento certo, desmentindo sempre as derrotas passageiras. Tal casa convida o homem a um heroísmo cósmico. É um instrumento para afrontar o cosmos. As metafísicas “do homem atirado no mundo” poderiam meditar concretamente sobre a casa atirada na borrasca, desafiando a cólera do céu. Contra tudo e contra todos, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo. O problema não é somente um problema do ser, é um problema de energia e, conseqüentemente, de contra-energia. Nessa comunhão dinâmica entre homem e a casa, nessa rivalidade dinâmica entre a casa e o universo, estamos longe de qualquer referência às simples formas geométricas. **A casa vivida** [a casa habitada, construída] **não é uma caixa inerte. O espaço habitado transcende o espaço geométrico** (Bachelard, 1993, p. 62, negritos nossos).

A casa vivida de Gaston Bachelard, ou melhor, a casa que fala de um tal habitar heideggeriano, curva-se perante as adversidades, dobra-se e volta a se endireitar sempre que necessário. Ela acolhe e protege, ela ensina e aprende, ela se molda junto e com aqueles que a habitam. Assim são os espaços-lugares que se mostram enquanto espaços-lugares do habitar.

Não distante, podemos afirmar que no mero residir não há um tal habitar, nem para Martin Heidegger, muito menos a Gaston Bachelard, que diz sobre as casas que não se dobram:

Em Paris, não existem casas. Em caixas sobrepostas vivem os habitantes da grande cidade. [...] A casa não tem raízes [nunca nem foram desterradas]. Coisa inimaginável para um sonhador de casa: os arranha-céus não têm porão [pois, não contém mistérios]. Da calçada ao teto, as peças se amontoam e a tenda do céu sem horizontes encerra a cidade inteira [não há possibilidade de manifestabilidade, tudo está previamente determinado]. Os edifícios, na cidade, têm apenas uma altura *exterior*. Os elevadores destroem os heroísmos da escada [pois, não existe um demorar-se próprio ao processo de formação, inerente ao habitar]. Já não há mérito em morar perto do céu. E o *em casa* não é mais que uma simples horizontalidade [tanto faz, o espaço não espaça, não espacializa] (Bachelard, 1993, p. 44).

Podemos dizer que nem mesmo para Heráclito tal residir confere a peculiaridade do abrigo que este encontra ao esquentar-se junto ao forno. Isso porque a casa, aqui alargada como espaços do habitar “[...] abriga o devaneio, [...] protege o sonhador, [...] permite sonhar em paz” (Bachelard, 1993, p. 26). Por isso que Martin Heidegger vai dizer que “as construções que não são uma habitação ainda continuam a se determinar pelo habitar uma vez que servem para o habitar do homem” (Heidegger, 2012j, p. 126, EC).

Frente a isso, podemos dizer que o habitar também pertence à escola, quando tal escola caminha em direção de um construir-se de si. Pois, “construir significa originalmente um habitar” (Heidegger, 2012j, p. 127, EC). Mas para sustentar esta última afirmação, Martin Heidegger recorre à linguagem, dizendo que a palavra *buon* significa “habitar” no alto-alemão

(*Hochdeutsch*) e, não distante, que *bauen* é “construir” no alemão moderno. A estas estão correlacionadas as conjugações do verbo ser (*sein*), enquanto eu sou (*ich bin*) e você é (*du bist*) (Heidegger, 2012j, p. 126-127, EC). Isso tudo para poder dizer que:

A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é *Buan*, o habitar. **Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar.** A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o **homem é à medida que habita** (Heidegger, 2012j, p. 127, EC, negritos nossos).

Mas o que significa dizer “[...] que o homem *é à medida que habita*” (Heidegger, 2012j, p. 127, EC)? Não estaria eu de encontro com a crítica socrático-platônica constante no diálogo *Teeteto*, sobre o que disse Protágoras certa vez, a saber: “[...] que *o ser humano é a medida de todas as coisas, da existência das coisas que são e da não existência das coisas que não são*” (Platão, 2007, p. 71, 152a)? Ou seja, desafastando-me a cada vez da fenomenologia-hermenêutica que prima a fala própria do fenômeno? De maneira nenhuma.

O que Martin Heidegger quer dizer é que se está no âmbito de um corporar que espacializa, isto é, o habitar se faz a medida em que o homem corpora o espaço previamente e tonalmente aberto, ou ainda, que o homem habita espacializando. No capítulo: *A concha*, em *A poética do espaço* (1957), Gaston Bachelard diz, em relação ao viver de um molusco, que “[...] **é preciso viver para construir a casa, e não construir a casa para viver nela**” (Bachelard, 1993, p. 118, negritos nossos).

No capítulo *O ninho*, ainda em *A poética do espaço*, Gaston Bachelard vai devanear sobre uma casa-vestimenta, a fim de dizer da função do habitar e, citando a epopeia do filósofo Jules Michelet (1798-1874), *L’oiseau*, vai ressaltar como um passarinho, por exemplo, confere a modelagem ao ninho por meio do espaçar de seu corpo, apertando e aninhando os galhos. Segundo ele: “[...] Michelet sugere a casa construída pelo corpo, para o corpo, assumindo sua forma interior, como uma concha, numa intimidade que trabalha fisicamente. É o interior do ninho que impõe a sua forma” (Bachelard, 1993, p. 113). Ou ainda, “[...] Michelet convida-nos à modelagem da morada; modelagem que, com toques sutis, torna lisa e suave uma superfície primitivamente eriçada e compósita” (Bachelard, 1993, p. 114).

Não distante, o corporar que espacializa fala diretamente de um habitar em Martin Heidegger, ou seja, segundo Byung-Chul Han, “o *Dasein* humano *firma os pés* sobre a Terra. O pé de Heidegger representa o *aterramento*. Ele conecta o homem com a terra, o que lhe dá um ponto de apoio e um lugar para onde permanecer” (Han, 2022, p. 127-128). No subcapítulo desta tese, intitulado: *Um par de sapatos* (1886), observou-se que Martin Heidegger se utiliza da pintura de Vincent van Gogh, para dizer da confiabilidade, ou apenas fiabilidade, como

sendo uma estrutura fundamental do ser-utensílio do utensílio, que “[...] **pertence à terra e está abrigado no mundo [...]**” (Heidegger, 2012f, p. 29, OA, negritos nossos). Ou seja, “a coisa com a sua fiabilidade garante que o homem *finque* os pés na terra. O pé fornece outra indicação de por que Heidegger se apega tão resolutamente à mão” (Han, 2022, p. 128), tal como citado do subcapítulo desta tese, intitulado: *As coisas*, ou seja,

Mão e pé apontam para o *lugar* do pensamento de Heidegger. Eles corporificam a ordem terrena. O ser humano sem mãos no futuro também não tem pés. Ele flutua longe da terra para dentro da nuvem digital (Han, 2022, p. 128).

Não é de se estranhar que Martin Heidegger denuncia, por meio de sua entrevista a *Der Spiegel*, citada no início deste subcapítulo, que o homem não habita mais a terra. Isso porque ele observa um não-saber-habitar-futuro, ou ainda, que o ser-aí se abstém da responsabilidade perante o mundo, negando a sua condição mortal e, principalmente, ôntico-ontológica frente ao que se mostra, no mundo. Na leitura de Byung-Chul Han, a preocupação de Martin Heidegger com o desenraizamento do ser-aí pode ser compreendida por meio dos seguintes dizeres:

A mão de Heidegger está vinculada à ordem terrena. Portanto, ela não compreende o futuro humano. O homem há muito deixou de habitar a “terra” e o “céu” [quaternidade]. No caminho para a incondicionalidade, ele também deixará para trás os “mortais” e os “divinos”. [...] Estamos caminhando para uma era trans e pós-humana na qual a vida humana será um *puro intercâmbio de informações*. **O ser humano está descartando sua condicionalidade, sua facticidade, que, no entanto, é o que faz dele o que ele é. Humano remete a húmus, ou seja, à terra.** A digitalização é um passo consistente no caminho para a abolição do *humanus*. O futuro humano está bem traçado: *O homem se suprime a si mesmo para se tornar absoluto* (Han, 2022, p. 130-131, negritos nossos).

Quando estamos frente às duas estórias heraclitianas, é possível perceber algumas tensões essenciais, entre outras. Na estória 1. “Heráclito e o forno”, destaca-se: (a) que o extraordinário habita o ordinário; e (b) que mesmo aqui, junto ao simples espaço-lugar, os deuses estão presentes. Estes dois pontos iniciais da estória 1, podem nos indicar em (a) que: **ou não sabemos ver o que se mostra no ordinário, ou o extraordinário que habita no espaço e no espaçar ordinário, é invisível aos olhos.** Por conseguinte, seria preciso um novo modo de ver (como também ouvir) e, frente ao exposto até aqui, um novo modo do corpo-habitar o ordinário. Em (b), podemos mais uma vez recorrer a Byung-Chul Han, principalmente quando este nos diz que “vivemos hoje um *tempo sem consagração*” (Han, 2022, p. 137). Imediatamente, não se trata de conferir religiosidade aos espaços-lugares, não se deve compreender por essa via. Mas, em (b), quando Heráclito nos diz que “mesmo aqui, os deuses também estão presentes” (Heidegger, 1998, p. 22, HE), Martin Heidegger aparenta estar nos

direcionando para o problema que reside na perda/esquecimento/desprezo do mistério que habita o/no existir. Martin Heidegger, já na década de 1960, vai dizer que o homem se projeta para além da terra e, em tempos hodiernos, refugia-se nos espaços porvindouros das maquinações artificiais. Estas dizem de um enigma a ser resolvido, no entanto, óbvio. Pois, cabe enunciar que o mistério não é um enigma. **Os mistérios são sagrados justamente para resguardar a sua espacialização frente ao impossível que lhe concerne e lhe movimenta.** Mesmo aqui (no ordinário), vige e vigora o sagrado (extraordinário) se aí “habitarmos”.

Não distante, na estória 2. “Heráclito e o jogo”, observa-se: (c) não imediatamente o jogo entre contrários, mas a tensão que se mostra possível no espaçar fronteiro da clareira; e (d) a fertilidade que irrompe na tensão entre terra (*phýsis*) e mundo. Em (c) destaca-se que o objetivo da leitura heideggeriana não se localiza em uma superação dos contrários, ao oposto, Martin Heidegger interpreta a segunda estória heraclitiana como uma convocação para o pensar frente ao erro, ou ainda, para investigar **o que o erro torna possível, põe em jogo e nos ensina.** O considerado “erro”, presente na ação de brincar com as crianças, é compreendido por Martin Heidegger como um ocupar-se dos assuntos da deusa Artemis mais legítimo àquele tempo. Não distante, em (d) a fertilidade, que confere o título e a qualidade deste capítulo, mostra-se com mais vigor aqui, uma vez que se está frente a dinâmica entre o que se irrompe pela terra abrigada no mundo. Isto é, habitar é eclodir para o mundo, é ocupar-se sempre de novo, e ainda, **é demorar-se no jogo de possibilidades do mundo em mostrar-se, mesmo quando inóspito.**

É possível compreender que “[...] homem é à medida que *habita* (Heidegger, 2012j, p. 127, EC, negritos nossos), porque tal sentença fala imediatamente ao ser-“aí”, enquanto aquele que existe como um não cindido no-mundo, em um espaçar sempre relacional. Por conseguinte, a estrutura fundamental do habitar humano enuncia algo como um ser-terra-fértil, uma vez que o ser-aí “corpo-habita” e faz brotar, ou ainda, como aquele que habita espacializando possibilidades de ser desta ou daquela maneira.

Na imagem poética de um molusco, tal como citado por Gaston Bachelard, tem-se que é preciso viver para poder construir um habitar, ou seja, não se habita pela mera e fugidia presença. Não distante, o habitar aqui proposto pelo ser-terra-fértil reclama um compartilhar (com-pão-trilhar) o jogo da vida, jogo este que exige demora junto ao ordinário (como no estar frente ao forno de Heráclito) e, para que, somente assim, seja possível o irromper do extraordinário. Afinal, o habitar que eclode em ser-terra-fértil requisita ao ser-aí não apenas dispor de olhos e ouvidos, mas de um corpo-habitar aberto ao sagrado mistério que está presente aí, no espaçar existencial aberto pelo ser-terra-fértil.

Logo, preparar a terra e semear já é experimentar algo da semente. Já é permitir que um mundo se irrompa. Não distante, há dignidade já no preparar da terra, tal como dito no subcapítulo 4.1.1, *Por uma espacialidade do acolher, reter, preparar, vazar e doar*, quando digo que no “pintar a jarra”, no “moldar que prepara”, no “ser a vaza”, no “receber o outro” e no “acolher a vaza” etc.; também aqui já experimentamos a vida em seu ensaiar-se e operamos um modo de espaçar voltado à formação humana.

Quando trago a noção de terra, em Martin Heidegger, como um filosofar a espacialidade aberta pelo ser-terra-fértil, busco dizer de uma formação humana que fecunda, que fertiliza, mesmo que nada venha a nascer, a crescer. Dito isso, a espacialidade se ser-terra-fértil vislumbra uma formação humana suja de terra, com terra impregnada entre as suas unhas, uma tal formação, assim filosofada, cheia possibilidade de vida, pois transborda fertilidade. Ela é abertura da possibilidade de ser em ruína e, por isso, crítica, por permitir o acolher da mortalidade, da finitude, da mudança, da criação, do devir próprio do erigir da terra, do erigir da vida. Ela é abertura ao ser, tal como apresenta a pesquisadora Irene Borges-Duarte:

Fazer a experiência disto – de que o homem, para exercer o seu ser, tem que dar por suposto que «há ser» e não meramente este ou aquele «ente» - **é recordar a dimensão mais originária do ser: o seu brotar, o seu puro acontecer, que os gregos chamavam Φύσις e compreendiam como um vigor a que os deuses dão múltiplas [múltiplas] formas**, todas elas imortais, ao contrário do dos humanos, que é mortal. Ora, habitualmente, o homem não repara nisso. No seu quotidiano fazer-a-sua-vida limita-se a fazer uso do que tem à-mão, sem prestar a atenção. O hábito cria o véu que nos desliga da experiência originária do dar-se do ser. Apenas vemos os entes, na sua presença e utilidade, e calculamos como manipulá-los para que resulte bem aquilo que pretendemos fazer, individual e colectivamente (Borges-Duarte, 2019, p. 25, negritos nossos).

Porém, cabe enfatizar que não se está no âmbito de uma lógica do sucesso ou do resultado objetivo, por mais que esta fale diretamente sobre o fático da formação humana, seja ela escolar ou universitária, no qual nos ocupamos cotidianamente, isso porque a espacialidade de ser-terra-fértil está alçada sobre a errância de ser-no-mundo – de ser incompleto, indeterminado, inacabado, incapturável – qual formação humana pode se dirigir a tal condição humana de ser? Penso junto a Paulo Freire quando nos diz que:

Continuemos a pensar um pouco sobre a inconclusão do ser que se sabe inconcluso, não a inconclusão pura, em si, do ser que, *no suporte*, não se tornou capaz de reconhecer-se interminado. A consciência do mundo e a consciência de si como ser inacabado necessariamente inscrevem o ser consciente de sua inconclusão num permanente movimento de busca. Na verdade, seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse em tal movimento. É neste sentido que, para mulheres e homens, estar no mundo necessariamente significa estar com o mundo e com os outros. Estar no mundo sem fazer história, sem por ela ser feito, sem fazer cultura, sem “tratar” sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, **sem cuidar da terra**, das águas, sem usar as mãos,

sem esculpir, **sem filosofar**, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou teologia, **sem assombro em face do mistério, sem aprender, sem ensinar, sem idéias de formação, sem politizar não é possível** (Freire, 1996, p. 57-58, negritos nossos).

Por isso que a presente tese busca, sobretudo e antes disso, resgatar a “possibilidade de possibilitar”, ou ainda, abrir ou desobstruir o campo filosófico em educação, pois aqui e somente aqui, habita o fato de que poder cultivar a terra é algo que já faz sentido e já se faz sentir, uma vez que nunca se estará completamente preparado para responder as questões impostas pelo mundo (o aí, campo de manifestabilidade e, também, horizonte de limitação) ao fazer educacional. Logo, preparar a terra, semeá-la, regá-la, colher suas ervas danosas, mas, sobretudo, cuidar da vida – é formação humana.

4.3 DEIXAR-SER

Trata-se, então, de indicar a necessidade de «preparar uma relação livre» com a essência da técnica, ou seja, de despertar o nosso *Dasein* para o que *aí* está *sendo*.

(Borges-Duarte, 2019, p. 148).

A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente.

(Heidegger, 1996c, p. 161, MC).



Neste capítulo, bem como o subcapítulo que o compõe, a saber: *Por uma espacialidade humana de formação: um caminho inaudito*; o olhar e a escuta fenomenológico-hermenêutica se põem em queda, ou ainda, ambos se lançam radicalmente no fundo cinematográfico de *Alice in wonderland* (2010), para pensar a técnica em Martin Heidegger enquanto um deixar-ser. Dito isso, o presente capítulo busca dizer do estar lançado no fluxo das maquinações tecnológicas e ainda, sobre o que espacia no deixar-ser próprio ao filosofar e o que este pode nos dizer sobre a tarefa humana de formação.

Começo este subcapítulo, com o texto de Martin Heidegger, intitulado: *Sobre a essência da verdade* (1931/1932), texto que é considerado pelo professor de filosofia, escritor e tradutor, Ernildo Stein, uma produção reduzida em extensão, mas que nos fornece longas caminhadas para pensar o termo “deixar-ser”, título deste espaço.

Falamos ordinariamente de “deixar” quando, por exemplo, nos abtemos de uma tarefa que nos havíamos proposto. “Deixamos algo ser” significa: não tocamos mais nisto e com isto não mais nos preocupamos. “Deixar” tem, então, aqui, o sentido negativo de desviar a atenção de algo, de renunciar a...; exprime uma indiferença ou mesmo uma omissão. A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem a uma indiferença, mas ao contrário delas. **Deixar-ser significa o entregar-se ao ente.** Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente – a saber, como ente que ele é – **significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entre e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo** (Heidegger, 1996c, p. 161, MC, negritos nossos).

Na citação acima, destaca-se principalmente como o termo “deixar-ser” não deve figurar nesta investigação. Martin Heidegger, por sua vez, é preciso ao dizer que deixar-ser nada tem a ver com um deixar negligente ou desinteressado. Não distante, o termo também pode ser correlacionado a algo como liberdade, que, de fato, é realizado por Martin Heidegger. No entanto, afirma o filósofo:

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), **a liberdade é o abandono [o estar lançado] ao desvelamento do ente como tal.** O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a “presença” (o “aí”) [espaço e espacialidades possíveis], é o que é (Heidegger, 1996c, p. 161-162, MC, negritos nossos).

E ainda que:

O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A “natureza” não tem história (Heidegger, 1996c, p. 162, MC, negritos nossos).

Para Martin Heidegger, a liberdade deve ser compreendida como um “[...] deixar-ser do ente, [que] realiza e efetua a essência da verdade sob a forma de desvelamento do ente” (Heidegger, 1996c, p. 162). Isso porque, “[...] a verdade [enquanto *alétheia*] é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura” (Heidegger, 1996c, p. 162, MC).

Em *Sobre a essência da verdade* (1931/1932), Martin Heidegger dirá que é preciso acolher “[...] o ente enquanto tal em sua totalidade” (Heidegger, 1996c, p. 169, MC). Acolher o ente enquanto tal significa deixar-ser o ente no campo que se abre enquanto possibilidades de ser, ou seja, em sua totalidade. A totalidade, cabe ressaltar, não é uma determinação do ser-aí.

Não distante, em *OA*, de 1950, Martin Heidegger dirá que “a coisa ela mesma deve [ser] deixada no seu repousar-em-si. Trata-se de aceitá-la na imperturbabilidade [*Sandhaftigkeit*] que lhe é própria” (Heidegger, 2012f, p. 19, OA). No entanto, como já mencionado, tal deixar-ser não tem o significado de abandono, pelo contrário, denota respeito e acolhimento do fenômeno em sua fenomenalidade, ou seja, em seu modo de ser mais próprio, para que o capturemos em análise. Em relação aos modos de ser da coisa (na obra de arte), há alguns dizeres que, de imediato, dizem algo sobre o deixar-ser. Diz ele:

[...] uma só coisa é necessária: mantendo afastadas as antecipações e as transgressões de tais modos de pensar, **deixar, por exemplo, estar a coisa no seu ser-coisa**. O que é que se afigurará mais fácil do que deixar o ente ser apenas o ente que é? Ou será que, nesta tarefa, nos confrontamos com o mais difícil, tanto mais quando tal propósito – deixar o ente ser como é – constitui o contrário da indiferença que vira as costas ao ente em prol de um conceito de ser não examinado? Devemos voltar-nos para o ente, pensar nele mesmo acerca de seu ser, mas [temos de fazer isso] deixando-o estar, ao mesmo tempo, na sua essência (Heidegger, 2012f, p. 25-26, OA, negritos nossos).

Frente ao exposto, é possível compreender que a estrutura fenomenológica do deixar-ser, de alguma maneira, evidencia uma árdua tarefa de percepção e acolhimento, de análise e descrição de modos de ser (no sendo – na essência) de um ente determinado. Somente por meio destes modos é que se faz possível pensar os espaços e as espacialidades das maquinações tecnológicas contemporâneas abertas, principalmente, ao campo educacional, como, por exemplo: as tecnologias da informação ou as inteligências artificiais e todos os possíveis

aparatos que surgem (podem ainda surgir) a partir dessas e que vigem sob a essência da técnica (*Gestell*). Pois, como nos comenta a pesquisadora brasileira Nadja Hermann:

A crise instaurada altera os modos de vida e de produção do conhecimento, pondo em risco o pluralismo das diferentes perspectivas, especialmente pelo refluxo das ciências humanas, em favor de soluções meramente inovadoras, do ponto de vista mercadológico. Ainda nesse contexto situam-se as tecnologias da informação e de inteligência artificial, que, a despeito de suas potências, **dependendo da forma como são apropriadas pela gestão educacional, insinuam uma solução fácil e rápida e, embora resolvam problemas específicos de circunstâncias determinadas como foi o caso do ensino remoto durante a pandemia da covid-19, desprezam a base interativa da educação e também afetam muitas de nossas capacidades, desde a memória, passando pela atenção até o pensamento** (Hermann, 2023a, p. 4, negritos nossos).

Não distante, a imagem que abre este capítulo, por sua vez, decorre de uma reelaboração da autora, sobrepondo imagens da obra cinematográfica *Alice in wonderland* (2010), ou ainda, *Alice no país das maravilhas*, de Tim Burton, a uma grade holográfica. Tal obra tem como referência o conto de Lewis Carroll (1832-1898)²⁰¹, de mesmo nome. Esta reelaboração busca dizer do estar lançado heideggeriano (*Geworfenheit*), no fluxo das maquinações tecnológicas. Na cena em questão, Alice está olhando o buraco do coelho. Logo, a composição de imagens tem como objetivo retratar alguns segundos antes da queda de Alice no país das maravilhas. Para quem contempla a peça cinematográfica, tal observar é fugaz. No entanto, quando se lê a obra é possível permanecer indefinidamente em tais segundos que antecedem a queda e, assim, viver ao menos duas imagens, a saber: (1) do pensar que busca antecipar o porvindouro e (2) do vislumbre do buraco.

Por um trecho, a toca do coelho seguia na horizontal, como um túnel, depois se afundava de repente, tão de repente que **Alice não teve um segundo para pensar** em parar antes de se ver despencando num poço muito fundo (Carroll, 2009, p. 14, negritos nossos).

No caso do ser-aí humano, ele já está sempre lançado em novas e mais novas relações com a técnica. Dito isso, poderíamos pensar que o ser-aí também não teve (ou não teria) tempo para refletir sobre a queda, uma vez que já caiu no-mundo, já caiu e está, a cada vez, caindo mais fundo. Pois, o cair pertence ao ser-no-mundo.

[...] o *Dasein* não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é, e para se interpretar a partir do que que é por este refletido, mas para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apreendida. **Esta lhe subtrai a própria conduta, o perguntar e o escolher.** O que vale, e não por último,

²⁰¹ “Lewis Carroll é o pseudônimo de Charles Lutwidge Dodgson, nascido em 27 de janeiro de 1832 em Cheshire [que nomeia o famoso gato], Inglaterra. Suas obras mais famosas são *Aventuras de Alice no País das Maravilhas* – publicada em 1865 e escrita para Alice Liddell, filha do deão do Christ Church – e sua continuação, *Através do Espelho*, publicada em 1872. Carroll morreu em 14 de julho de 1898, em decorrência de uma bronquite” (Carroll, 2009, p. 317).

para o entendimento [a compreensão], e seu possível desenvolvimento, que tem raízes no ser mais-próprio do *Dasein*: o entendimento ontológico (Heidegger, 2012a, p. 83-85, §6, ST, negritos nossos).

(De)cair (*Verfallen*), para Martin Heidegger, é o modo do ser-aí ser-no-mundo, diz o filósofo: “o ser-no-mundo já é sempre decair” (Heidegger, 2012a, p. 509, §39, ST). O (de)cair já se deu, antes de qualquer iniciativa reflexiva e, todavia, o ser-aí o vivencia, de início e na maioria das vezes, sem qualquer estranhamento, uma vez que “o decair é um conceito-de-movimento ontológico” (Heidegger, 2012a, p. 503, §38, ST). Alice, por sua vez, espanta-se com a queda, mas não se desespera, pois ela apenas busca deixar-ser a queda, como um sonho no qual ela tem a expectativa de acordar. Como nos narra o contista,

Ou o poço era muito fundo, ou ela caía muito devagar, porque **enquanto caía teve tempo de sobra para olhar à sua volta e imaginar o que iria acontecer em seguida**. Primeiro, tentou olhar para baixo e ter uma ideia do que a esperava, mas estava escuro demais para ver alguma coisa; depois olhou para as paredes do poço, e reparou que estavam forradas de guarda-louças e estantes de livros; aqui e ali, viu mapas e figuras penduradas em pregos. Ao passar tirou um pote de uma das prateleiras; o rótulo dizia “GELEIA DE LARANJA”, mas para o seu grande desapontamento estava vazio: como não queria soltar o pote por medo de matar alguém, deu um jeito de metê-lo num dos guarda-louças por que passou na queda (Carroll, 2009, p. 14, negritos nossos).

Segundo Michael R. Heim, na obra de 1993, intitulada: *A metafísica da realidade virtual*, “a raça humana nesta última década do século XX está se preparando para decolar da natureza para **outro espaço – o eletrônico**”²⁰² (Heim, 1993, p. x, negritos nossos). Nesta obra, o filósofo e educador da computação levanta algumas questões, como, por exemplo: “quanto os humanos podem mudar e ainda permanecer humanos ao entrarem no ciberespaço das realidades computadorizadas?”²⁰³ (Heim, 1993, p. x), ou ainda, “será que o significado da ‘realidade’ – e o aguçado limite existencial da experiência – enfraquece à medida que se estende por muitos mundos virtuais?”²⁰⁴ (Heim, 1993, p. 83). As questões do pesquisador são bem-vindas, uma vez que, ao atravessar mais e mais camadas virtuais de espacialização, possivelmente, o existir se veja defronte a um novo modo de percepção de mundo.

Michael R. Heim já anunciava em 1993 que interrogaríamos o mundo por meio dos computadores, utilizando termos lógicos booleanos, tais como: Se (*If*), Então (*Else*), E (*And*), Ou (*Or*), entre outros. Segundo ele, “o tipo de pergunta que fazemos, concordam os filósofos,

²⁰² Tradução livre do trecho: “[...] the human race in this last decade of the twentieth century is preparing to lift off from nature into another—electronic—space” (Heim, 1993, p. x).

²⁰³ Tradução livre do trecho: “how much can humans change and still remain human as they enter the cyberspace of computerized realities?” (Heim, 1993, p. xi).

²⁰⁴ Tradução livre do trecho: “does the meaning of “reality” — and the keen existential edge of experience — weaken as it stretches over many virtual worlds?” (Heim, 1993, p. 83).

molda as possíveis respostas que obtemos. A maneira como pesquisamos limita o que encontramos em nossa pesquisa”²⁰⁵ (Heim, 1993, p. 14), acrescento a isso que a maneira como o ser-aí questiona o mundo também molda a forma como ele se encontra no-mundo. Essa condição está próxima do que nos coloca a pesquisadora brasileira Márcia Sá Cavalcante Schuback, isto é, que “falar sobre o espaço é muito difícil. É difícil porque, ao se pretender falar sobre o espaço, assume-se o espaço como ‘uma coisa’ sobre a qual se pode falar e assume-se, sobretudo, **a fala como o que estaria fora ou isenta de espaços**” (Schuback, 2011, p. 62, negritos nossos).

Como dizem os lógicos modernos, os termos da lógica não carregam em si importância existencial. Os termos revelam relações entre si, mas permanecem desligados da existência ou das referências diretas da experiência em primeira mão. [...] De acordo com a lógica booleana, não é necessário que existam vacas, coisas marrons ou coisas manchadas. Tudo o que mapeamos é o relacionamento entre conjuntos ou classes. [...] **A pesquisa booleana afeta a nossa relação com a linguagem e o pensamento, colocando-nos num novo patamar do assunto, afastando-nos da textura daquilo que estamos a explorar**²⁰⁶ (Heim, 1993, p. 17, negritos nossos).

Dito isso, Michael R. Heim busca nos estudos heideggerianos uma possibilidade de compreensão da técnica e não respostas às questões que se erigem em nosso tempo. Por conseguinte, ele procura uma forma de adentramento ao campo, mas, sobretudo, uma forma de deixar-ser e de compreender a queda, tal como a Alice de Lewis Carroll. Pois, diz ele:

A filosofia de Heidegger não era nem ludista²⁰⁷ nem tecnofóbica. Ele resistiu a todas as tentativas de categorizar sua visão da tecnologia como otimista ou pessimista. Esteja o copo meio vazio ou meio cheio, Heidegger estava interessado na substância do seu conteúdo. Ele era um determinista suave, **aceitando o destino enquanto estudava diferentes maneiras de absorver seu impacto**²⁰⁸ (Heim, 1993, p. 7, negritos nossos).

²⁰⁵ Tradução livre do trecho: “the type of question we ask, philosophers agree, shapes the possible answers we get. The way in which we search limits what we find in our searching” (Heim, 1993, p. 14).

²⁰⁶ Tradução livre do trecho: “as modern logicians say, the terms of logic do not in themselves carry existential import. The terms reveal relationships among themselves, but they remain unconnected to existence or to the direct references of firsthand experience. [...] According to Boolean logic, no cows or brown things or spotted things need actually exist. All we have mapped is the relationship between sets or classes. [...] The Boolean search affects our relationship to language and thought by placing us at a new remove from subject matter, by directing us away from the texture of what we are exploring” (Heim, 1993, p. 17).

²⁰⁷ Segundo a nota de tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel, na obra *A era das revoluções – Europa 1789-1848* (Hobsbawm, 1977), os luditas eram “grupos de trabalhadores ingleses que, entre 1811 e 1816, se rebelaram e destruíram máquinas têxteis, pois acreditavam que elas eram responsáveis pelo desemprego. O líder ou iniciador desses movimentos chamava-se, provavelmente, Ned ou King Ludd. Daí, supõe-se, deriva o vocábulo inglês Luddite” (Hobsbawm, 1977, p. 55. cap. 2, item III, nota de tradução).

²⁰⁸ Tradução livre do trecho: “Heidegger's philosophy was neither Luddite nor technophobic. He resisted every attempt to categorize his view of technology as either optimistic or pessimistic. Whether the glass was halfempty or half-full, Heidegger was interested in the substance of its contents. He was a soft determinist, accepting destiny while studying different ways to absorb its impact” (Heim, 1993, p. 7).

No entanto, em *Serenidade*²⁰⁹ (1944/1945 e 1955), Martin Heidegger diz que “o Homem actual «*está em fuga do pensamento*»” (Heidegger, 2000a, p. 12, SE) e isso se retroalimenta, inclusive, pelo fato de que o homem não reconhece e ainda, nega tal fuga. “Afirmará o contrário. Dirá – e com pleno direito – que em época nenhuma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram investigações de forma tão apaixonada, como atualmente” (Heidegger, 2000a, p. 12-13, SE). Martin Heidegger dirá que essa afirmação sustenta (ou está sustentada em) um pensamento “calculador” (*das rechnende Denken*) ou um “pensamento planejador e investigador” (Heidegger, 2000a, p. 13, SE) que faz isso mesmo, isto é, que calcula as possibilidades tendo em vista múltiplas perspectivas almejadas. Por consequência, o pensamento calculador busca resultados mais eficientes, econômicos, vantajosos. Ou seja, “o pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. **O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar**” (Heidegger, 2000a, p. 13, SE, negritos nossos).

De acordo com o filósofo sul-coreano Byung Chul-Han, na obra *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, “nós não habitamos mais a terra e o céu, mas o Google Earth e Cloud [nuvem]. O mundo está se tornando cada vez mais incompreensível, mais nublado e fantasmagórico. Nada é palpável e tangível” (Han, 2022, p. 12). Mas caminemos com demora, antes de embarcar no espaço nebuloso das tecnologias e aceitar a sentença de Han (2022) sobre o atual estado do habitar junto às maquinações tecnológicas, sobretudo, é imprescindível que exercemos o “deixar-ser” proposto por Martin Heidegger.

Deixemos-ser, mesmo que brevemente e ainda como um exemplo preparatório ao pensamento, as Inteligências Artificiais que, nos tempos atuais, mostram-se como um tema emergente. Não distante, a convocação de tal exemplo fala diretamente aos espaços e às espacialidades abertas ao ser-aí humano, pois, “de facto, a «coisa» da técnica apresenta-se aí não só como o que «há que pensar hoje», mas também e sobretudo como o tema em que se consoma a transição do pensar filosófico a um «outro pensar»” (Borges-Duarte, 2019, p. 147).

Além do mais, podemos inclusive voltar aos dizeres de Hannah Arendt, já mencionados na entrada desta tese e que constam no texto: *A conquista do espaço e a estatura*

²⁰⁹ Segundo Saramago (2008b, p. 160, nota de rodapé nº 1) a obra *Serenidade (Gelassenheit)*, publicada em 1959, “[...] reproduz o discurso proferido por Heidegger durante as celebrações do 175º aniversário de nascimento do compositor Conradin Kreutzer, em Messkirch, em 30 de outubro de 1955”, bem como outro texto chamado: *Para a discussão da serenidade: de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo*, de 1945, “[...] onde Heidegger narra um longo diálogo entre três personagens, o Investigador, o Erudito e o Professor, sobre a questão do pensar” (Saramago, 2008b, p. 160).

humana (1963), para questionar, então: as Inteligências Artificiais (Gerais²¹⁰ ou não) aumentarão ou diminuirão a estatura humana? (Arendt, 2022a, p. 369). Isso porque, segundo Gao *et al.* (2022, p. 9): “o uso ideal e os limites éticos da escrita gerada por IA ainda precisam ser determinados”²¹¹. Se pensarmos nos gregos antigos, o limite diz de um horizonte de manifestação. Na conferência proferida em 1951, intitulada *Construir, habitar, pensar*, em *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger diz que:

O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa *dá início à sua essência*. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *ὄρισμος*, limite. **Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite.** O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, [...]. *Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço* (Heidegger, 2012j, p. 134, EC, negritos nossos).

No entanto, para Byung-Chul Han, “Heidegger diria: [que] a inteligência artificial não pensa porque ela não tem mão” (Han, 2022, p. 121). Não distante, todo produzido por ferramentas sob a condição de uma inteligência artificial seriam resultado de articulações informacionais vazias de intencionalidade e intersubjetividade. Como nos coloca Byung-Chul Han, “informações, isto é, não-coisas, se interpõem às coisas e as fazem desaparecer completamente” (Han, 2022, p. 8). Junto às inteligências artificiais, não há mais autores.

Se levarmos em consideração o que diz Michel Foucault, no texto: *O que é um autor?* (1969) (Foucault, 2001), a saber, que o apagamento do autor acompanha, de certa forma, um anúncio de morte, é possível reformular a pergunta: **que tipo de morte as Inteligências Artificiais provocam e, ao mesmo tempo, que outras aberturas ela deixa-ser? Ou ainda, que tipo de morte a técnica provoca e, ao mesmo tempo, que outras aberturas ela deixar ao campo educacional?** Pois, como nos diz Foucault (2001, p. 271):

[...] não basta, evidentemente, repetir como afirmação vazia que o autor desapareceu. [...] O que seria preciso fazer é localizar o espaço assim deixado vago pela desaparecimento do autor, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e espreitar os locais, as funções livres que essa desaparecimento faz aparecer (Foucault, 2001, p. 271).

Michel Foucault acaba por nos lançar ao espaço aberto pela técnica na contemporaneidade, para que auscultemos o nosso tempo e as suas maquinações. Estamos como

²¹⁰ *Artificial General Intelligence* ou Inteligência Artificial Geral (AGI) seria capaz de simular o raciocínio humano e aprender sozinha e sem treinamento (Openai, 2015-2023). Segundo Chehrehghani (2024, n.p), uma AGI teria a capacidade de resolver todas as tarefas que um ser humano consegue realizar. Tornando-se indistinguível de um ser humano, em muitas ocasiões. Tradução livre do trecho: “AGI is the ability of machines and computer programs to solve all the tasks that a human being can” (Chehrehghani, 2024, n.p).

²¹¹ Tradução livre do trecho: “the optimal use and ethical boundaries of AI-generated writing remain to be determined” (Gao *et al.*, 2022, p. 9).

a Alice de Lewis Carroll, retirando um pote da prateleira para percebê-lo. E, parafraseando Martin Heidegger, por meio do texto: *A coisa* (de 1950), como não estamos mais no âmbito das ondas de rádios ou dos sinais de TV, “logo, logo [a Inteligência Artificial] vai correr atrás e controlar todo o burburinho do tráfego” (Heidegger, 2012e, p. 143). O que isso deixa-ser?

É possível tomar as Inteligências Artificiais, paradoxalmente, como uma alternativa ao pensamento calculador e, ao mesmo tempo, como a sua máxima consumação. No entanto, por que tal “não-coisa” (Han, 2022) convém como uma alternativa ao pensamento calculador? Possivelmente, isso se dê pelo fato de que tal não-coisa possa vir a relacionar mais do palavras ou informações em contextos circundantes e ainda, mostre-se como um “auxiliador” coerente para indefinidos problemas socioculturais, políticos, ambientais etc. No entanto,

O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existe, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita (Heidegger, 2000a, p. 13, SE, negritos nossos).

Ou ainda,

A interpelação produtora da técnica é sempre determinante do nosso agir, pensar e conduzir. **A interpelação da técnica nos substitui em nossas decisões e ações. Substitui-nos em nossa responsabilidade, uma vez que ela nos oferece tudo já previamente delimitado.** Substitui-nos naquilo que mais nos caracteriza em nossa humanidade, segundo Heidegger, que é o sermos “pastores do ser”, cuidadores do ser. Como a técnica estipula o modo do cuidar, **ela nos rouba nossa condição: cuida por nós** (Critelli, 2002, p. 89, negritos nossos).

Frente a isso, paradoxalmente e no esteio do pensamento calculador exposto por Martin Heidegger, em *SE* (1944/1945 e 1955), tal não-coisa acaba se apresentando também como a máxima consumação do pensamento calculador, isto é, o de não reflexão. No texto: *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1966), o filósofo já dizia que, as modernas ciências “[...] serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética” (Heidegger, 1996a, p. 97, MC). Marcando uma transição possível de espaços-lugares do filosofar, principalmente, um filosofar voltado à formação humana.

Neste texto, inclusive, Martin Heidegger trata da máxima consumação de um modo de pensar, ao dizer que: “o desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal” (Heidegger, 1996a, p. 97, MC), uma filosofia voltada à ciência e à *praxis* social com todas as suas possíveis maquinações. Continua o filósofo, “o caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica” (Heidegger, 1996a, p. 97, MC). Com a consumação do pensamento calculador, e no esteio do pensamento

heideggeriano, “passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas representa e calcula” (Heidegger, 1996a, p. 97, MC).

Nesse sentido, faz-se necessária uma ressalva em direção ao processo reflexivo, pois se trata de acompanhar o seu caminhar e não apenas de recolher o resultado obtido pela reflexão, ou seja, não se trata de oferecer respostas, mas de um deixar-ser possibilitador. Isso se dá justamente na suposição de que o “homem atual” estaria cada vez mais esgotado²¹² frente as demandas da vida cotidiana e, dito isso, impossibilitado de possibilitar. Não esqueçamos os dizeres de Paulo Freire, a saber: “[...] de que ensinar não é *transmitir conhecimento*” (Freire, 1996, p. 22), isto é, não é oferecer respostas rápidas sem esforço, por mais que estas se demonstrem tentadoras e rapidamente rentáveis. Continua ele, “[...] mas [é] criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção” (Freire, 1996, p. 22).

Contrariando o que diz Martin Heidegger, a saber, “[...] que o Homem atual foge do pensamento” (Heidegger, 2000a, p. 14, SE), o mais correto seria dizer que o “ser-aí” se tornou responsável e, ao mesmo tempo, vítima do esgotamento aberto pelo modo de desencobrimento da técnica. Pois, para Martin Heidegger, pensar é estar constantemente insatisfeito, incomodado e lembremos que a “filosofia [e, dito isso, o filosofar] é o contrário de todo o aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado [...]” (Heidegger, 2015b, p. 26-27, CFM), ou ainda, como diz Albert Camus, em *O mito de Sísifo* (1942): “começar a pensar é começar a ser atormentado” (Camus, 2022, p. 19). No entanto, se tomarmos esse dito, a saber, “[...] que o homem atual foge do pensamento” (Heidegger, 2000a, p. 14, SE) sem mais, acabamos por “individualizando” a questão do esgotamento e da técnica, algo que não desejo levantar, nem aqui, nem futuramente. Não se trata de uma questão individual, ou seja, trata-se mais de um estar enredado radicalmente no espaço-jogo do-mundo – em uma nova época. Como nos diz Martin Heidegger, em *SE*:

O enraizamento (die Bodenständigkeit) do Homem actual está ameaçado na sua mais íntima essência. Mais: a perda do enraizamento não é provocada somente por circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos Homens. A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos (Heidegger, 2000a, p. 17, SE, negritos nossos).

Se tomarmos as questões postas pelo filósofo como nossas questões, a saber: “[...] o que está realmente a acontecer no nosso tempo? [E ainda] o que caracteriza o nosso tempo” (Heidegger, 2000a, p. 17, SE), podemos de pronto condenar tais não-coisas, bem como o que é

²¹² Cf. em *Sobre teatro: um manifesto de menos; O esgotado* de Deleuze (2010, p. 67): “o cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado esgota todo o possível. O cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar”.

aberto pelo modo de desencobrimento da técnica. No entanto, **tal atitude apenas abafaria o seu apelo**. “Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo” (Heidegger, 2000a, p. 23, SE). Dito isso, é possível sair de tal coloração e propor uma fenomenologia aos espaços abertos pela técnica na contemporaneidade? Como nos diz Martin Heidegger,

No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo se tornar cada vez mais técnico. **Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo**, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir (Heidegger, 2000a, p. 21, SE, negritos nossos).

Por isso perguntamos agora: já que o anterior enraizamento (*Bodenständigkeit*) se perde, não poderia ser restituído ao Homem um novo solo (*Grund und Boden*), no qual a natureza humana e toda a sua obra pudessem medrar de uma maneira nova, mesmo na era atómica? **Qual seria o solo de um futuro enraizamento?** (Heidegger, 2000a, p. 22, SE, negritos nossos).

Martin Heidegger propõe seguir uma espécie de caminho do meio, entre sim e não, diz ele: **“deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior”** (Heidegger, 2000a, p. 24, SE, negritos nossos). Ou seja, deixemos-ser os objetos técnicos, as não-coisas de Han (2022), para que a tomemos devidamente em mãos. É a essa atitude frente à técnica e ao mundo técnico que Martin Heidegger nomeia como *Gelassenheit* (Serenidade). Diz ele: “gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*” (Heidegger, 2000a, p. 24, SE). Continua o filósofo, “nesta atitude já não vemos as coisas apenas do ponto de vista da técnica” (Heidegger, 2000a, p. 24, SE). Pois, para Martin Heidegger, “*o sentido do mundo técnico oculta-se*” (Heidegger, 2000a, p. 25, SE), ou seja, algo se mostra e se oculta na relação do ser-aí com a técnica. Avança o filósofo: “o que, deste modo, se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério” (Heidegger, 2000a, p. 25, SE). Não é de se espantar que podemos compreender a formação humana contemporânea como um projeto educacional cada vez mais dependente e alienado a “objetos tecnológicos” e não relacionado a conhecimentos, experiências vividas, corporeidades, finitude e indeterminidade (Mannes, 2023). Isso se dá porque ser-aí humano não tem tempo para o próprio tempo, cada vez mais técnico e, frente a isso, não consegue ser um crítico contemporâneo de si mesmo. É por isso que a serenidade se torna uma alternativa a Martin Heidegger, pois, segundo ele:

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. **Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente.** Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico. A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento (Heidegger, 2000a, p. 25, SE, negritos nossos).

No entanto, mais do que a ameaça de uma terceira guerra mundial, diz o filósofo, o perigo reside em tomar o pensamento calculador como “[...] o *único* pensamento admitido e exercido” (Heidegger, 2000a, p. 26, SE). Se a formação humana se encontra às expensas de um pensamento calculador, nada se pode esperar no sentido de um deixa-ser heideggeriano, pois tal formação vai operar na lógica da negação de si mesma – ela se anula. Isso porque no pensamento calculador reside, enquanto fundamento, uma intenção de perfeita objetividade. Isto é, o pensamento calculador é o solo fértil, porém, de atitudes alheias ao que seria próprio à existência não só humana, mas da vida em sua completude. O pensamento calculador não ensaia e nem experimenta o processo de afirmação da vida humana que habita um projeto humano de formação. “Ou seja, a formação não é um preparo que usa determinados meios para um fim, como um manual, um roteiro de exercícios” (Hermann, 2023a, p. 6). Dito isso, caberia ao ser-*aí* humano, bem como a filosofia da educação, inclusive, com urgência, “[...] **manter desperta a reflexão**” (Heidegger, 2000a, p. 26, SE, negritos nossos), distanciar-se de um pensamento calculador, contudo, sem realizar um “[...] endeusamento da razão” (Hermann, 2023a, p. 9).

Quando Martin Heidegger termina a obra *Arte e espaço*, ele escreve uma dedicatória ao artista Eduardo Chillida que diz:

Às vezes temos a sensação de que a violência foi cometida há muito tempo contra o caráter de coisa das coisas, [contra a coisidade das coisas], e que o pensamento desempenha o seu papel nesta violência, e **é por isso que renunciamos ao pensamento, em vez de nos esforçarmos para tornar o pensamento mais pensante**²¹³ (Petzet, 2007, p. 207, negritos nossos).

Na obra *Carta sobre o humanismo* (1946) (Carta a Jean Beaufret), o filósofo diz que: “se quisermos uma vez aprender a experimentar de maneira límpida a citada essência do pensar, o que significa igualmente levá-la a cabo, **devemos nos livrar da interpretação técnica do pensar**” (Heidegger, 2008b, p. 327, negritos nossos). Ou ainda, “porque o caminho para o que está próximo é para nós, homens [no sentido de ser-*aí* humanos], sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho de reflexão” (Heidegger, 2000a, p. 23, SE).

²¹³ Tradução livre do trecho: “a veces tenemos la sensación de que ya hace tiempo que se hace violencia al carácter de cosa de las cosas, y que el pensamiento juega su parte en esta violencia, y por ello abjuros del pensamiento, en lugar de esforzarnos en hacer más pensante el pensar” (Petzet, 2007, p. 207).

Esse é o caminho do deixar-ser que não toma conclusões precipitadas e busca fenomenologicamente acolher o ente enquanto tal e na totalidade.

4.3.1 Por uma espacialidade humana de formação: um caminho inaudito

No texto de Dulce Mara Critelli, intitulado: *Martin Heidegger e a essência da técnica* (Critelli, 2002), a pesquisadora busca dizer da possibilidade de uma ética para os tempos atuais e vindouros. Sobretudo, a pesquisadora busca dizer de uma ética de formação humana. Segundo ela, o pensamento de Martin Heidegger, após a viragem, “mais parece ter o estatuto de um testamento” (Critelli, 2002, p. 84). Isso porque, segundo a inteligência da autora, Martin Heidegger se vê implicado a uma vocação técnica do Ocidente, e ainda, à “[...] abertura de um caminho inaudito para o pensamento ocidental e a projeção de uma nova ética” (Critelli, 2002, p. 84). É sobre esse caminho inaudito que esta investigação buscará se desdobrar, nestas últimas linhas, a fim de dar início a uma argumentação fenomenológica de deixar-ser voltado a uma espacialidade humana de formação.

Diz ela, “o caminho inaudito para o Ocidente está no abandono decisivo do domínio sobre o ente e a entrega ao ser em seu poder-ser. Está no salto para fora do círculo vicioso da interpelação produtora” (Critelli, 2002, p. 88). No entanto, como realizar algo como um abandono decisivo, entregar-se ao ser e, ainda, saltar para fora se o ser-aí está, a cada vez, mais atravessado pelo apelo da essência da técnica? Para Dulce Mara Critelli, em sua leitura heideggeriana, isso é possível por meio de um outro início, sob alguns acentos e paradas.

Seria preciso que pudéssemos ouvir um outro chamado que não esse que brota do hábito do controle, da representação controladora, da interpelação produtora. Ouvir esse outro chamado implicaria que pudéssemos estar livres desse hábito, desgarrados dele. Ouvir outro chamado e descobrir outra possibilidade para nosso destino histórico, outra possibilidade para cuidarmos do ser exige uma passagem pelo silêncio. **Exige uma parada no vazio**, onde se possam esmorecer as determinações, os vícios da técnica, as explicações da ciência... Ouvir um outro chamado significa tampar os ouvidos para o mesmo, para o que já se sabe. **Ficar em silêncio. E o silêncio é passagem. Tempo de esvaziamento e disponibilidade para a nova palavra, para a nova luz, para o novo apelo** (Critelli, 2002, p. 88, negritos nossos).

A espacialidade aberta pela essência da técnica, especialmente, pelas realidades virtuais e redes sociais, **faz com que as coisas estejam em todos os lugares e, ao mesmo tempo, em lugar nenhum**. Isto é, há uma voz, um apelo, como também há um silêncio na espacialidade técnica que ressoa ao campo investigativo como um deixar-ser provocador, exigindo uma abertura do ser-aí ao inaudito (Critelli, 2002, p. 88).

Abrir-se para o inaudito, dissemos, exige entrar e permanecer no vazio silencioso que o antecede e prepara seu advento. Exige entrar nesse lugar onde nada nos é dado nem nada está pronto. Pisar no chão do inseguro. Arcar com o gesto não codificado, com a decisão não autorizada, com o resultado desejado sempre em aberto, com o fim às escuras (Critelli, 2002, p. 88-89, negritos nossos).

No artigo de Tomás Calvo Martínez, intitulado: *¿Por qué y como educar? Paideía y política em Aristóteles* (Calvo Martínez, 2003), o autor destaca quatro questões principais que condensam a sua investigação sobre a formação humana, imediatamente compreendida como educar. Diz ele: “*¿Para qué se há de educar? ¿Por qué se há de educar? ¿Cómo se há de educar ¿A quién corresponde educar?*” (Calvo Martínez, 2003, p. 10). O seu caminho investigativo se atém, principalmente, aos estudos de Aristóteles. Não cabe a este espaço transcrever a sua pesquisa e compreensão sobre tais questões. No entanto, há um ponto que posso me valer de imediato, ele conclui: “*la idea de que educar es educar para la vida*” (Calvo Martínez, 2003, p. 21). Educar para a vida expõe que a formação humana não tem uma referência fechada, ao oposto, educar para a vida é educar para o que aí (o espaçar do mundo da experiência) se mostra. Isso vai diretamente ao encontro do inaudito proposto pela pesquisadora Mara Dulce Critelli, diz ela:

A abertura ao inaudito, a passagem pelo silêncio, a **ausência de referências** do novo possível significam, em última instância, a reintegração da mais essencial determinação do nosso ser, a reintegração da posse de nós mesmos, da nossa condição de encarregados pelo ser. **Que a técnica nos auxilie, mas não nos retire de nós mesmos**. A nova ética é essa da decisão e do encargo por si mesmo, ou seja, pela responsabilidade do cuidar de nosso destino histórico (Critelli, 2002, p. 89, negritos nossos).

O caminho inaudito de uma espacialidade humana de formação evoca um deixar-ser o ente enquanto tal e em uma totalidade. Exige esvaziamento no sentido de possibilitar uma nova ausculta às orientações do mundo. Tomemos em mãos a não-coisa proposta como exemplo ao deixar-ser, a saber: as Inteligências Artificiais. Voltando ao texto *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, o autor nos diz que:

O pensamento [humano] parte de uma *totalidade* que se antepõe a conceitos, representações e informações. Ele já se move em um “*campo* de experiência” [pré-compreensivamente], antes de se voltar especificamente para os objetos e fatos que ocorrem nele. **O ente em sua totalidade, ao qual se aplica o pensamento, é aberto primeiramente em um meio afetivo com a tonalidade afetiva** [*Stimmung*]. [...] [isto é] antes de o pensamento se direcionar a algo, ele já *se encontra* em uma tonalidade afetiva fundamental. Esse *encontrar-se* caracteriza o pensar humano (Han, 2022, p. 71-73, negritos nossos).

Há uma disposição, estrutura ou ainda, uma condição humana fundamental no ser-aí que não pode ser ignorada e que falta à Inteligência Artificial, uma vez que ela não está aberta ao mundo, pois “ela é sem mundo” (Han, 2022, p. 78), ou seja, ela não levanta mundo e não

pode despertar uma tonalidade afetiva (seja fundamental ou não). Uma vez que “somente a tonalidade afetiva fundamental faz pensar [...]” (Han, 2022, p. 73).

O ser-humano como “*Dasein*” é já sempre lançado em um mundo *dis-posto*. O mundo está pré-reflexivamente aberto para ele como uma totalidade. O *Dasein* como *ser-disposto* [*Gestimmt-sein*] precede o *ser-consciente* [*Bewusst-sein*]. Em sua comoção inicial, o pensar está, por assim dizer, *fora de si*. A tonalidade afetiva fundamental o desloca em um *fora*. **A inteligência artificial não pensa porque ela nunca está *fora de si*. Espírito significa originalmente *ser-fora-de-si* ou *comoção*. A inteligência artificial pode até *calcular* muito rapidamente, mas a ela falta o *espírito*. Para ela, calcular a comoção seria apenas um incômodo** (Han, 2022, p. 73-74, negritos nossos).

Frente a isso, posso compreender que deixar-ser o ser-aí à abertura do inaudito, tal qual nos diz Critelli (2002), está-se, nada mais nada menos, que defronte à condição humana de indeterminidade, uma vez que o ser-aí não é nada em potencial, ou seja, ele não tem direcionamento prévio e está condicionado a uma dinâmica de especialidade, a cada vez.

Logo, devido à condição humana que ao ser-aí lhe é inerente, a saber, de ser um ente indeterminado, a formação estará, de início e na maioria das vezes, direcionada ao que se mostra, no mundo, a cada momento. Educar para a vida é propor “deixar-ser” uma espacialidade humana de formação. É um pensar-ação, no sentido de um deixar-ser o ente enquanto tal e na totalidade de ser. Educar para a vida é auscultar o mundo, uma vez que “o pensamento escuta; ele *ouve e ausculta*. **A inteligência artificial é surda. Ela não percebe aquela ‘voz’**” (Han, 2022, p. 75, negritos nossos). Ela não percebe o inaudito aberto pelo *logos* dos espaços que dizem do espaçar e que instauram lugares como possibilidades de possibilidades. Ela não tem algo como um coração. Isso porque,

O *páthos* é o começo do pensamento. A inteligência artificial é *apática*, quer dizer, sem *páthos*, sem *paixão*. Ela *calcula*. [...] **Inteligência artificial não tem coração. O pensar com o coração avalia e sente os espaços** antes de trabalhar com os conceitos. Nisso ele [o pensar] se distingue do calcular, que não necessita de espaço [...] (Han, 2022, p. 76-77, negritos nossos).

E ainda,

A inteligência artificial aprende com o passado. O futuro que ela calcula não é um futuro no verdadeiro sentido da palavra. Ela é *cega para eventos*. Mas **pensar tem um caráter de acontecimento. Ele traz algo completamente outro para o mundo**. A inteligência artificial carece precisamente da *negatividade da ruptura*, que deixa surgir o novo no sentido enfático. No fim das contas, tudo continua o mesmo. “Inteligência” significa *escolher entre* (*interlegere*). Ela só faz uma escolha entre opções *dadas com antecedência*, em última instância entre *um e zero*. Ela não vai além do acontecido previamente para o *não acontecido* (Han, 2022, p. 81, negritos nossos).

Isto é, as inteligências artificiais não são só cegas para os fenômenos, mas também para o criar imaginante, para o devaneio, como também para as imagens poéticas que irrompem

no espaçar dos espaços. As inteligências artificiais não conseguem dar o salto do pensar. Elas não pensam por que não estão condicionadas à tarefa humana de ser. E ainda, como simulacros artificiais do pensar, só executam um calcular.

O cálculo é meta-idiomático: exprime-se na linguagem «abstracta» dos números, variáveis e equações. Em contrapartida, a filosofia e a poesia manifestam a maneira singular como um povo, numa determinada época histórica e mediante um uso concreto do idioma, dá voz a um desvelar-se do ser. Em cada palavra vem à luz todo um mundo (Borges-Duarte, 2019, p. 29-30).

Frente às inteligências artificiais, é possível dizer que só o ser-aí pode filosofar, uma vez que o filosofar “[...] habita esse *patamar imanente do pensar virgem, ainda sem descrição*” (Han, 2022, p. 83), cambaleante, errante, inseguro, absurdo – incalculável. Ou seja, as inteligências artificiais nunca estarão abertas ao inaudito e à possibilidade do silêncio²¹⁴, pois:

O silêncio tem início a partir da indisponibilidade. A indisponibilidade estabiliza e aprofunda a atenção, suscita o olhar contemplativo. Ele tem a *paciência* para o *largo* e o *lento* [para um tal demorar-se heideggeriano]. Onde tudo está disponível e alcançável, nenhuma atenção profunda é formada. O olhar não se detém. Ele vagueia como o de um caçador (Han, 2022, p. 140, negritos nossos).

Deixar-ser, por sua vez, nada mais é do que se colocar em diálogo com o destino do mundo, da formação humana e da filosofia da educação, frente à essência da técnica. “Essa acção em diálogo com o que está a ser é, para Heidegger, a única possibilidade de despertar uma atitude nova ante a tendência dominante nos nossos dias [...]” (Borges-Duarte, 2019, p. 32-33). Não distante, auscultar o inaudito consiste, sobretudo, não em um “projeto de formação humana”, mas, em uma “tarefa humana de formação”, algo que não pode ser substituído pelos recursos artificiais das não-coisas (presentes hoje). Frente a isso, a ausência de referências, expressa por Critelli (2002) e reafirmada por Han (2022, p. 83), corresponde a uma estrutura fundamental e, também, uma indicação do modo de espacialidade em que uma tarefa humana de formação se movimenta (ou, ao menos, deveria), algo que é insubstituível, tal como disse o poeta: “[...] pois, no fundo, e justamente nas coisas mais profundas e importantes, estamos irremediavelmente sós [...]” (Rilke; Kappus, 2022, p. 31).

²¹⁴ “É verdade que a dominação pode impor o silêncio por parte dos subjugados. Mas o silêncio imposto não é o silêncio. O verdadeiro silêncio é sem coerção. Não é opressivo, mas edificante. Ele não rouba, mas concede” (Han, 2022, p. 138).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ESPACIALIDADES (DES)CERRADAS

Tudo é disputar e depois parir. Deixar que se complete cada impressão, cada semente de sentimento totalmente dentro de si, no escuro, no indizível, no inconsciente, no inalcançável pela própria consciência, e aguardar com muita humildade e paciência a hora do nascimento de uma nova clareza: apenas isso é o que significa viver artisticamente: tanto na compreensão quanto na criação.

(Rilke; Kappus, 2022, p. 41).

Nas reflexões que apresento como terminações desta tese, intitulada: *Por um filosofar a espacialidade e a formação humana: uma leitura hermenêutica-fenomenológica em Martin Heidegger na Filosofia da Educação*; e que são, bem verdade, apenas preparatórias... Expresso minhas considerações finais. Nas linhas que seguem, busco desenvolver considerações sobre os capítulos apresentados e responder aos seguintes questionamentos: *o que se pode esperar de um filosofar a espacialidade em Martin Heidegger? E ainda, o que tal filosofar pode nos dizer sobre a tarefa humana de formação?*

Esta tese se iniciou questionando a proximidade. Isso para dizer, em seguida, sobre como as tecnologias operam, a princípio, no problema do distanciamento espaço-corporal. Frente ao que foi exposto, posso afirmar que tal problema é, de início e na maioria das vezes, renovado, uma vez que a proximidade, o distanciamento, a cercania e a lonjura podem se mostrar diferentes frente a uma leitura fenomenológico-hermenêutica em Martin Heidegger.

A imagem que abre a introdução, a saber: um ser-aí flutuando no espaço sideral, lembra-nos, imediatamente, da essência da técnica e de seu apelo de exploração. O espaçar provocado por tal apelo, matiza os primeiros (e, também, os últimos) parágrafos desta tese, aos quais me coloquei a caminhar e a me destinar: *será que conquistamos o espaço?*

É preciso, uma vez mais, questionar-se pelo espaço. No entanto, como perguntar pelo espaço? Haveria outras maneiras de inquiri-lo e, antes disso, de formular a questão? O autor fundante desta investigação nos convoca a aprender a levantar a pergunta, mas, principalmente, desperta-nos ao problema de aprender a pensar e realizar o salto.

Enquanto pesquisadora, percebi-me convocada a reformular a questão pelo espaço, contudo, sob um acento fundamental, a saber: não mais me questionar pelos espaços-lugares ônticos e já abertos no campo de manifestabilidade que é o mundo, tais como: o espaço-lugar da escola, da universidade, da casa, do templo, do trabalho, do terreiro etc. Mas, acima de tudo, questionar a fenomenalidade de algo como o espaço enquanto espaço. Não distante, para realizar tal empreendimento, fez-se preciso um deixar-dizer o espaço enquanto espaço.

Confesso que esta investigação, já de início, pôs-se em um porvir, ou seja, a tese se adiantou em relação à possibilidade de um filosofar a espacialidade. Foi preciso empreender algo mais do que um trivial levantamento bibliográfico sobre o espaço e a espacialidade nesse autor. Fez-se se preciso erigir uma leitura fenomenológico-hermenêutica do espaço, uma vez

que o espaço por si mesmo não pode mostrar-se, e ainda, porque os espaços já estão pré-determinados dentro de uma pretensa validação objetiva de mundo.

Propor uma fenomenologia-hermenêutica do espaço conduziu-me a uma postura outra de investigação, uma vez que a compreensão sobre o fenômeno deveria auscultar não mais as minhas intelecções já arraigadas, mas a fala própria dos entes enquanto tais e na totalidade. Logo, percebi que tal postura fenomenológico-hermenêutica exigida, de início e no decorrer de toda a investigação, anunciava-se como um esvaziamento do espaço intelectual, ou então, como uma *epoché* dos pressupostos sobre o que é isso – o espaço.

É por esse motivo que a pergunta - a saber: como deixar o espaço dizer de si? - foi elaborada. Somente por meio desse questionar que é possível levantar uma pergunta pelo espaço, uma vez que se está disposto a permitir que o espaço diga sobre si mesmo.

Não distante, uma pergunta pelo espaço enquanto espaço acabou tomando novos rumos. Curiosamente, já na introdução é possível compreender que o espaço enquanto espaço não existe (comentário de Martin Heidegger sobre a interpretação do espaço em Immanuel Kant). Revelação que pode passar despercebida aos olhares desatentos, como os meus. Isso porque o espaço não pode se revelar previamente, pelo contrário, o espaço será, de início e na maioria das vezes, o resultado de uma relação de espacialização, como espaços-lugares abertos tonalmente pelo ser-aí, no-mundo. Ou seja, “*nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço*. Ao oposto, o espaço é ‘no’ mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu espaço” (Heidegger, 2012a, p. 325, §24, ST).

Frente a isso, esta tese se desdobrou em uma delicada e complexa tarefa de leitura fenomenológico-hermenêutica de modos de espacialização. Isto é, modos possíveis de ser, não só abertos pelo levantar da pergunta pelo espaço enquanto espaço, quanto das espacialidades abertas pela Arte e por diversos outros textos e autores nos quais me movimentei.

Em consonância com a tonalidade de desenlace que este espaço final solicita, e ainda, ciente de que, igualmente, não cabe a este espaço uma retomada detida dos todos os pontos já apresentados no corpo da investigação, é que evidencio alguns pontos:

Em relação ao capítulo intitulado: *Espaços e espacialidades*, destaco que a tonalidade afetiva é um “como” do aí (espaço) se abrir cooriginalmente ao ser-aí. Logo, a tonalidade afetiva fala de um despertar matizante que não pertence à constatação, no sentido de reflexão, mas ao deixar-se abater, enquanto um encontro experiencial que atropela, avassala-nos e nos transforma. A tonalidade afetiva abre o espaço – espaça. Ainda, no capítulo *Espaços e espacialidades* e em relação aos subcapítulos que imediatamente o acompanham, a saber: *Espaço enquanto espaço* e *Ser-em, ser-no-mundo, ser-com*: é preciso dizer, uma vez mais, que

o mundo para Martin Heidegger não é apenas um ente entre outros como uma porção de espaço, isto é, o mundo é fenômeno.

Em relação ao subcapítulo intitulado: *As coisas*, destaco a espacialidade da manualidade em Martin Heidegger, um filósofo enamorado pelo espaçar aberto pelo manusear das coisas, não só materiais como pensantes. No entanto, apesar de as coisas possuírem suas próprias espacialidades. Ou seja, de que as coisas geram, criam, instauram, produzem, liberam, doam “espacialidades” na relação com o ser-aí, no-mundo. Imediatamente, também significa dizer que elas “não podem espacializar”, uma vez que somente o ser-aí pode, por ser originalmente desfastante, des-afastar e espacializar.

Em relação ao subcapítulo intitulado: *Um par de sapatos*, acentuo sobretudo, a espacialidade da Arte, por meio da pintura de Vincent van Gogh, uma vez que a Arte (re)elabora um mundo, ou ainda, mantém no aberto o aberto do mundo (Heidegger, 2012f, p. 43, OA). A Arte permite que um utensílio repouse em si como ser-utensílio e, ao mesmo tempo, erija no mundo perturbando suas estabilidades. Isso porque a Arte não se desvia ao fato de que o mundo é campo de manifestabilidade e, também, horizonte de limitação. O espaçar aberto pela Arte, diz que no des-encobrir de algo, imediatamente, encobre-se um outro.

Em relação ao subcapítulo intitulado: *Heidegger e Eduardo Chillida*, destaco a cumplicidade ou sintonia em que ambos se mostram comprometidos frente ao problema do espaço. Para ambos, o espaço permanecerá uma questão renovada, o que faz com que, todavia, qualquer resposta possível seja deslocada a cada vez. Cabe dizer que a obra *A arte e o espaço* foi (e ainda é) a motivação principal desta investigação de doutoramento, uma vez que nela o filósofo se questiona se o espaço segue sendo o mesmo daquele determinado pelos primeiros físicos, como Galileu Galilei e Isaac Newton. A voz de um artista, por sua vez, é determinante ao questionar se o “limite” não seria o verdadeiro protagonista desta celeuma. E ainda, quando o artista revela que deseja tornar o espaço o protagonista de suas produções, uma confirmação é posta à vista, diz Martin Heidegger:

Existe um atalho, embora estreito e hesitante. **Tentemos escutar a linguagem** [*Sprache*]. De que ela fala na palavra espaço? **Fala o espaçar**. Isso significa desbravar [*roden*, fazer clareira], liberar a selva. **O espaçar instala o livre**, que se abre para o homem se estabelecer e habitar. Pensado em sua propriedade, **o espaçar é a livre doação de lugares**, em que os destinos do homem em sua habitação voltam para a graça de um abrigo, para a desgraça do desabrigo ou até para a indiferença de ambos²¹⁵ (Heidegger, 2009a, p. 20-21, KR, negritos nossos).

²¹⁵ Tradução livre do trecho: “hay una vía de escape, estrecha, sin duda, y vacilante. Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje. ¿De qué habla el lenguaje en la palabra «espacio»? En ella habla el espaciar. Espaciar remite a «escardar», «desbrozar una tierra baldía». El espaciar aporta lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar del hombre. Pensado en su propiedad, espaciar es libre donación de lugares, donde los destinos del hombre

Ou seja, por meio do diálogo entre ambos é possível dizer que o espaçar é uma livre doação de lugares! Tal espaçar instala o livre no sentido de um arrumar dos espaços, no sentido de abertura, de desobstrução e de possibilitar mundo. Não distante, o espaço se abre ao ser-aí e não às outras coisas quando presentes no espaço. Ou seja, uma vez mais a cooriginalidade entre o ser-aí e o mundo, enquanto horizonte de manifestabilidade, põe-se em evidência. E ainda, que a Arte não consome o espaço, pelo contrário, ela o deixa-ser, o deixa mostrar-se. Por fim, o artista levanta mais uma questão, diz ele: “ocupar um lugar e não ter medida: não será isso o espaço?”²¹⁶ (Chillida, 2005, p. 64).

Esses achados, por sua vez, falam diretamente ao subcapítulo seguinte, a saber: *Vazio e esvaziar*. Nele destaco de início que o vazio não é um nada, nem mesmo uma falta. Tal subcapítulo levanta a possibilidade de um esvaziar enquanto espacialidade de fenomenologização, uma vez que ele (o vazio, mas, principalmente, o esvaziar) faz ver, ou seja, doa visibilidade ao que se deseja indicar, pôr em questão ou evidenciar. Sobretudo, destaca-se que o vazio faz conhecer o livre citado no subcapítulo anterior. Para Martin Heidegger, “o vazio é o livre não ocupado” (Heidegger, 2021, p. 672, 6 jul. 1964, ZS). Isto é, “não há nenhum vazio sem o livre. O vazio funda-se no livre” (Heidegger, 2021, p. 672, 6 jul. 1964, ZS). O esvaziar pode, inclusive, ser considerado como um modo de espacialização da *epoché* fenomenológica.

O que se pode esperar de um filosofar a espacialidade em Martin Heidegger? E ainda, o que tal filosofar pode nos dizer sobre a tarefa humana de formação?

Esta tese se desdobrou em defender um filosofar a espacialidade. Cabe dizer que tal filosofar se mostrou poetante, uma vez que estive submetida à dimensão estética da espacialidade da Arte, em diversos momentos. Sendo assim, uma proposta que repousa sobre um possível filosofar a espacialidade só poderia ser levantada frente a um ensaiar poetante e de um caminho humano de formação, caminho este que traz consigo limitações e expectativas, mas, sobretudo, que se defende frente a uma leitura fenomenológico-hermenêutica do problema do espaço e da espacialidade ao ser-aí.

habitante toman forma en la dicha de poseer una tierra natal o en la desgracia de carecer de una tierra natal, o incluso en la indiferencia respecto a ambas” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR), bem como do trecho: “es gibt einen Notsteg, einen schmalen freilich und schwankenden. Wir versuchen auf die Sprache zu hören. Wovon spricht sie im Wort Raum? Darin spricht das Räumen. Dies meint: roden, die Wildnis freimachen. Das Räumen erbringt das Freie, das Offene für ein Siedeln und Wohnen des Menschen. Räumen ist, in sein Eigenes gedacht, Freigabe von Orten, an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile einer Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren” (Heidegger, 2009a, p. 21, KR).

²¹⁶ Tradução livre do trecho: “ocupar un lugar y no tener medida: ¿no será esto el espacio?” (Chillida, 2005, p. 64).

Frente a isso, um filosofar a espacialidade, aqui proposto, dividiu-se em três estruturas fundamentais ou modos, a saber: (1) ser-jarra; (2) ser-terra-fértil; e (3) deixar-ser.

Em (1) ser-jarra: destaca-se a espacialidade de ser lugar e guarida do que vem, ou seja, ser lugar e guarida do que pode-ser, principalmente, se habitamos no âmbito de uma tarefa humana de formação. Não distante, ser-jarra é ser moldada a partir do vazio, no vazio e para o vazio. O vazio aqui não diz de um nada, mas acentua a condição de incompletude, indeterminidade, inconclusão do ser-aí, esta é o principal desafio e virtude de uma tarefa humana de formação, algo que não pode ser transferido a nenhuma maquinação que simula, artificialmente, a tarefa do pensar. Isso porque pensar não se reduz a relações proposicionais, mas é ser-corpo que vive, sente e se afeta, que imagina e erra, que é com outros, que é finito e é, também, um oleiro criador de si. Isso quer dizer que, igualmente e de alguma forma, é possível ao ser-aí algo como habitar um mundo inteiro, uma vez que ser-jarra é não ter uma medida pré-determinada e opera a partir do vazio. O vazio, por sua vez, atua como um delimitador do movimento de ser-no-mundo. Não distante, o esvaziar, nesse sentido, atua como uma *epoché* fenomenológica, suspendendo, questionando e, por vezes, destruindo os engessamentos e as dis-posições estáticas do pensar, do filosofar e do sentir. Sobretudo, o ser-jarra é o preparar de uma morada de amor, de coragem frente a um outro que vem e virá. A estrutura fenomenológico-hermenêutica do ser-jarra da jarra diz, enquanto recipiente ontológico, de um acolher, reter, preparar, vaziar e doar, isso porque ser-jarra é ser mundo com todas as suas contradições. É ser a imagem poética do livre, da abertura e, também, da seleção crítica que busca combater violências, isso nada mais é do que tomar em mãos a tarefa e a responsabilidade humana de formação que habita radicalmente na possibilidade de ser, a cada vez e a cada vaza, de cada situação ou de cada momento histórico vivido.

Em (2) ser-terra-fértil: toma-se como princípio duas estórias heraclitianas. Na primeira, “Heráclito e o forno”, acentua-se que o extraordinário se desvela e vela no ordinário, invisível aos olhos, mas possível ao coração fenomenológico-hermenêutico heideggeriano. A primeira estória também avança sobre a possibilidade do mistério (do sagrado) que está presente em todos os entes e espaços enquanto uma espacialidade do impossível. A leitura heideggeriana de Heráclito nos convoca a auscultar o ordinário, o comum, o simples. Convoca-nos a encontrar o mundo como já sempre o experimentamos, mas que, exatamente por isso, permanecemos, de início e na maioria das vezes, ausente. Não distante, na segunda estória, “Heráclito e o jogo”, destaca-se que habitar enquanto ser-terra-fértil é dispor-se ao erro. Habitar é eclodir para o mundo, ocupando-se sempre de novo de seus horizontes e de suas fronteiras, e ainda, que habitar é demorar-se no jogo de possibilidades do mundo em mostrar-se, mesmo quando

inóspito, contraditório, errante, violento, uma vez que a terra (enquanto *phýsis* grega) abarca em si mesma todas as possibilidades de ser. Não distante, a espacialidade aberta pela terra fala diretamente à tarefa humana de formação, uma vez que esta espaça um ser-terra-fértil que prepara e semeia a vida enquanto um irromper da possibilidade de possibilitar.

Por fim, em (3) deixar-ser: destaca-se uma disposição contrária à noção tradicional que habita a palavra deixar, ou seja, que deixar-ser nada tem a ver com uma disposição negligente ou desinteressada ao ser-aí. Deixar-ser não é fuga! Pelo contrário, deixar-ser fala de uma estrutura de espacialização que se põe em liberdade para permitir o que se mostra enquanto tal e em sua totalidade. Não distante, buscou-se um deixar-ser sobre a essência da técnica em Martin Heidegger, levando em consideração a disposição maquinadora dos tempos hodiernos. Quando a Alice, de Lewis Carroll, coloca-se a vislumbrar o buraco, ela congela uma imagem e transporta a esta tese a possibilidade de deixar-ser um filosofar sobre a nossa queda enquanto ser-no-mundo da técnica, cada vez mais técnico. Frente a isso, é possível conceber que tal deixar-ser da técnica se espacializa como uma convocação inaudita frente à experiência vivida, já artificialmente dependente, acrítica, seduzida e enebriada pela tecnologia. O inaudito aberto pela técnica diz de um “educar para a vida”, isto é, o inaudito quer ouvir a vida ao expor que a tarefa humana de formação não pode se constituir com base em uma dinâmica fechada (cerrada) de ação, ao oposto, educar para a vida é educar para o que no aí se mostra, para o que está sendo no espaçar do mundo da experiência vivida.

Frente a isso, é possível compreender como Martin Heidegger faz clareira ao campo educacional, no sentido de des-ocultamento e de abertura de possibilidades de espacialização. Os estudos heideggerianos tornam possível a abertura de novos campos de investigação, como, por exemplo: pensar a linguagem, o corpo, o tempo, a finitude etc., mas, principalmente, tornam possível pensar a tarefa humana de formação e a filosofia da educação. Sobretudo, como já dito no início desta tese, Martin Heidegger levanta a possibilidade de filosofar o mundo. Quando me apropriado dos indicadores, estruturas ou modos heideggerianos de pensar, de perceber e de filosofar, e ainda, da metodologia fenomenológico-hermenêutica por ele proposta, percebo que exerço uma outra leitura e compreensão do pensamento de muitos(as) outros(as) filósofos(as), educadores(as) e artistas, mas, principalmente, dos contextos educacionais.

Por fim, para encerrar este período de doutoramento em educação, sob o tema do espaço e da espacialidade em Martin Heidegger, com Arte, e ainda, direcionado a pensar a tarefa humana de formação, não posso deixar de dizer que algo derradeiro espaça ao problema do espaço e a proposta aqui apresentada enquanto um filosofar a espacialidade, ou ainda, ao filosofar espacializante, a saber: que o pensamento humano aparenta possuir lugares-próprios a

cada tempo e contexto. No entanto, um filosofar, principalmente, voltado à educação, parece estar ausente ou talvez, mais grave do que isso, é combatido. Por conseguinte, conduzir, provocar, convidar ou comover o pensamento no sentido de uma mudança de espaço-lugar do pensar, e ainda, com vistas a um filosofar poetante, imaginante, fértil, crítico, artístico (estético, ético e político), de um *dispor-se afetivamente* em abertura ao que se mostra enquanto tal e na totalidade de ser, ou então, de provocar algo como um lugar-transformação do pensar, do filosofar, do criar, do ensaiar e do sentir, talvez seja o maior desafio a um filosofar a espacialidade, principalmente, quando este atravessa a tarefa humana de formação.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1969.

HEIDEGGER, Martin. Nur noch ein Gott kann uns retten. **Der Spiegel**, n. 23, p. 193-219, 31 maio 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... ninguém**: um enfoque fenomenológico do social. Tradução e comentários de Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger** – vida e obra. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996a. p. 89-108. Os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger** – vida e obra. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b. p. 41-88. Os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger** – vida e obra. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996c. p. 149-170. Os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger** – vida e obra. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996d. p. 109-148. Os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 2000a.

HEIDEGGER, Martin. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Observações sobre arte – escultura – espaço. Tradução de Alexandre de Oliveira Ferreira. Revisão de Marcel Albierto da Silva Santos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 5, p. 15-22, jul. 2008a.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2008b. p. 326-376. Coleção Textos Filosóficos.

HEIDEGGER, Martin. **El arte y el espacio**. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009b.

HEIDEGGER, Martin. **Seminário de Zollikon**. Editado por Medard Boss. Tradução de Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2009c.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: (hermenêutica da facticidade). Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandro Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012d.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012e. p. 143-164.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandro Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012f. p. 5-94.

HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012g. p. 183-203.

HEIDEGGER, Martin. O dito de Anaximandro. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandro Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012h. p. 369-440.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012i. p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012j. p. 125-141.

HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012k. p. 111-124.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015a. Coleção Pensamento Humano.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia** (do acontecimento apropriador). Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015c.

HEIDEGGER, Martin. **O hino de Hölderlin “recordação”**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Tradução e notas de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

HEIDEGGER, Martin. **O que é isto: a filosofia?** Tradução e notas de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018c.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Revisão de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Organização de Peter Trawny. Tradução de Marco Casanova. Revisão técnica de Deborah Moreira Guimarães. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

REFERÊNCIAS GERAIS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

ARISTÓTELES. Política. *In*: ARISTÓTELES. **Aristóteles** – vida e obra. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. p. 141-251. Coleção Os Pensadores.

ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias; Da interpretação; Analíticos anteriores; Analíticos posteriores; Tópicos; Refutações sofisticas. 2. ed. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70, 2021.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70, 2023.

ARENDDT, Hannah. A conquista do espaço e a estatura humana. *In*: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 9. ed., rev. São Paulo: Perspectiva, 2022a. p. 369-388.

ARENDDT, Hannah. A crise na educação. *In*: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 9. ed., rev. São Paulo: Perspectiva, 2022b. p. 257-284.

AUGSTEIN, Rudolf; WOLF, Georg. [Hausmitteilung – Apresentação da edição da revista]. *In*: HEIDEGGER, Martin. Nur noch ein Gott kann uns retten. **Der Spiegel**, n. 23, p. 193-219, 31 maio 1976.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARAQUIN, Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. **Dicionário universitário dos filósofos**. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Chillida desde Heidegger: a montanha de Tindaya ou o elogio do inútil. **Cadernos Cajuína**, v. 6, n. 4, 2021, p. 326-338. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/468>. Acesso em: 25 jun. 2024.

BELO, Fernando. **Heidegger pensador da terra**. Coimbra: APF – Associação de Professores de Filosofia, 1992.

BERALDI, Gastón Gabriel. Figuras de la textualidad. Hacia uma lectura neobarroca de las imágenes. **Hipogrifo**, Buenos Aires, v. 10, n. 2, pp. 51-75, 2022. Disponível em: <https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/1139>. Acesso em: 15 jan. 2024.

BORGES-DUARTE, Irene. Prólogo à edição portuguesa. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandro Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. p. V-XX.

BORGES-DUARTE, Irene. **Arte e técnica em Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

BORGES-DUARTE, Irene. **Cuidado e afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021. Edição do Kindle.

BRITO, Maria dos Remédios de. Para uma leitura sobre a vocação pedagógica de Zaratustra: destacando a seção “do caminho do criador”. **Comunicações**, Piracicaba, n. 2, p. 93-110, jul.-dez. 2011.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás. ¿Por qué y como educar? Paideía y política em Aristóteles. **Daimon Revista Internacional de Filosofia**, n. 30, p. 9-21, 2003. Disponível em: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/14281>. Acesso em: 29 abr. 2024.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. 25. ed. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2022.

CANHISARES, Mariana. Coringa: emblemática cena da dança no banheiro não estava no roteiro. **Omelete**, publicada em 7 out. 2019.

CARVALHO, Joaquim de. Prefácio. *In*: HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1952. p. V-LVIII.

CAVALCANTE, Marcia Sá. A perplexidade da presença. *In*: Heidegger, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 15-32.

CHEHREGHANI, Mostafa Haghbir. The embeddings world and artificial general intelligence. **Cognitive Systems Research**, v. 84, n.p, mar. 2024. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1389041723001353>. Acesso em: 05 jan. 2024.

CHILLIDA, Eduardo. **Escritos**. Madrid: La Fabrica Editorial, 2005.

COLLI, Giorgio. **A sabedoria grega iii: Heráclito**. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2013.

CRITELLI, Dulce Mara. Tradução e comentários. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... ninguém**: um enfoque fenomenológico do social. Tradução e comentários de Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981. p. 59-72.

CRITELLI, Dulce Mara. Martin Heidegger e a essência da técnica. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 83-89, dez. 2002. Disponível em: <https://www.pucsp.br/margem/princ16.htm>. Acesso em: 18 jan. 2024.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do sentido**: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Sobre teatro**: um manifesto de menos; O esgotado. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DESCARTES, René. **Descartes – vida e obra; Discurso do método; As paixões da alma; Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução e notas de Edson Bini. Apresentação de Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à teoria da ciência**. 4. ed. ver. ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017.

ESCRIBANO, Germán Huici. *In*: EDUARDO Chillida 1924/2022. Madrid: Guillermo de Osma Galería, CarrerasMugica, 2019. p. 79.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Para que filosofia da educação?** – 11 teses. Perspectiva, Florianópolis, v. 16, n. 29, p. 15-22, Jan./jun., 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10584>. Acesso em: 25 jun. 2024.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? *In*: MOTTA, Manoel de Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: estética – literatura e pintura, música e cinema (volume III). 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. Coleção Leitura.

FRENCH, Steven. **Ciência**: conceitos-chave em filosofia. Tradução de André Klaudat. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método i**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GALLO, Silvio. **Deleuze & a educação**. 3. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

GAO, Catherine A.; HOWARD, Frederick M.; MARKOV, Nikolay S.; DYER, Emma C. Dyer; RAMESH Siddhi; LUO, Yuan; PEARSON, Alexander T. Comparing scientific abstracts generated by ChatGPT to original abstracts using an artificial intelligence output detector, plagiarism detector, and blinded human reviewers. **BioRxiv (Cold Spring Harbor Laboratory)**, 27 dez. 2022. Disponível em: <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2022.12.23.521610v1>. Acesso em: 06 nov. 2023.

GIL, José. **Movimento total**. 3. impressão. São Paulo: Iluminuras, 2013.

GUIMARÃES, Deborah Moreira. **Verdade e historicidade em Heidegger**: continuidade e rupturas. 2019. 193 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Guarulhos, 2019. Disponível em: https://ppg.filosofia.sites.unifesp.br/images/TESE_Deborah_Moreira_Guimar%C3%A3es.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

HAN, Byung-Chul. **Filosofia do zen-budismo**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. **Não-coisas**: reviravoltas do mundo da vida. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. **O coração de Heidegger**: sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia e Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

HAWKING, Stephen. **Breves respostas para grandes questões**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

HEIM, Michael R. **The metaphysics of virtual reality**. New York: Oxford University Press, 1993.

HERÁCLITO. *In*: ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 69-105.

HERDER, Johann Gottfried von. A palavra e o conceito de humanidade. *In*: KANT, Immanuel *et. al.* **O que é esclarecimento?** Tradução de Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

HERMANN, Nadja. Formação e horizonte de expectativas. **Práxis & Saber**, v. 14, n. 38, e15053, p. 1-15, 2023a. Disponível em: https://revistas.uptc.edu.co/index.php/praxis_saber/article/view/15053. Acesso em: 14 jun. 2024.

HERMANN, Nadja. Universidade e formação ético-estética. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 44, e273357, 2023b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/zH6R3dsk8MSffqSQ3gWnSDJ/?lang=pt>. Acesso em: 14 jun. 2024.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções** – Europa 1789-1848. 3. ed. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1977.

HOMERO. **Íliada**. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUGO, Victor. **O homem que ri**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar e Maria José Perillo Isaac. Barueri, SP: Amarilys, 2017.

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1952.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas; Sexta investigação (elementos de uma elucidación fenomenológica do conhecimento)**. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**: cinco lições. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas precedido de conferências de Paris**. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições 70, 2024.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **Heidegger & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. Book review, **Filosofia Unisinos**, v. 14, n. 2, p. 169-174, may/aug. 2013. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.142.06>. Acesso em: 25 jun. 2024.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KANT, Immanuel. **Que significa orientar-se no pensamento?** Tradução de Artur Morão. [s.l.]: Lusosofia, 1786.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora Unicamp, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel *et. al.* **O que é esclarecimento?** Tradução de Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicol. Soc.**, v. 19, n. 1, p. 15-22, abr. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000100003>. Acesso em: 23 jun. 2024.

LIBÂNEO, José Carlos; OLIVEIRA, João Ferreira de; TOSCHI, Mirza Seabra. **Educação escolar: políticas, estrutura e organização.** 10. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cortez, 2012.

LIMA, Daniella (Org.). **Gesto: práticas e discursos.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2013.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LOPES JÚNIOR, Gelson Antonio. **Tempo, acontecimento e formação humana: contribuições do pensamento de Martin Heidegger para um tempo formativo inoperante.** 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/40593>. Acesso em: 25 mar. 2024.

MALPAS, Jeff. Heidegger na cidade de Benjamin. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 1-14, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 25 jun. 2024.

MANNES, Israel. A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana. 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina,

Florianópolis, 2023. Disponível em: <https://tede.ufsc.br/teses/PEED1724-T.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2024.

MEIRA, Marly Ribeiro; PILLOTTO, Silvia Sell Duarte. **Arte, afeto e educação: a sensibilidade na ação pedagógica**. Porto Alegre: Mediação, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. *In*: Husserl, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. p. 15-23.

MOURA, Rosana Silva de. A pesquisa educacional com Heidegger: uma breve introdução fenomenológica. **RECC**, Canoas, v. 27, n. 3, pp. 01-15, dez., 2022. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/view/10247>. Acesso em: 25 jun. 2024.

NAIFEH, Steven; SMITH, Gregory White. **Van Gogh: a vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 6. ed. Tradução e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

OPENAI. ChatGPT. 2015-2023. Disponível em: <https://openai.com/chatgpt>. Acesso em 10 nov. 2023.

ORTEGA Y GASSET, José. **Velázquez**. Tradução e organização de Célia Euvaldo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

PENEDOS, Álvaro José dos. Platão no país dos sonhos. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, v. 10, p. 23-36, 1993.

PERPLEXIDADE. *In*: Dicionário de Sinônimos. Porto: 7Graus, 2022.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar**. 2017. 148 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09062017-121329/publico/2017_JulianoGarciaPessanha_VCorr.pdf. Acesso em: 25 jun. 2024.

PETZET, Heinrich Wiegand. **Encounters and dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976**. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Chicago: The University of Chicago, 1993.

PETZET, Heinrich Wiegand. **Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976**. Traducido por Lorenzo Langbehn. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

PHILLIPS, Todd. *In: THE NEW YORK TIMES*. Watch Joaquin Phoenix do a creepy dance in ‘Joker’, anatomy of a scene. Publicado por The New York Times, 7 out. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nTVdN6s3rXY&t=91s>. Acesso em 6 ago. 2023. n.p.

PLATÃO. **Diálogos i**: Teeteto (ou do conhecimento), sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

PLATÃO. **Diálogos v**: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **A república (ou da justiça)**. 2. ed. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

PLATÃO. **Diálogos iii – socráticos**: Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma). 2. ed. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

RILKE, Rainer Maria; KAPPUS, Franz Xaver. **Cartas a um jovem poeta**. Tradução de Claudia Dornbusch. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios**: a ciência vista como uma vela no escuro. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTANA, Juliana. Heráclito de Éfeso: sobre o sono, a vigília e a morte. **Codex - Revista de Estudos Clássicos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, pp. 94-112, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/34126>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SANTOS, Eder Soares. Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. **Nat. Hum.**, v. 9, n. 1, p. 29-49, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000100002. Acesso em: 25 jun. 2024.

SARAMAGO, Ligia. **A “topologia do ser”**: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008a.

SARAMAGO, Ligia. Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, ano VI, n. 10, p. 159-176, 2008b. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3134>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SAVIANI, Demerval; DUARTE, Newton. A formação humana na perspectiva histórico-ontológica. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45, set./dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/yXjXQvzWfhSp5VnhX6KqKLh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jun. 2024.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Nota relativa à edição brasileira. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 413-414.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. O espaço vazio do espaço: uma reflexão a partir do entendimento kantiano do espaço. **O que nos faz pensar**, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, v. 20, n. 30, p. 61-72, dez. 2011. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqfnfp/article/view/342>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A busca do sentido da formação humana: tarefa da filosofia da educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 619-634, set./dez. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/rhVxLn4XhLWjYJKXB7grswG/>. Acesso em: 15 jun. 2024.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar**: um ajuste com Heidegger. 2. ed. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2015.

THE NEW YORK TIMES. Watch Joaquin Phoenix do a creepy dance in 'Joker', anatomy of a scene. Publicado por The New York Times, 7 out. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nTVdN6s3rXY&t=91s>. Acesso em 6 ago. 2023.

TORRANO, Jaa. *In*: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos**: figurações do outro na Grécia antiga, Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

VIANA, Daniela Cristina; MOURA, Rosana Silva de. Espacialidade e formação humana: os olhares de José Manuel Ballester e de Diego Velázquez. *In*: CONGRESSO IBERO-AMERICANO DE EDUCAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA, 3, 2023, Maringá. **Anais eletrônicos** [...] Maringá: UEM, 2023. p. 1708-1714. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1BgJNmooNHASKeNDxMXIrAKyk54cgf6/view>. Acesso em: 25 jun. 2024.

WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 27, n.

43, p. 361-381, jul.-dez. 2018. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnpf/article/view/620/592>. Acesso em: 25 jun. 2024.

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

OBRAS DE ARTE E ARTISTAS

ALICE IN WONDERLAND; Direção: Tim Burton. Intérpretes principais: Mia Wasikowska, Johnny Depp, Helena Bonham Carter. Roteiro: Linda Woolverton. Autor: Lewis Carroll. Produção: Walt Disney Pictures, Roth Films, The Zanuck Company e Team Todd. Estados Unidos: Walt Disney Studios; Motion Pictures, 2010. (108min).

ASTRONAUTA perdido no espaço. 5120 x 2880 pixels. Disponível em: <https://wall.alphacoders.com/big.php?i=1225699>. Acesso em: 15 ago. 2023.

BALLESTER, José Manuel. **O que seriam dos quadros do Prado sem as pessoas?** El País, 01 jun. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com>. Acesso em 15 abr. 2023.

BALLESTER, José Manuel. **Palacio real**. 2009. Fotografia sobre tela. 310 x 276 cm.

BITTENCOURT, Sérgio Freitas. **Naquela mesa**. São Bernardo do Campo: Copacabana: 1972. Disco 1. (3 min.). Interpretada por Sérgio Freitas Bittencourt e Elizeth Cardoso.

CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice no país das maravilhas; Através do espelho e o que Alice encontrou por lá**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CHILLIDA, Eduardo. **Die Kunst und der Raum**. 1969. Sete colagens de papel. Cada: litografia do Japão em BFK Rives. Folha: 21,5 x 31 cm ou 21,5 x 15,5 cm. Assinado e numerado. Erker-Verlag, St. Ex. 25/07. Disponível em: <https://www.vanham.com/de/kuenstler/eduardo-chillida/eduardo-chillida-zu-die-kunst-und-der-raum.html>. Acesso em: 16 out. 2023.

CHILLIDA, Eduardo. **Enda VII**. 1976. Gravura IV/X. 26 x 26 cm. Disponível em: <https://www.printed-editions.com/artist/eduardo-chillida/enda-vii-composition-gallery/>. Acesso em: 15 jun. 2023.

CHILLIDA, Eduardo. **Elogio del horizonte**. 1989. Escultura. Concreto. Localizada na cidade de Gijón, Espanha. Foto de Roberto Sueiras Revuelta, tirada em 7 out. 1990. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Eduardo_CHILLIDA#/media/Ficheiro:Elogio_chillida_gijon.jpg. Acesso em: 15 jun. 2023.

CORINGA; Direção: Todd Phillips. Intérpretes principais: Joaquin Phoenix, Robert De Niro, Zazi Beetz. Roteiro: Todd Phillips, Scott Silver. Produção: Village Roadshow Pictures. Estados Unidos: Warner Bros, 2019. 1 DVD. (123 min.).

GOGH, Vincent van. **O par de sapatos**. 1886. Óleo sobre tela. 37,5 x 45 cm. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/O_par_de_sapatos_%28Vincent_van_GOGH%29. Acesso em: 19 jul. 2023.

GOGH, Vincent van. **Doze girassóis numa jarra**. 1888. Óleo sobre tela. 91 x 72 cm. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Doze_Girass%C3%B3is_numa_Jarra. Acesso em: 19 jul. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatário: Theodorus van Gogh (Theo van Gogh). Arles, 21/22 ago. 1888b. Carta 666. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let666/letter.html>. Acesso em: 3 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatária: Willemien van Gogh (Will van Gogh). Arles, 21/22 ago. 1888c. Carta 667. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let667/letter.html>. Acesso em: 3 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatário: Emile Bernard. Arles, 21 ago. 1888d. Carta 665. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let665/letter.html#>. Acesso em 5 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatário: Theodorus van Gogh (Theo van Gogh). Arles, 8 set. 1888e. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let676/letter.html>. Acesso em: 6 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. **Quinze girassóis numa jarra**. 1888f. Óleo sobre tela. 92,1 x 73 cm. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Sunflowers_\(Van_Gogh_series\)#cite_note-21](https://en.wikipedia.org/wiki/Sunflowers_(Van_Gogh_series)#cite_note-21). Acesso em: 3 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatário: Theodorus van Gogh (Theo van Gogh). Arles, 28 jan. 1889a. Carta 743. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let743/letter.html#1-19>. Acesso em: 3 dez. 2023.

GOGH, Vincent van. [Correspondência]. Destinatário: Theodorus van Gogh (Theo van Gogh). Arles, 22 jan. 1889b. Carta 741. Disponível em: <https://vangoghletters.org/vg/letters/let741/letter.html>. Acesso em: 3 dez. 2023.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hölderlin poesia completa**, edición bilingüe. Traducción de Federico Gorbea. Madri: Ediciones 29, 1995.

JUREK, Janusz. Papiarnie. Disponível em: <https://www.thisiscolossal.com/2015/08/generative-illustrations-of-the-human-form-by-janusz-jurek/>. Acesso em: 2 out. 2023.

MARTINS, Antonio Jose De Santana Martins (Tom Zé); MEDEIROS, Elton Antonio De Medeiros. **Tô**. Interpretada por Tom Zé. Rio de Janeiro: 1975.

SHIOTA, Chiharu. **Connecting small memories**. 2019. Mídias diversas. Foto de Sunhi Mang. Disponível em: <https://www.chiharu-shiota.com/connecting-small-memories-1>. Acesso em: 07 nov. 2013.

SHIOTA, Chiharu. **Artist Chiharu Shiota uses string to draw in space**. Louisiana Channel, 22 abr. 2022. Camera: Mark Nickels and Rasmus Quistgaard. Produzido e editado por Roxanne Bagheshirin Lærkesen. Louisiana: Louisiana Museum of Modern Art, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cyDc7hU29gM>. Acesso em: 15 nov. 2023.

TATIT, Luiz Augusto de Moraes. **O meio**. São Paulo: Dabliú Produções Artísticas e Culturais Ltda, 2000. Disco 1. (2 min. e 55 s.). Interpretada por Luiz Tatit.

VELÁZQUEZ, Diego. **Las meninas**. 1656. Óleo sobre tela. 318 x 276 cm.

APÊNDICE A – IMAGENS (RE)ELABORADAS PELA AUTORA

Imagem de capa da tese. Esta imagem provém de uma reelaboração utilizando uma das 7 colagens (Chillida, 1969) de Eduardo Chillida, para a obra *A arte e o espaço* (1969) (Heidegger, 2009a, KR), junto ao filósofo Martin Heidegger. A imagem original foi intencionalmente (re)criada para compor esta tese que busca apresentar o espaço enquanto doação de lugares.

Imagem de dedicatória. Esta imagem provém de uma reelaboração utilizando uma das 7 colagens (Chillida, 1969) de Eduardo Chillida, para a obra *A arte e o espaço* (1969) (Heidegger, 2009a, KR), junto ao filósofo Martin Heidegger. Na imagem original havia um espaço central descoberto, nesta o espaço central está preenchido a fim de destacar o que diz o dedicar.

Composição de imagens utilizando uma cena do filme *Coringa* (2019), no capítulo: *Espaços e espacialidades*. A cena traz à tona a questão do corpo no espaço e a corporeidade, enquanto abertura no fazer-se movimento, pela simples presença que espacializa em diálogo com a textualidade da imagem e tonalidade afetiva que se deixa despertar na cena.

Composição de imagens utilizando a obra *O par de sapatos* (1886), de Vincent van Gogh, no subcapítulo: *Um par de sapatos*. Esta composição busca apresentar o foco fenomênico tensionamento com a pintura, junto a obra de arte.

Imagem do subcapítulo: *Heidegger e Eduardo Chillida*. Esta imagem apresenta uma composição por sobreposição, utilizando duas imagens: (a) um dos rascunhos (Chillida, 1969) de Eduardo Chillida, para a obra *A arte e o espaço* (1969) (Heidegger, 2009a, KR); e (b) uma foto do *Elogio do horizonte*, também de Chillida (1989).

Foto da terra, no subcapítulo: *Ser-terra-fértil*. Fotografia tirada por Giovani Batista em 11 de fevereiro de 2024 e editada pela autora na mesma data. A imagem busca um deixar-dizer da terra enquanto uma imagem possível sobre o processo polissêmico e polifônico (fértil) de formação humana.

Composição de imagens utilizando cenas do filme *Alice in wonderland* (2010), no subcapítulo: *Deixar-ser*. As cenas foram sobrepostas a uma grade que remete a um holograma. Esta composição busca dizer do estar lançado no fluxo das maquinações tecnológicas cada vez mais sofisticadas, radicalmente. Em comparação com a Alice de Lewis Carroll, a cena de Tim Burton (*Alice in wonderland*, 2010) retrata segundos antes de Alice ter caído no buraco e a queda. No caso do ser-aí, ele já está, de início e na maioria das vezes, lançado em novas e mais novas relações com a técnica.

ANEXO A – IMAGENS UTILIZADAS PELA AUTORA

Homem no espaço, no capítulo: *Afastamentos e des-afastamentos*. Esta imagem (Astronauta, [s.d.]), apresenta uma relação possível do ser-aí humano com o espaço, busca evidenciar a pequenez humana e a potência do distanciamento, perdido no espaço.

Um homem defronte a um animal gigantesco em uma clareira de floresta durante a noite, no subcapítulo: *Da cabana de Todtnauberg*. Esta imagem (Jurek, [s.d.]) representa a forma como eu me sinto em relação a monstruosidade e estatura do filósofo Martin Heidegger. Por vezes sou o animal, por vezes sou aquele humano.

Móveis e coisas em miniaturas, no subcapítulo: *As coisas*. Foto de Sunhi Mang da instalação da artista Chiharu Shiota, intitulada *Connecting Small Memories* (Shiota, 2019). A foto busca dizer das relações do ser-aí com as coisas.

Pintura de Diego Velázquez, intitulada: *Las meninas* (ou *A família*) (Velázquez, 1656), no subcapítulo: *Vazio e esvaziamento*.

Pintura sobre a fotografia de José Manuel Ballester, intitulada: *Palacio real* (Ballester, 2009), no subcapítulo: *Vazio e esvaziamento*. Junto a pintura de Velázquez (1656), a intervenção artística de José Manuel Ballester é trazida à tese para deixar-dizer o vazio e o esvaziamento, isto é, para realizar uma leitura fenomenológico-hermenêutica sobre os termos.

Pintura de Vincent van Gogh, intitulada: *Os doze girassóis numa jarra*, no capítulo: *Ser-jarra*. A pintura, *Doze girassóis numa jarra* (Gogh, 1888), busca fazer alusão a uma imagem possível da jarra em prol de um filosofar a espacialidade.