

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

SÔNIA MARIA PLATON TEIXEIRA

**A NOÇÃO DE HABITAR NA ONTOLOGIA DE HEIDEGGER:
MUNDANIDADE E QUADRATURA**

**Salvador
2006**

SÔNIA MARIA PLATON TEIXEIRA

**A NOÇÃO DE HABITAR NA ONTOLOGIA DE HEIDEGGER:
MUNDANIDADE E QUADRATURA**

Dissertação apresentada ao
Mestrado de Filosofia,
Universidade Federal da Bahia,
como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre.

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

Salvador
2006

TERMO DE APROVAÇÃO

SÔNIA MARIA PLATON TEIXEIRA

**A NOÇÃO DE HABITAR NA ONTOLOGIA DE HEIDEGGER:
MUNDANIDADE E QUADRATURA**

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora - UFBA)

Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)

Paulo Afonso de Araújo (UFJF)

Salvador, de

2006

Para Eduardo e Paula

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Acylene pela orientação vigilante e amiga como de fato deve ser uma orientação. Ao Grupo de Estudos pelas discussões e contribuições; a Luciana pela jovem amizade e indispensável ajuda com o computador; aos professores da banca de qualificação pelas contribuições; ao professor Edvaldo Couto pelos gestos de apoio; a Denise e Lílian pelo encontro e “philia” filosófica e a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

O homem, que na vida não tenha sentido em si, ao menos uma vez, a beleza pura e plena e as forças de seu ser brincarem umas com as outras como as cores do arco-iris, que nunca passou pela experiência de que é somente nas horas de entusiasmo que tudo concorda interiormente, esse homem jamais acolherá a dúvida filosófica. Pois o seu espírito não é feito para nenhuma desconstrução e, muito menos, para a construção. Acreditai em mim. Aquele que duvida só encontrará contradição e falta em tudo o que pensa porque conhece a harmonia da beleza absoluta, que nunca se deixa pensar. E só desdenha o pão seco que a razão humana lhe oferece para opinar, porque desfruta, secretamente, da mesa dos deuses.

Hölderlin, *Hiperion*

RESUMO

A noção de habitar constitui na analítica existencial de *Ser e Tempo*, a estrutura fundamental da presença como ser-no-mundo, como desvelamento da relação ser-homem-mundo. No pensamento tardio de Heidegger, habitar é compreendido como a relação essencial que caracteriza a co-pertença entre ser, homem, mundo no âmbito de uma conjunção ontológica que manifesta a unidade das quatro instâncias que desvelam o ser e a totalidade do mundo. O objetivo desta investigação consiste em compreender e identificar as articulações que implicam a noção de habitar abordadas em *Ser e Tempo* e os seus desdobramentos nas conferências *A coisa e Construir, habitar, pensar* com o propósito de identificar as suas semelhanças e diferenças. Com esta finalidade explicitamos, inicialmente, as estruturas fundamentais da presença para expor o seu carácter eksistente e evidenciar a mundanidade do mundo. Em seguida explicitamos a quadratura enquanto conjunção de terra, céu, mortais e imortais para esclarecer que a constituição do homem e do mundo origina-se da morada do homem junto ao mundo. Tanto no primeiro momento quanto no segundo procuramos esclarecer como a noção de habitar é central para a constituição ontológica do mundo, ou seja, para a doação do sentido do ser.

Palavras chaves: presença, mundo, morada, ontologia, Heidegger, ser-no-mundo.

RÉSUMÉ

La notion de habiter constitue dans l'analytique existentielle de *L'Être et le Temps*, la structure fondamentale de la présence comme être-au-monde, comme dévoilement de la relation être-homme-monde. Dans la pensée tardive de Heidegger, habiter est compris comme la relation essentielle qui caractérise la co-appartenance entre l'être, l'homme et le monde dans le cadre d'une conjonction ontologique qui manifeste l'unité des quatre instances qui dévoilent l'être et la totalité du monde. L'objectif de cette investigation consiste à comprendre et à identifier les articulations qui impliquent la notion de habiter abordées dans *L'Être et le Temps* et leurs développements dans les conférences *La chose* et *Bâtir, habiter, penser* dans le but d'identifier leurs ressemblances et différences. C'est en fonction de cela que nous explicitons, tout d'abord, les structures fondamentales de la présence pour exposer leur caractère existant et mettre en évidence la mondanité du monde. Ensuite, nous explicitons la quadrature en tant que conjonction de terre, ciel, mortels et immortels pour éclaircir que la constitution de l'homme et du monde trouve son origine dans la demeure de l'homme auprès du monde. Que ce soit dans le premier moment comme dans le second nous cherchons à éclaircir comment la notion de habiter est centrale pour la constitution ontologique du monde, c'est-à-dire, pour le don du sens de l'être.

Mots-clés : présence, monde, demeure, ontologie, Heidegger, être-au-monde.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I- O Habitar enquanto estruturante do ser-no-mundo	19
I.1 O caráter eksistente do ser-no-mundo	22
I. 2 Mundo como significância: mundanidade	28
I. 3 O lugar como formador de espaço em <i>Ser e Tempo</i>	35
Capítulo II - O habitar e o próprio	41
II. 1 Facticidade e de-cadência	41
II. 2 O modo próprio e impróprio do habitar	49
Capítulo III - O habitar na perspectiva da quadratura	60
III. 1 “A coisa”	61
III. 2 Mundo enquanto quadratura	72
Conclusão	84
Referências Bibliográficas	85

INTRODUÇÃO

Explicitar a noção de habitar na perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Heidegger a partir da sua obra *Ser e Tempo*¹ e de dois textos posteriores, a saber, *A Coisa* e *Construir, Habitar, Pensar* equivale a encetar um percurso reflexivo que perpassa especulações filosóficas empreendidas pelo autor em momentos distintos do seu pensamento. Com efeito, a obra de Heidegger apresenta certos enfoques e abordagens, cujas peculiaridades, a princípio, podem conduzir a uma demarcação do seu pensamento, o que, aliás, é feito por alguns comentadores² ao reconhecerem que existe o primeiro Heidegger, até *Ser e Tempo*, um segundo Heidegger, o da virada, e até um mais tardio ou o terceiro Heidegger.

O pensamento do chamado primeiro Heidegger culmina na temática da analítica existencial, lugar da análise e interpretação das estruturas ontológicas constitutivas do modo de ser da presença (*Dasein*)³. A analítica existencial é realizada como condição prévia e imprescindível para problematizar a questão primordial do sentido do ser, principal objeto de investigação em *Ser e Tempo*. O assim chamado segundo Heidegger consiste em abordar algumas questões já tematizadas nesta obra, porém fundamentadas no dizer da linguagem poética como caminho para pensar o ser. Neste segundo momento, a poesia de Hölderlin e de Rilke ocupa lugar marcante no seu pensamento. De igual modo, vale salientar que as reflexões filosóficas de Heidegger, em sentido geral, movimentam-se, assim como as de Nietzsche, a partir de uma crítica aos princípios e pressupostos que sustentam o aparato conceitual da metafísica ocidental, qual seja, a filosofia da subjetividade e o binômio sujeito-objeto.

¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001. (Parte I e II).

² Julian Young, por exemplo.

³ O termo “*Dasein*” é adotado na analítica existencial em *Ser e Tempo* de forma a afastar qualquer conotação de sujeito ou subjetividade. A intenção de Heidegger é a de liberar a natureza humana do conceito de subjetividade para caracterizar com um só termo, tanto o envolvimento do ser da natureza humana, como a relação essencial do homem com a amplitude do ser como tal. Cf. Dreyfus, Hubert, *Ser-en-mundo: Comentários a la division I de Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, Quatro Vientos Editorial, Santiago do Chile, 1996, p. 14. Adotaremos o termo “presença” para traduzir o termo “*Dasein*” conforme a tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante e os termos “homem” ou “mortais” seguindo a designação dada por Heidegger nas conferências *Construir, Habitar, Pensar e A Coisa*.

Ademais, o pensamento de Heidegger direciona-se para o que ele denomina no parágrafo sexto de *Ser e Tempo*, de uma “destruição” da metafísica. No entanto, esta “destruição” para ser bem entendida, deve ser vista como o caminho metodológico próprio do questionar heideggeriano ao empreender um diálogo com a história do pensamento visando, com isso, repensar questões que se tornaram, segundo ele, cristalizadas ou foram dogmatizadas, sem que os seus princípios e pressupostos tenham sido colocados em questão na sua radicalidade. Nesse sentido, Heidegger perfaz o movimento de retorno, o chamado “passo atrás”, na perspectiva de refletir sobre a concepção de origem no pensamento ocidental. Devemos ressaltar, no entanto, que o “passo atrás” não consiste pura e simplesmente numa volta ao início histórico do que foi pensado pelos primeiros pensadores, mas, deve ser entendido no sentido de um esforço que se atém em recuperar a força, isto é, o vigor do pensamento originário cuja experiência conduz a uma espécie de confronto com o pensado e o não pensado. “O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica”.⁴ É ainda neste âmbito de considerações que Carneiro Leão caracteriza a filosofia de Heidegger como “o esforço de pensamento que nada tem de horizontal e progressivo, cujo movimento se processa antes, no sentido vertical e regressivo. Na direção do fundamento e proveniência.” O seu intuito é o de repensar o pensado, a partir de uma concepção que admite a distinção entre ser e ente, isto é, “a diferença irreduzível e a referência necessária entre o ente e seu ser,”⁵ designada diferença ontológica, contribuição essencial da filosofia heideggeriana para o pensamento ocidental. Com isto, pretende Heidegger superar o pensamento da chamada metafísica tradicional que concebe o ser do ente de forma substancializada. Pensar a diferença implica em reconhecer que mesmo existindo uma interdependência entre ser e ente, o ser não se restringe ao ente. Pensar a diferença, portanto, implica em pensar o sentido do ser.

Retomando a questão sobre as especificidades que demarcam os momentos do pensamento heideggeriano, reportamo-nos ao seu intérprete Jean François Mattei que ao referir-se em seu texto⁶ ao que tange a origem e a direção do caminho do pensamento do filósofo, cita a *Carta à Richardson* (1962), na qual Heidegger esclarece que, a despeito do seu pensamento sofrer uma

⁴ HEIDEGGER, M. A constituição onto-teo-lógica. Trad. Ernildo Stein. In: *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 193. (Col. Os Pensadores).

⁵ LEÃO, E. C. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 10-13.

⁶ MATTEI, Jean François. *Heidegger e Hölderlin: Le Quadripartite*. Paris: PUP, 2001.

viravolta, a chamada *Khere*, ele continua seguindo o percurso em direção à questão basilar que o interpelou e que se manteve constante em toda a sua filosofia, ou seja, a indagação sobre o sentido e a verdade do ser. Tal continuidade pode ser constatada quando declara o filósofo na referida correspondência: “é apenas a partir do que é pensado no I que é possível ter acesso ao que é pensado em II, mas, o I torna-se possível apenas se ele estiver contido no II”.⁷ O que o próprio Heidegger nomeia com o termo “viravolta” ou “virada” no seu pensamento, vem sendo objeto de diversas reflexões por parte de comentadores. Aqui, no entanto, só podemos esboçá-la em grandes traços, dos quais apontaremos alguns aspectos que caracterizam a mudança na forma de abordar a questão jamais abandonada, ou seja, a temática do sentido do ser. Segundo Ernildo Stein,⁸ desde 1929, é que aparecem os sinais da mudança no pensamento de Heidegger, quando este parece deixar para trás a análise das estruturas existenciais da presença, cujos termos básicos empregados em *Ser e Tempo* tomam um sentido mais amplo, dando lugar, por assim dizer, a novos modos de falar. A partir daí, a preocupação do filósofo está cada vez mais direcionada para os gregos e para o pensamento de Nietzsche. Por outro lado, a sua especulação filosófica encontra-se como que interpelada por um pensar cujos fios desenrolam-se em reflexões sobre a relação que liga ser e homem. Observa-se ainda neste período, que a existência humana não é mais referida pelo termo *Dasein* (presença), tal como na analítica existencial, mas utiliza os termos “homem” ou “mortal”. Nesta fase, como já mencionamos, o pensamento de Heidegger se encontra influenciado, de modo mais intenso, pelo pensamento e pela poesia de Hölderlin e Rilke. Aí, a perspectiva é a da linguagem, através da qual o homem é tido como o ente privilegiado que tem a possibilidade de escutar o dizer originário da linguagem, somente acessível pela palavra poética, tornando-se, por isso, aquele que interpreta, o *mensageiro do ser*, ou seja, o hermeneuta. Ainda, conforme Stein, a viravolta no pensamento de Heidegger fica mais precisamente evidenciada em 1930, nas suas considerações *Sobre a Essência da Verdade*. Ademais, a viravolta tem ainda uma face que expõe, de modo paralelo, o esforço empreendido por Heidegger para a determinação do sentido do ser, ao procurar desenvolver uma ontologia da coisa, tema que abordamos e nos esforçamos por deslindar nesta dissertação. É, justamente neste período, que se situam os textos *A coisa* - conferência proferida na Academia de Belas Artes da Baviera, aos 6 de junho de 1950, publicada em 1951 - e a conferência *Construir, Habitar, Pensar*

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 34.

⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí:Unijuí, 2001, p. 301.

- realizada aos 5 de agosto de 1951. Esta última foi realizada num contexto social em que a Europa buscava se reerguer do brutal desmantelamento da ordem mundial até então vigente. A palavra de ordem era construir, reconstruir social e espiritualmente a sociedade esfacelada pelos recentes conflitos mundiais. Refletindo sobre o habitar, na perspectiva da fenomenologia-hermenêutica, o nosso autor o faz, a partir de uma reflexão que busca apreender o habitar em seu sentido originário, desdobrando essa noção já anunciada em *Ser e Tempo*.

Sendo assim, a presente investigação tem por objeto tratar a noção de *habitar* que, no âmbito da ontologia de Heidegger, se constitui como o próprio do homem. A escolha e a circunscrição do tema permitiu-nos definir o objetivo geral desta investigação que consiste, por um lado, em identificar o nexos e as estruturas de articulação da noção de habitar, com a estrutura ser-no-mundo explicitada na analítica existencial em *Ser e Tempo*, daí porque privilegiamos os existenciais da disposição e compreensão. Por outro lado, pretendemos mostrar os desdobramentos desta noção nas conferências *Construir, Habitar, Pensar e A coisa*. A perspectiva que nos direciona para a abordagem desta temática procura, pois, focalizar, na medida do possível, momentos distintos do pensamento de Heidegger.

Trata-se inicialmente, de apreender e explicitar como é elaborada em *Ser e Tempo* a relação presença-mundo para mostrar como, do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, a mundanidade do mundo constitui o ser da presença e, como este ente, pela sua inerente transcendência, caracteriza uma interdependência com o mundo. Importa notar que a co-pertinência entre presença e mundo, pensada por Heidegger, não parte da pressuposição de uma dualidade estabelecida pelo esquema sujeito-objeto, usualmente representado pela metafísica tradicional, mas antes, indica a mundanidade do mundo como fenômeno que determina a constituição fundamental da presença. Assim, para obtermos maior clareza na apreensão desse fenômeno, tornou-se, para nós, premente a análise do ser desse ente denominado presença em vista do primado ôntico-ontológico que lhe é peculiar; de igual modo, coube analisarmos o caráter *eksistente* da presença a partir de suas estruturas e articulações dentro do horizonte de uma temporalidade que lhe é inerente, com a finalidade de visualizarmos a sua unidade ontológica, assim como a sua relação constitutiva com o mundo no seu aspecto ôntico-ontológico. Em função disso, de modo a evidenciar o significado do habitar nesse momento do pensamento de

Heidegger, esta investigação visou, ainda, uma delimitação do que em *Ser e Tempo* é entendido como mundo, especificamente, no que tange ao mundo circundante da presença, no qual encontram-se inseridas as noções de espaço, lugar e região, que aqui serão tratadas como noções auxiliares para a elucidação do fenômeno da mundanidade do mundo. A explicitação dos conceitos mencionados acima, cujo desenvolvimento integra o capítulo I da dissertação, representam a base conceitual necessária para a elucidação do que significa habitar, tanto em *Ser e Tempo*, como nos escritos posteriores do assim chamado segundo e terceiro Heidegger.

Em seqüência, o capítulo II versa sobre as articulações da noção de habitar com os elementos que configuram as determinações existenciais da presença, enquanto facticidade e de-cadência desenvolvidas em *Ser e Tempo*, e que se mostram imprescindíveis para obtermos o esclarecimento da noção heideggeriana de próprio e impróprio, e a sua conexão com a noção de habitar, vislumbrando a indicação de Heidegger nas obras posteriores de que habitar é o mais próprio do homem. Para tanto, as nossas reflexões se voltam, em paralelo, para a conferência *Construir, habitar, pensar*, onde Heidegger retorna à noção de habitar já anunciada em *Ser e Tempo*, porém com outro enfoque. Nesta conferência as noções de habitar e construir são tratadas através do que é entendido por origem no pensamento de Heidegger, cuja acepção é a do que mantém o vigor das “experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser, que desde então se tornaram decisivas”.⁹ Ainda com base em uma análise etimológica, própria da metodologia elaborada pelo filósofo as palavras construir e habitar (*bauen* e *wohnen*, no antigo alemão) têm originariamente, o sentido tanto de cultivar, proteger, como o de edificar na acepção de permanecer e morar.

Na conferência *A Coisa*, as reflexões empreendidas pelo autor remetem para se pensar a relação fundamental homem-mundo a partir da apreensão do que foi designado como *coisalidade* da coisa. Pensar a coisa no seu sentido ontológico implica em apreender as múltiplas referências que se estabelecem em vista do caráter de imanência e transcendência próprios do modo humano de existir no mundo. Nesta perspectiva, a coisa faz perdurar “céu e terra, divinos e mortais” cuja dinâmica intrínseca manifesta-se em uma “unidade originária” que instaura mundo. Por isso, segundo o filósofo, as coisas do mundo não se reduzem a objetos de representação que se

⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 51. (Parte I).

processam na consciência de um eu, mas a coisa é pensada como força de reunião e recolhimento. Pretendemos mostrar também que, em Heidegger, a coisa constitui-se como algo que instala lugar, o qual deve ser entendido não como uma dada posição em um espaço uniforme dentro do mundo, mas sim a partir de uma rede relacional dada por uma conjuntura antecipada. Além disso, a análise do conceito de coisa situa-se no domínio da metafísica tradicional que pensa o real a partir do ente, por isso, encontra-se no âmbito das temáticas meditadas por Heidegger, tendo por fio condutor a questão diretriz do seu pensamento, qual seja, a questão do sentido e da verdade do ser. Dessa forma, é mister recolocar a noção de coisa a partir de um pensamento que busca pensar a diferença entre ser e ente, ou seja, a diferença ontológica. Trata-se, portanto, de caracterizar o que na fenomenologia-hermenêutica é apreendido como coisa, e, a partir disso, buscar aquilo que no fenômeno, se mostra velado, isto é, o ser da coisa, o que decerto vai nos propiciar e nos dar a chave para o esclarecimento do que significa habitar, no sentido de um “demorar-se dos mortais em meio às coisas” no modo de um resguardar. Isto implica no esclarecimento do que em Heidegger significa “deixar ser as coisas”. Esta concepção vai desaguar, por assim dizer, na explicitação do conceito de mundo como quadratura um dos conceitos centrais do pensamento tardio do filósofo quanto à constituição ontológica de mundo delineada no capítulo III.

Em Heidegger, o habitar e o construir não ocorrem, simplesmente, em uma relação de meios para fins concernentes às realizações puramente ôntico-existenciárias, mas, na perspectiva fenomenológica, configuram a estrutura ser-no-mundo como o modo de ser fundamental da presença, tanto em *Ser e Tempo* como nos escritos ulteriores, na medida em que o ser do homem é pensado como o ente que mantém uma co-pertinência com o ser, no sentido de ser o lugar onde se dá a instauração do ser, configurando, desta maneira, o habitar em seu sentido existencial. O fio condutor, que seguimos para o desenvolvimento da presente investigação, encontra-se nas seguintes indagações: Em que medida o habitar, na sua dimensão ontológica, constitui-se como o mais próprio do homem? Quais os aspectos e articulações que envolvem a concepção de habitar no âmbito ôntico-existencial presente em *Ser e Tempo* e o seu desdobramento como um resguardar, nas obras posteriores? É, portanto, na perspectiva de um paralelismo, na análise e explicitação das obras citadas desse filósofo, que esta investigação se desenvolve, de modo a

expor e explicitar os aspectos em que se correlacionam e os que se diferenciam, visando com isto, apreender o habitar no sentido originário.

Como não poderia deixar de ser, o caminho metodológico por nós adotado com vistas à compreensão e à elucidação das questões levantadas nesta pesquisa, tem como referência o método fenomenológico-hermenêutico formulado por Heidegger, já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*. Este método, tal como foi elaborado pelo filósofo, constitui-se como via condutora para a analítica existencial, e mais tarde permeia e sustenta as análises e interpretações das obras após *Ser e Tempo*, razão porque convém apresentá-lo, aqui, em seus contornos.

Oriunda do movimento fenomenológico inicialmente desenvolvido por Husserl, cuja pedra de toque encontra-se na expressão “voltar às coisas mesmas” para exprimir uma concepção que se distingue da adotada pelo método filosófico clássico, justamente, por se afastar de conceitos previamente formulados e de verdades cristalizadas, a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, esboçada no parágrafo 7 de *Ser e Tempo* e melhor delineada nos parágrafos 45 e 63, caracteriza-se por uma perspectiva que contraria os parâmetros seguidos pelo método científico, cujos procedimentos estão baseados em proposições do tipo argumentativo e demonstrativo, com a finalidade de evidenciar uma verdade que é entendida no seu conteúdo de certeza.

A metodologia heideggeriana, no entanto, caracteriza-se por pretender apreender não somente o conteúdo quididativo dos entes para o conhecimento do real, mas desenvolve-se a partir de uma descrição fenomenológica para compreender o modo, isto é, o *como* se dá o fenômeno, o qual é entendido não no sentido usual que diz o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*, mas “o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes”.¹⁰ Tal metodologia está estreitamente vinculada a uma interpretação do conceito de verdade que, no pensamento do autor, remonta, não apenas ao seu conteúdo etimológico (*a-letheia*), mas remete também para o que foi designado pelos gregos antigos como o movimento de desvelamento do que está velado. Neste sentido, a determinação da verdade, assim como se manifesta no fenômeno é buscada, segundo Heidegger, não apenas naquilo que se mostra por si mesmo, mas, principalmente, na apreensão do seu aspecto

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 66.

impensado, oculto, como nos diz em *Ser e Tempo*: “A verdade é o desvelamento daquilo que a partir de si mesmo se mostra velada”.¹¹ Convém destacar aqui, este aspecto singular que, segundo Stein, caracteriza, de modo particular, a metodologia elaborada pelo filósofo, no que diz respeito à sua descoberta de que existe nos fenômenos um primado da tendência para o encobrimento, “o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos”.¹²

Nesta perspectiva, o conceito de verdade e a compreensão da estrutura compreensiva da presença constituem-se como ponto nodal para a compreensão do método fenomenológico-hermenêutico, bem como para o entendimento do caráter ambivalente que muitas vezes caracteriza a interrogação filosófica do autor. Temos, ainda, a considerar, o fato de que a análise do fenômeno se processa a partir da concreção da vida cotidiana do homem enquanto ser-no-mundo, o que implica dizer que os elementos ôntico-ontológicos a serem analisados estão inseridos na práxis humana, o que revela a facticidade que o determina. Isto, por sua vez, impossibilita quaisquer concepções de ordem transcendental, no sentido de um além de, presente na metafísica tradicional. Mais tarde, em outro momento do pensamento de Heidegger, este método continuará perpassando as suas reflexões, não mais voltadas para explicitar as estruturas existenciais da presença e o seu projetar-se para os entes intramundanos, mas serão direcionadas para o ser enquanto ser na sua relação com o homem, este ente que mantém uma co-pertinência com o ser, por constituir-se como lugar onde se dá a instauração do ser, designado de clareira por Heidegger. Convém destacar que o aspecto hermenêutico desse percurso metodológico se esclarece por um processo que remete à dimensão pré-compreensiva da presença, que em *Ser e Tempo* diz respeito aos existenciais da compreensão e do discurso como constitutivos da abertura da presença, cujas possibilidades intrínsecas perfazem a escuta e o silêncio; mais tarde esta escuta é referida como o que possibilita atentar para o dizer da linguagem no seu sentido originário. Disto decorre que a análise do fenômeno, no sentido heideggeriano, consiste em um processo de aproximações contínuas e sucessivas, de modo a atingir o sentido do ser dos entes nas suas articulações e significações o que não se finaliza em definições, nem se esgota em conceitos, porque se desenvolvem nos moldes de uma abertura, justamente pela descoberta do caráter *eksistente* que caracteriza a existência humana. Assim, o caminho que aqui iniciamos tem por finalidade

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 87.

¹² Cf. STEIN, Ernildo. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Conferência e escritos filosóficos*, p. 89. (Col. Os Pensadores).

apreender de que maneira a noção de habitar se situa no pensamento do autor, de modo a explicitar o seu sentido essencial.

CAPÍTULO I – O habitar enquanto estruturante do ser-no-mundo

O nosso intuito, neste capítulo, é o de acompanhar e explicitar a noção de habitar no âmbito da analítica existencial em *Ser e Tempo*. Tendo isto em mira, estruturamos esta temática em três tópicos: o caráter *eksistente* do ser-no-mundo; a significância do mundo (mundanidade) e o lugar como formador de espaço. Este percurso pretende analisar preliminarmente os aspectos e articulações que possibilitarão visualizar o ser-no-mundo em sua unidade ontológica, constituída como *ser-em* e *ser-com*, de forma a obtermos acesso à noção de habitar. Desta maneira, inicialmente, a nossa tarefa será investigar os parágrafos 12 e 13 de *Ser e Tempo* em cujo contexto está situada, mais especificamente, a noção de habitar.

De certo modo, compreender o que vem a ser habitar implica em esclarecer a estrutura ser-no-mundo na medida em que esta evidencia a articulação inerente e constitutiva da relação presença-mundo. Esta concepção contrapõe-se ao pensamento da dualidade estabelecido desde a filosofia clássica e que, mais tarde, na metafísica moderna, a partir da filosofia cartesiana da subjetividade, constitui-se como o princípio metafísico que fundamenta a questão do conhecimento, na medida em que coloca o sujeito cognoscente no centro, como base firme de toda verdade. Ao pretender demonstrar por meio da analítica existencial que, primordialmente, o modo de ser do homem não pode ser pensado a partir de uma essência substancializada de um eu interior, Heidegger admite que “nós nos movemos sempre numa compreensão do ser”.¹³ Nesse sentido, podemos dizer que a presença é o ente que tem uma primazia ôntico-ontológica, conferida pelo seu inerente poder de compreender e interrogar o seu ser e o ser dos demais entes com os quais já sempre se relaciona; e ainda que o modo de ser da presença é o da *eksistência*. Ser, no modo da *eksistência* significa que, de modo precípua, o ser deste ente não se encontra na esfera interior de uma consciência, mas como um ser para-fora, em direção ao mundo. Ora, isso indica que em seu aspecto ontológico, a presença tem uma relação intrínseca com o mundo, a qual permite defini-la como ser-no-mundo. De que maneira podemos visualizar melhor, esta relação de imbricação entre presença e mundo? Em que sentido podemos dizer que o mundo é constitutivo da presença?

¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 31. (Parte I).

Como compreender o que significa habitar sem antes nos reportarmos à estrutura ontológica da presença?

As respostas a estas questões passam, inicialmente, pela determinação do *ser-em* como existencial da presença. Partindo da definição da presença como um ente que compreende o seu próprio ser e o ser dos demais entes com os quais se relaciona, podemos afirmar que a preposição *em* contida na expressão *ser-em* não deve ser entendida como uma mera inclusão física de algo dentro de algo como habitualmente é entendida, nem como uma mera “justaposição” da presença e do mundo, mas *em* detém um sentido existencial, originário, que o remete para a noção de habitar, morar, conforme atesta a seguinte citação de *Ser e Tempo*:

“em” deriva de *innam*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultiva alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto ... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo me é familiar. O ser, entendido como infinito [sic] de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com *O ser-em é pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.*¹⁴

Tal consideração sobre a noção de habitar permite-nos assim, conceber um modo primordial para pensar o que significa a expressão “eu sou” (*Ich bin*) assim como as *expressões ser-em* e *ser-no-mundo*; nesse sentido, quando a presença diz: eu sou, ela diz sou *em*, isto é, sou no mundo, habito.¹⁵ Isto mostra que no aspecto ontológico, o seu modo de ser não se dá imediatamente por força de uma relação dissociada dos entes, uma vez que a presença já está sempre no mundo, envolvida com as coisas, relacionando-se com outras presenças. Assim, é neste sentido que, como disse Dreyfus, “ser (estar)-em, (com hífen), se distingue essencialmente de ser em porque a

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 92.

¹⁵ A antiga palavra alemã *bauen* (construir) a que pertence “bin”, “sou”, responde “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. (Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 127).

presença toma uma posição com respeito a si mesma, *ocupando-se das coisas*. Ser-em no sentido de estar envolvido, é definitivamente algo da presença”¹⁶. Nessa passagem, Heidegger anuncia o habitar em sua dimensão existencial como constitutiva da estrutura ontológica da presença, indicando a sua correspondência com o ser; porém, só mais tarde tal correspondência será desenvolvida.

Com base nestas análises podemos, portanto, afirmar que o modo como a presença está no mundo mostra que o seu modo de ser não se realiza à maneira dos entes intramundanos, ou seja, os entes que não habitam o mundo, as coisas que estão simplesmente presentes diante de nós, sem envolver-se conosco ou entre si, porque não compreendem e não significam mundo, o que poderia pressupor, neste caso, um modo de ser simplesmente dado, que não corresponde ao modo de ser da presença. Tal fato se evidencia em virtude do *ser-em* se constituir como o momento estrutural que implica a disposição compreensiva inerente à presença, no sentido de ser tocada e envolvida.

Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo de ser-em, se, com sua presença já se lhe houver sido descoberto um mundo [...] Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos destituídos de mundo, nunca se podem “tocar”, nunca um deles pode ser e estar junto ao outro.¹⁷

Se, primariamente, o modo de ser da presença caracteriza-se pelo empenhar-se no mundo, tocando e sendo tocada pelo mundo, podemos dizer, por conseguinte, que o *ser-em* enquanto habitar é um ocupar-se com. Visto por este prisma, torna-se, então, um problema pensar na concepção de um eu (sujeito) isolado de um lado e as coisas (objeto) do mundo de outro lado, sobretudo no que diz respeito à questão do conhecimento que, habitualmente, é entendido como resultado da relação dicotômica entre sujeito-objeto, sem se considerar o fato de que, de maneira originária, conhecimento se funda no modo de *ser-em* da presença, devido à relação de imbricação e entrelaçamento existente entre a presença e o mundo, o qual estrutura

¹⁶ DREYFUS, Hubert. *Ser-en-el-mundo*: Comentarios a la división de Ser y Tiempo de Martín Heidegger. Santiago do Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1996, p. 48. (Tradução nossa).

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 93. (Parte I).

ontologicamente a presença como ser-no-mundo. Isto nos permite afirmar ainda, que esta relação de imbricação incontornável da estrutura ser-no-mundo antecede, pois, qualquer forma derivada das concepções tradicionais do tipo homem e mundo, sujeito e objeto, entre outras, evidenciando ainda que habitar diz do mesmo modo ser-no-mundo.

Sendo assim, o que nos interessa neste primeiro momento, em *Ser e Tempo*, é definir as estruturas ontológicas que constituem a presença e, de igual modo, delimitar o significado propriamente fenomenológico de mundo para investigar em quais condições mundo se constitui como um existencial, com o intuito de extrair daí, de que maneira o habitar pode exercer uma função estruturante do fenômeno ser-no-mundo. Este caminho parece-nos, faz-se necessário para expor e explicitar os aspectos e articulações da noção de habitar.

I. 1 O caráter eksistente do ser-no-mundo

O homem foi pensado pela metafísica ocidental, desde Aristóteles, a partir dos atributos de ser vivo e animal racional - *Zōon logon èchon*. Tal concepção está fundada em uma visão “naturalista”, porquanto pensada a partir da categoria de animalidade. A razão é a categoria que distingue o homem dos demais entes, por isto a essência do homem reside na razão – *ratio*. Todavia, tradicionalmente, razão, é entendida no sentido de uma faculdade intelectual que se efetiva por meio de enunciados, quer dizer, faculdade pela qual só é possível um conhecimento abstrato por meio de conceitos. No pensamento de Descartes a concepção de sujeito cognoscente vem corroborar esta interpretação, na medida em que entende o homem como substância pensante. O homem, para Descartes, é, em essência, pensamento, ou seja, razão. Tal concepção permanece até hoje na história da filosofia no rol das Ciências da Natureza e das Ciências Humanas, como bem expressa Michel Haar: “O homem esteve durante muito tempo certo de sua essência: ele era um ser vivo, dotado de logos, o animal racional”.¹⁸

¹⁸ HAAR, Michel. *A Essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 15.

Na perspectiva da analítica existencial de *Ser e Tempo*, no entanto, a definição do homem enquanto ente racional não é, por certo “falsa”, porém, encobre a estrutura ontológica originária da presença. Isto não significa a negação da razão humana, mas sim a descoberta das estruturas ontológicas desse ente que, antes de tudo compreende ser. A interpretação do logos como enunciado ou proposição, obscurece o fenômeno primordial da abertura da presença, por enfatizar os atributos de animalidade e de racionalidade; este último privilegiando um conteúdo predicativo, no sentido estrito em que é tomada a palavra *ratio*, ou seja, como faculdade intelectual voltada para o aspecto cognitivo, como sua característica primordial. A categoria da razão, do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico é insuficiente para definir o homem porque não dá conta da dimensão originária, isto é, existencial do homem enquanto presença.

Contrapondo-se à filosofia da subjetividade formulada a partir do pensamento cartesiano, Heidegger define o ser da presença como poder-ser, ou seja, como possibilidades de ser. Nesta perspectiva, o seu ser não consiste em algo estático, mas sim *ekstático*. Consistindo sua essência na existência e essa em possibilidades de ser, temos que a constituição originária da presença é *eksistente*. A expressão *eksistência*, aqui, não tem o significado tradicional da forma latina *existentia* na acepção de realidade, a qual foi contraposta ao termo *essentia* para expressar o que foi determinado como quiddidade, substância. Ambos os termos são considerados básicos na filosofia medieval para a determinação do ser dos entes. A palavra *eksistência*, não obstante, provém do verbo latino *existere*, cuja acepção literal é “dar um passo à frente, para fora”. Heidegger recupera o seu sentido primordial expresso no prefixo grego *ek*, equivalente ao *ex* latino para acentuar o caráter dinâmico do ser da presença, bem como para evidenciar a abertura deste ente privilegiado cuja natureza é a de insistir, estendendo-se para fora de si. Assim, *eksistência* significa transcendência na acepção de um ultrapassamento em direção ao mundo e às possibilidades de ser da presença em um movimento espaço-temporal que lhe é próprio, o qual não se dá como um modo de comportamento entre outros, mas “*como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento*”.¹⁹

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 104. (Col. Os Pensadores). (Grifo do autor).

A presença, então, é *ekstática*. Isto significa que o seu ser está referenciado às suas possibilidades de ser e não à existência no sentido de realidade. Devemos ressaltar, no entanto, que em Heidegger, possibilidade não se situa no âmbito do meramente possível, isto é, referida a algo contingente, como isso ou aquilo que pode “se passar”. Mas antes, possibilidade, no sentido heideggeriano, se atém ao aspecto existencial da presença, na medida em que se constitui como a determinação mais originária deste ente cujo ser está sempre em jogo, e que se revela, mais especificamente, no seu modo de ser quanto à ocupação com o mundo, preocupação com o outro, bem como da possibilidade de a presença existir em função de si mesma. Por isso, possibilidade, no sentido ontológico, “não significa um poder ser, solto no ar no sentido da indiferença e arbítrio”.²⁰ Falar desse movimento *eksistente* implica em evidenciar os modos de ser constitutivos da presença, designados de existenciais, quais sejam, compreensão, disposição, de-cadência e discurso que, de modo articulado, configuram a existencialidade da presença.

O caráter *eksistente* da presença se mostra na articulação dos existenciais que a constituem e que a caracterizam como abertura, ou seja, como o *pre* da presença. Tal caráter manifesta-se tensionado entre o aspecto de imanência, tendo em vista o fato de a presença ter que se imiscuir junto aos entes para poder existir, e o aspecto de transcendência, que advém da condição existencial deste ente direcionar-se ao mundo e às suas possibilidades de ser, permitindo-lhe ultrapassar-se a si mesmo, na medida em que é compelido a descobrir o ser dos entes com os quais sempre se relaciona. “De acordo com o seu modo de ser que lhe é constitutivo, a presença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ela se relaciona e comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do mundo”.²¹ Por isso ser-em como *pre*, como abertura a si e ao mundo, constitui essencialmente a presença e encontra-se articulado com os existenciais da compreensão e disposição, indispensáveis para elucidar a noção de habitar em *Ser e Tempo*.

Na analítica existencial, a compreensão é um modo de ser fundamental da presença, na medida em que ela compreende seu próprio ser e o ser dos demais entes com os quais sempre se relaciona no mundo, antecipando-lhe um sentido. Este fato, e o da presença existir referida a

²⁰ Idem, *Ser e Tempo*, p. 199. (Parte I).

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 43.

possibilidades, a define como poder-ser e a fundamenta como projetiva. Devemos atentar, ainda, para o aspecto de que o existencial da compreensão não deve ser entendido como a manifestação de um fenômeno cognitivo, mas, sim no sentido de uma compreensão prévia ou pré-ontológica e, portanto, pré-temática ou ante-predicativa, quer dizer, o sentido de algo já se encontra previamente determinado em um contexto significativo. Assim, a sua manifestação dá-se de forma a-temática, ou seja, a relação da presença com os entes do mundo não se realiza, primariamente, de forma teórica, mas por uma espécie de visão antecipada. Isto pode ser evidenciado no fato de já sempre nos encontrarmos imersos no mundo que nos é legado através de uma cultura que, de certa forma, nos é familiar. Com base nisso, é que compreensão no sentido heideggeriano, não deve ser entendida como razão, cognição, nem como um modo de conhecer, mas compreensão, caracteriza-se como um modo de ser e, por isso é de ordem ontológica, estruturando a presença como um ente que existe, transcendendo insistentemente. Além disso, a compreensão é um existencial que se encontra intimamente vinculado ao existencial da disposição. Ambos se manifestam em um entrelaçamento, determinando o ser da presença como abertura.

A disposição, por seu turno, é o existencial do qual deriva o que, na existência concreta do ser humano, é entendido como humor (*Stimmung*). Em *Ser e Tempo*, disposição revela-se como o existencial cuja abertura viabiliza a presença abrir-se a si mesma e ao mundo, no sentido de deixar-se tocar por ele, ainda que dele esquivando-se, dado o seu modo de ser *eksistente*, lançada no mundo. A disposição deve ser apreendida como “isto que mundo me afeta” e, neste sentido, revela o aspecto situacional da presença, por justamente referir-se ao fato de sermos afetados pelas coisas do mundo e, em virtude disso, sempre nos encontramos em um determinado estado de humor. O humor, juntamente com o caráter projetivo da compreensão, possibilita a presença sempre se encontrar em uma determinada “situação”, uma vez que este ente, *eksistindo*, se posiciona e toma atitudes na diversidade de suas relações com o mundo. Tal configuração aponta para o habitar enquanto movimento fundamental da presença que se dá a cada vez, a cada situação.

Na analítica existencial, o humor expressa o caráter ôntico da disposição; a angústia como disposição fundamental, revela o caráter ontológico na medida em que coloca a presença frente às

suas possibilidades de ser. O fenômeno da angústia, segundo Heidegger, é o que se manifesta como via pela qual a presença assume o seu poder-ser mais próprio, como veremos mais adiante no segundo capítulo, ao abordarmos os caracteres ontológicos do existencial da de-cadência. O imbricamento da disposição e compreensão determina a presença como existência lançada no mundo. É justamente, esse se projetar para possibilidades que mostra a sua dinâmica existencial, tornando, assim, possível visualizarmos seu modo de ser *eksistente* como abertura através da qual a presença projeta-se para além de si mesma. A constituição ontológica da presença, a partir dos existenciais da disposição e compreensão torna-se mais clara quando pensamos a existência como fundamento do ser deste ente, pois assim podemos dizer que somente a presença existe. “A pedra é mais não existe. O carro é, mas não existe. Deus é, mas não existe”²², justamente porque são entes subsistentes e não *eksistentes* como a presença.

O caráter projetivo e conseqüentemente *eksistente* da presença coloca em jogo seu próprio ser, o que remete, de igual modo, para a temporalidade inerente a este ente. Por existir referida às possibilidades de ser, já sendo, esta se encontra sempre no modo de uma antecipação de si, em um movimento de desdobramento do seu ser e, portanto, na temporalidade, visto que a antecipação é uma dimensão do temporalizar. Na medida em que a presença herda concepções e comportamento ela já se encontra em um mundo e, em função disso, desvela suas possibilidades de ser, realizando-as e transformando-as em possibilidades vividas, assim, dá-se uma temporalização da presença denominada, vigor de ter sido. Porém, também é próprio deste ente, estar junto aos entes intramundanos e às outras presenças em uma ocupação e preocupação. Aí, temos a temporalização da presença como atualidade. Devemos considerar, ainda, o fato de que, dado ao seu caráter de projeto lançado no mundo como antecipação, a presença temporaliza-se como porvir, conforme fica evidenciado na citação abaixo:

Todo poder-ser tem condição de vir a si, porque o seu ser já está lançado numa realidade; toda possibilidade de ser é retirada e oriunda de uma realidade já instituída; o que podemos ser depende daquilo que somos, ou seja, nosso poder ser fundamenta-se em nosso ser já lançado no mundo.²³

²² Idem, *Ibidem*, p. 310. Cf. nota nº 2.

²³ FERREIRA, Acylene M C. A finitude do tempo em Heidegger. In: *Filosofia e Consciência Social: homenagem a Ubirajara Rebouças*. Salvador: Quarteto, 2003, p. 13.

Podemos afirmar que a presença habita, através da dinâmica da temporalização das *ekstases* do porvir, vigor de ter sido e atualidade porque, como poder-ser, está sempre adiante de si, isto é, deixando vir a si as possibilidades de ser. A este movimento de projeção e retraimento de ser da presença, como desdobramento, Heidegger denomina de temporalidade originária, cujas *ekstases* se dão de modo concomitante. O fenômeno da temporalidade não tem por base a concepção tradicional de tempo, o que é tido como uma sucessão infinita de agoras, como eternidade ou uniformidade, ou seja, o tempo da databilidade e do calendário. Tal concepção de tempo torna-se insuficiente para se pensar a presença sob o ponto de vista ontológico nas suas realizações existenciárias.

A concepção da temporalidade originária da presença apresenta-se, pois, como o meio que permite pensar a diversidade dos modos de ser deste ente, em virtude de que as *ekstases* se dão simultaneamente como modos de temporalização do tempo. Neste sentido, as três *ekstases* do tempo não vêm a partir de um *a priori*, mas, sim, segundo um processo de temporalização da presença. O fenômeno da temporalidade, portanto, permite visualizarmos a presença como o preceder a si mesma, por já se encontrar em um mundo, junto aos demais entes que vêm ao encontro, mostrando, assim, a circularidade de sua estrutura ontológica e configurando-o como existencialidade.

Através das análises empreendidas até aqui foi possível identificarmos alguns aspectos que conduziram a interpretação heideggeriana da presença, e esta se afasta da concepção tradicional. O ser da presença consiste em uma abertura articulada por existenciais, dentre eles destacamos, neste capítulo, o da compreensão e o da disposição. A partir de tal articulação, e particularmente da disposição no sentido de uma “tonalidade afetiva”, podemos ver, embora ainda de forma incipiente, porque Heidegger afirma que, de início, o ser da presença não deve ser caracterizado apenas pelos seus atributos de ser vivo dotado de uma racionalidade como atributo privilegiado. De outra forma, antes, nos deparamos com o ser da presença em um imbricamento com o mundo, demonstrando, assim, que a sua constituição originária se mostra em uma unidade, como ser-no-mundo, evidenciando o *ser-em* como um momento estrutural dessa unidade que se dá numa modalidade de ser que expressa habitar porque, primordialmente, a presença constitui mundo e é

constituída por ele. Daí podemos dizer, que antes da determinação de sujeito e objeto, temos a constituição de um ser-no-mundo como este que habita. Isto se explica porque primariamente, quando lidamos com algo não o vemos como dissociado ou contraposto a nós, mas integram uma teia referencial que possibilita sentido. Somos e estamos familiarizados e enredados com as coisas no mundo. Isto indica que a presença habita numa mútua constituição com mundo, a qual é revelada como familiaridade com as coisas. Cabe-nos, agora, caracterizar o que mundo significa para Heidegger.

I. 2 Mundo como significância: mundanidade

Vimos que a metafísica tradicional pensa o ser do homem com base numa idéia de permanência e constância, isto é, como substancialidade, na acepção de *essentia*. Mais ainda, que esta concepção tradicional foi refutada pela perspectiva fenomenológica hermenêutica desenvolvida na analítica existencial, na qual o modo de ser da presença se mostrou como *eksistência*, porque o seu ser não se caracteriza como estático, mas, pelo contrário, em um movimento espaço-temporal como uma dinâmica de ultrapassamento de si, isto é, como uma imanente transcendência. Mas se o ser da presença se constitui como ultrapassamento de si, qual o horizonte desse ultrapassamento? Respondemos que é o mundo. No entanto, aqui nos encontramos em uma problemática que diz respeito às múltiplas acepções adquiridas pelo vocábulo mundo ao longo da história. Qual é a concepção de mundo na analítica existencial?

No terceiro capítulo de *Ser e Tempo* a temática do mundo é desenvolvida e nos servirá de guia para a análise e explicitação do que se apresenta como habitar, a partir do fenômeno da mundanidade do mundo. Antes, porém, de adentrarmos no que nos diz este capítulo convém, talvez, movidos pelo interesse comparativo em face da polissemia da palavra mundo, apresentarmos - se bem que de forma necessariamente sumária - alguns enfoques que contemplam certas concepções de mundo no seu sentido pre-metafísico, e histórico. Tal exposição tem o intuito de fazer emergir o que ainda vige dessas concepções naquilo que se apresenta como fenômeno do mundo nos escritos posteriores de Heidegger.

A concepção de mundo do homem arcaico tem como base de sustentação a crença de que o mundo foi constituído num determinado momento da criação divina. E, em sendo assim, o que veio a ser, a realidade, isto é, o que foi entendido como o conjunto do que abrange a natureza, as coisas, os entes de modo geral, inclusive o homem, veio a ser pela ação de um combate primordial travado na ambivalência de um campo de forças primárias engendrando, assim, a separação dos dois elementos opostos, a saber: a luz, que possibilitou o aparecimento dos entes em sua concretude das trevas abismais e informes, produzindo como resultado, aquilo que o homem arcaico interpretou, a partir de suas experiências, como o momento do surgimento do mundo, no qual a irrupção de uma realidade creditada aos deuses, surge através de um instante de criação que se deu “*in illo tempore*”²⁴, isto é, num tempo primordial que sempre pode ser reatualizado por meio de ritos evocativos à sua origem. Essas concepções, guardadas suas peculiaridades culturais, prevaleceram em tradições, tanto do Oriente quanto do Ocidente, nos diversos períodos da história do homem. Neste contexto, a construção de algo, como por exemplo, uma simples habitação, repete o ato de criação do mundo que se dá previamente a partir do estabelecimento de um centro, propiciado por uma intercessão dos níveis da realidade, fazendo com que a habitação apareça, no seu aspecto simbólico, como imagem do mundo (*Imago mundi*).²⁵ Na sua relação com o sagrado, o homem arcaico concebe também o espaço como o lugar onde se processa uma *rotura* no informe e vazio espacial, de modo a propiciar a instalação de uma realidade, qual seja, a fundação de um mundo.

Os gregos antigos, por sua vez, tiveram a experiência do que foi nomeado de mundo como *Kósmos*. Para esses, o cosmo é formado a partir da irrupção de uma forma organizada que dá ordem ao vazio profundo do escuro caos (desordem). O eixo central dessas concepções gira em torno das noções de ordem e de forças primárias que conduzem para o encadeamento e hierarquização dos níveis de realidades, isto é, do que concerne ao humano e ao divino. Tais concepções, presentes nas Cosmogonias e Teogonias míticas, remetem para uma concepção pré-metafísica de mundo, cujo realce se encontra num modo de apreensão da realidade que se dá pela percepção imediata do que surge como mundo. Isto nos remete, ainda, para os primeiros

²⁴ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 64.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 45.

pensadores ocidentais, chamados pré-socráticos, cuja especificidade encontrada na concepção de cosmo, reside no fato de se terem afastado das concepções cosmogônicas, para irem em direção às suas intuições baseadas em elementos físicos, a partir da idéia de *physis* e de se aproximarem de noções geométricas com o interesse de explicação da origem e instauração da ordem cósmica. Convém, nesse percurso, destacar Anaximandro, discípulo de Tales de Mileto, cujos fragmentos de sua obra indicam uma nova concepção cosmológica, a qual, segundo Vernant²⁶ influenciou o pensamento dos gregos antigos até Aristóteles. Anaximandro introduziu no pensamento filosófico o termo *arché* para designar o princípio elementar a partir do qual as coisas e o mundo vieram a ser. Segundo ele, nenhum dos elementos particulares, a saber, água, ar, terra e fogo, estabelecidos pelos pensadores jônios de sua época, detém o domínio sobre os demais. Admite uma idéia de igualdade e simetria dos elementos constituintes da ordem do mundo, cuja permanência está garantida por uma lei cósmica que mantém o equilíbrio e igualdade – isonomia - evitando, segundo ele, a ruína no cosmo. Anaximandro concebe o *Apeíron* como o elemento primeiro “imortal e infinito e divino” como uma realidade à parte, entendida como fonte inesgotável que nutre e mantém os demais elementos. O *Apeíron*, assim, garante a permanência de uma ordem igualitária dos elementos que, por sua vez, não são estáticos, mas se manifestam em *dynámes* opostas, cujo equilíbrio é preservado pela igualdade de relações recíprocas que se constituem como fundamento do cosmo físico.²⁷ Tal concepção parece-nos, a princípio, sugerir uma certa aproximação com a concepção de mundo como *Quadratura (Geviert)* desenvolvida pelo Heidegger tardio, no que toca particularmente aos aspectos da harmonia e da igualdade (isonomia) dos elementos que são pensados no sentido de uma reciprocidade e co-pertencimento presentes na conjunção de terra, céu, divinos e mortais, expressando, desta maneira, uma constituição ontológica de mundo, a qual pretendemos elucidar no capítulo III.

Em *Sobre a essência do Fundamento* (1929), ensaio escrito dois anos após *Ser e Tempo*, no qual Heidegger realiza um caminho histórico para a compreensão do conceito de mundo, o vocábulo *Kósmos*, admite Heidegger, tem o significado de um “estado”, o qual implica em um *como* e aponta para algo de essencial. Na escolástica medieval, *kósmos* passa a ser denominado de *Mundus*, na medida em que esta expressão carrega um sentido dogmático que lhe deu a doutrina

²⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento grego*. Trad: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, p. 86.

²⁷ Idem, *Ibidem*. Cf. p. 87-88.

cristã ao pressupor a existência de um ente supremo, infinito, increado - Deus - e os entes finitos, como obra de sua criação (homem e mundo) indicando que esta concepção de mundo pressupõe uma idéia de criação, adquirindo, desta forma, uma dupla acepção: mundo é entendido como a totalidade do que foi criado; e mundo é referido especificamente ao homem como uma determinação do modo de ser da existência humana, para caracterizar a distinção de uma mentalidade mundana apartada de Deus. A despeito dessas considerações acerca da constituição de mundo no decorrer da história da filosofia, é, contudo, em *Ser e Tempo*, através do fio condutor da analítica existencial, que o fenômeno do mundo é tratado a partir do caráter *eksistente* da presença, visto que, nessa obra, pensar o mundo como fenômeno implica ter sempre em vista o conceito de existência. Para se conhecer a estrutura do fenômeno do mundo, deve-se partir do mundo circundante, o mundo que se mostra primeiro, por assim dizer, o mundo familiar que abrange a cotidianidade da presença, que se manifesta na ação de lidar com os entes que não possuem o seu modo de ser, quais sejam, os intramundanos. Isto se explica pelo fato de a presença sempre está, de alguma maneira, empenhada, quer seja providenciando algo, prevendo, planejando ou zelando, quer seja lidando na ocupação com os intramundanos e outras presenças no mundo. Tal perspectiva aponta um novo horizonte na história da filosofia ocidental para se pensar a relação entre a presença e o mundo, uma vez que, em *Ser e Tempo*, mundo em seu aspecto ontológico não é concebido como a totalidade dos entes dentro do mundo, mas do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, mundo é pensado como constitutivo da presença, portanto como um existencial. Como e porquê Heidegger assume tal posição?

A tentativa de responder a estas perguntas envolve algumas considerações, visto que a relação da presença com os entes, não se estabelece a partir de uma atitude teórica de conhecimento, como admite a metafísica tradicional, mas esta relação se determina primordialmente pela ocupação. Isto ocorre porque, na ocupação, os entes que se encontram à mão (*Vorhandeheit*), disponíveis em suas possibilidades de utilização, vêm ao encontro da presença no modo da manualidade (*Zuhandenheit*), em função da ocupação da presença com eles, possibilitando, desta maneira, as coisas aparecerem para nós como instrumentos e como manuais, mesmo que sejam entes da natureza. É, com efeito, no manuseio que o instrumento torna-se manual, já que na lida, este, mostra a condição de possibilidade de liberação do seu ser *para algo*, ou seja, a sua manualidade. Neste sentido, podemos afirmar que é o *para quê*, ou seja, a destinação, que aparece como

condição ontológica para apropriação de algo como algo. Por isso, a manualidade, isto é, o ser do manual tem a estrutura da referencialidade, devido ao fato de o manual estar sempre referido a um outro.

No contexto do mundo circundante, o instrumento nunca é sozinho, pois sempre se encontra determinado em função de outros, perfazendo, assim, uma totalidade instrumental que não deve ser entendida apenas no seu aspecto de conjunto de apetrechos e equipamentos utilizados numa dada ocupação, num sentido estritamente ôntico. A totalidade instrumental revela, por outro lado, o seu aspecto ontológico ao evidenciar uma rede de referências através dos múltiplos modos de *ser para*, os quais se manifestam pela serventia, aplicabilidade e manuseio, configurando desta forma uma totalidade referencial que se estabelece por uma visão de conjunto - circunvisão - cuja função é a de conferir a todos os desempenhos da presença uma espécie de captação panorâmica que envolve a indicação dos procedimentos, dos meios de execução, da ocasião propícia e do momento certo. Deve-se ainda considerar que é a circunvisão que proporciona à presença estabelecer “a diferença e a importância de tudo com que se lida e se considera nas situações e modos de ser”.²⁸ Conseqüentemente, podemos afirmar que o mundo circundante da presença, com o qual ela encontra-se sempre ocupada, não resulta de uma mera atividade a-teórica desprovida de visão, mas fica evidenciado que a ocupação possui uma visão própria: a circunvisão.

Cabe, talvez, ainda nesta análise, a caracterização de um tipo de ente intramundano nomeado de sinal, cuja especificidade consiste em ter a sua serventia já definida como instrumento para mostrar. Esta consideração se justifica ao levarmos em conta o nosso objetivo de expor os aspectos e conexões que aparecem na relação da presença com os entes intramundanos, com vistas à elucidação do fenômeno do mundo já preliminarmente apontado, a partir da noção de referência como a possibilidade de remissão de algo para algo.

Deve-se considerar ainda, o fato de que, no contexto da analítica, a *referência* designa as diferenças das relações que compõem as remissões estabelecidas pela totalidade instrumental e referencial, mostrando, assim, sua especificidade ao distinguir-se de uma simples conexão. Nessa

²⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 314. (Parte I). Cf. nota 18.

perspectiva, é que se percebe uma distinção entre o instrumento e o sinal, uma vez que o instrumento remete para si próprio, isto é, para a sua instrumentalidade, a qual, como já se sabe, é pertinente a um conjunto instrumental e referencial. O sinal, por sua vez, manifesta-se nos modos de anúncio e prenúncio para indicar “o que vem”; de vestígio, para mostrar como “algo já se deu e aconteceu”; e ainda, como marca, para indicar “o onde se está”. Indica, desta forma, a sua dupla face: “os sinais, mostram imediatamente o ‘em que’ se vive, junto a que ocupação se detém, que conjuntura está em causa”.²⁹ Por ser um instrumento criado com a determinação específica de ser para mostrar, o que orienta a sua criação é justamente a previsão própria da circunvisão, como afirma Heidegger: “o sinal está onticamente à mão e, enquanto este instrumento determinado, desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade”.³⁰ Por isso fez-se necessário caracterizá-lo, justamente porque ele estabelece essa remissão imediata entre a presença e uma totalidade referencial inerente ao mundo circundante, cuja abertura é dada a partir de uma totalidade conjuntural.

Em *Ser e Tempo*, a noção de conjuntura se mostra relevante para o entendimento do fenômeno da mundanidade do mundo, bem como para compreendermos o desdobramento do significado de mundo no que tange à sua constituição ontológica nas conferências *Construir, Habitar, Pensar e A Coisa*, que veremos mais adiante. Conjuntura, diz “algo se deixa e faz junto”. Deixar e fazer junto significa que o uso efetivo de um manual implica em deixar que este seja o que ele é, ou seja, descobrir a sua manualidade numa totalidade instrumental e referencial, reveladora de sua dimensão ontológica. O que é liberado é o seu *ser para*, isto é, a sua serventia, que, por sua vez, remete para um *em que* no sentido de múltiplas possibilidades de emprego, que se articula, em última instância, para o primordial *em função de* presença. Na conjuntura se encontra a noção do em vista da presença cuja compreensão prévia, enquanto ser-no-mundo, já tem certa compreensão de uma totalidade significativa. Assim, deixar e fazer junto conduz para a abertura da perspectiva que consiste num “ver”, que não se restringe a uma acepção de uma visão dos olhos nem tampouco no sentido de um “ver” da alma, no sentido da visão platônica do intelecto.

²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 12.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p. 127.

Em sentido heideggeriano, perspectiva diz respeito ao modo originário de estar diante de... da presença, característico do seu ser *eksistente*, o qual se mostra como abertura compreensiva. Perspectiva é, então, essa abertura da presença que libera uma totalidade conjuntural. Por isso, ao nos encontrarmos numa certa manualidade, “sabemos” de antemão que nos encontramos em uma loja e não em uma oficina de conserto de bicicletas, por exemplo. É a perspectiva que possibilita o encontro com as coisas cuja base está em uma totalidade referencial que é familiar à presença e que constitui o contexto em que esta se compreende sempre numa referencialidade, como ser-no-mundo.

Levando em consideração tais análises podemos compreender porque a relação da presença com as coisas não se estabelecem de forma desinteressada, mas, pelo contrário, de forma interessada, haja vista que, de modo originário, a relação presença e mundo, e, particularmente no que tange ao modo da ocupação, esta relação implica num liame indissolúvel, uma espécie de amálgama que se interrompe, de certo modo, quando a presença se depara, numa dada conjuntura, com qualquer impossibilidade de lidar com o manual, configurando, desta forma, uma perda momentânea do universo referencial onde as coisas aparecem como simples presença, isto é, desconectadas, fora de uma malha referencial, evidenciando, assim, a desmundanização do mundo. Esta quebra vai requerer uma nova manualidade, porque o “deixar e fazer previamente junto... com..., funda-se numa compreensão do estar junto e do estar com de uma conjuntura”.³¹ É, portanto, a perspectiva que possibilita o encontro prévio dos entes, constituindo o contexto em que a presença se compreende, já sempre em uma relação com o mundo.

O que nos parece decisivo nestas análises se além ao fato de que mundo, no sentido fenomenológico, se torna acessível como uma conjuntura prévia, possibilitada pela perspectiva, a qual envolve uma articulação de pertinência entre a presença e uma totalidade instrumental e referencial que, na ocupação, se dá pela circunvisão, revelando assim a constituição ontológica do mundo como totalidade significativa. Desta maneira, mundanidade é o fenômeno do mundo circundante da presença, relativo a uma totalidade instrumental, referencial e conjuntural somente possível pela abertura existencial da presença.

³¹ Idem, *Ibidem*, p. 131.

*O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a presença se refere, constitui a mundanidade do mundo.*³²

Por conseguinte, podemos dizer que, em *Ser e Tempo*, o fenômeno do mundo caracteriza-se, ontologicamente, não por uma idéia subjacente de substancialidade contida na acepção de mundo como totalidade das coisas, mas mundo é concebido a partir de uma rede referencial apreendida em uma totalidade significativa, a qual desvela-se como existencial, quer dizer, como modo de ser constitutivo da presença. Tal fenômeno mostra claramente a relação visceral, por assim dizer, entre presença e mundo evidenciando, ao mesmo tempo, o seu modo de habitar.

I.3 O lugar como formador de espaço em *Ser e Tempo*

O mundo circundante, no qual a presença já se encontra situada no modo de lidar da ocupação, implica em um aspecto espacial que pretendemos analisar aqui, buscando apreender em que sentido foi caracterizada na analítica existencial a espacialidade dos entes intramundanos, tendo por base a espacialidade inerente à constituição ontológica da presença enquanto ser-no-mundo. Neste tópico, tentaremos identificar, de que maneira as noções de espaço, região, e lugar foram pensadas, no que tange aos seus elementos e os seus nexos, de forma a compreendermos o desdobramento dessas noções para a elucidação da noção de quadratura, desenvolvida nas obras do chamado segundo Heidegger. Esse percurso tem por objetivo mostrar que tais noções possibilitam esclarecer o sentido existencial de habitar, uma vez que a noção de quadratura também responde pela constituição ontológica de mundo: *onde* a presença habita.

Lugar, habitualmente é pensado a partir de um espaço demarcado pela inserção de algo, uma coisa, um corpo, etc., dentro de outro, sugerindo assim, uma certa ausência de movimento. Decorre daí que esta forma de pensar o lugar pressupõe uma definição de espaço abstrato, com

³² Idem, *Ibidem*.

base em uma idéia de uniformidade, o qual somente pode ser balizado por medidas matemáticas dimensionadas em altura, comprimento e largura. Nesta perspectiva, se cada coisa se encontra dentro de outra, pensando em escala, chegaremos a pensar o mundo inserido num espaço infinito. Com base nesse pensamento, é o espaço, portanto, que propicia lugar, quer dizer, a posição onde as coisas se encontram dentro de outras. Tais concepções, sancionadas pela ciência matemática e, em conformidade com esta, pelas ciências da natureza, foi na Modernidade desenvolvida por Descartes, ao admitir a *res extensa* como substância das coisas e do mundo. Em Descartes, o espaço se define como pura extensão.

Na ontologia cartesiana, a *extensio* é admitida como base última da determinação ontológica de mundo, na medida em que a *res corpórea* determinada pelos atributos de resistência e dureza, por isso distinta da *res cogitans*, constitui espacialidade e, esta, por sua vez, constitui mundo. Na perspectiva de Descartes, isto se justifica por que a extensão é, na *res corpórea*, o atributo primordialmente necessário. Sendo a *extensio*, no sentido de substancialidade entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância, isso define o ponto de partida de Descartes para a determinação do ser do mundo, o qual só pode ser conhecido, segundo ele, pela via do conhecimento físico matemático, como afirma Heidegger na sua crítica ao pensamento cartesiano.

[...] o que no ente se torna acessível pela matemática, constitui, portanto, o seu ser. Assim de uma determinada idéia de ser, inserida no conceito de substancialidade e a partir da idéia de um conhecimento relativo ao ente assim conhecido, dita-se por assim dizer, ao “mundo o seu ser.”³³

Desta maneira, para Descartes, o conhecimento matemático é justamente o que propicia uma base mais segura para a apreensão do ser dos entes, dado que esta forma de conhecimento é compreendida como o que permanece constante e, como tal, possibilita certeza.

Em Heidegger, no entanto, o espaço não está restrito a questão da extensão como em Descartes. Para ele, o espaço é entendido como constitutivo da presença e do mundo, e o mundo, por sua

³³ Idem, Ibidem, p.142.

vez, constitui o ser da presença. Nesta perspectiva, o espaço não se caracteriza como pura exterioridade e uniformidade nem como subjetividade e interioridade; o espaço só é a partir da dinâmica advinda da função espacializante própria da presença. Neste sentido, não é o espaço que possibilita lugar, pelo contrário, é o lugar que dá espaço. Esta afirmação está alicerçada no caráter *eksistente* do modo de ser do homem, cuja constituição ontológica o determina como *ser-no-mundo* nos modos de *ser-em* e *ser-com*. Enquanto *ser-em*, a presença sempre espacializa, na medida em que é próprio de seu ser estabelecer distanciamentos e direcionamentos. É nesse distanciar-aproximar que o ente vem ao encontro no mundo circundante.

Na analítica existencial, a noção de espacialidade vai ser desenvolvida considerando tanto a espacialidade do ente intramundano, percebido a partir de um conjunto instrumental em que está inserido e referido, como, e antes de tudo, o modo de ser espacializante da presença, que tem o caráter de distanciamento e, por isso, de aproximação com os entes do mundo. Isto significa que, do ponto de vista ontológico, os entes com os quais a presença sempre está lidando no modo da ocupação, não estão simplesmente presentes em meras posições ou intervalos de medidas, mas eles se mostram como entes intraespaciais, instalados e instituídos num lugar, a partir de um “aqui” e “ali”. O “aqui” diz respeito à presença no seu movimento de aproximação em direção às coisas de que necessita, o “ali” refere-se ao seu mundo circundante, no qual, sempre, antecipadamente, já está junto a Ao nos encontrarmos, por exemplo, numa sala de cirurgia nos defrontamos com instrumentos que não estão simplesmente localizados numa posição física aleatória, mas se encontram “dispostos, instalados e alojados” a partir de um todo de lugares, instituído pelo conjunto instrumental. Isto evidencia uma intra-espacialidade específica do instrumento a partir de um conjunto instrumental propiciada pela rede referencial liberada pela manualidade, com base em uma conjuntura previamente estabelecida. Essa sala cirúrgica já está previamente remetida a uma totalidade instrumental e referencial que circunscreve o hospital, e o “mundo médico circundante” o qual já está previamente aberto por uma região ôntico-ontológica, que diz respeito à saúde e à medicina, que direciona e orienta a totalidade conjuntural e que é, primordialmente, em função da presença.

Em *Ser e Tempo*, região tem o sentido de uma “pertinência localizável” e deve ser entendida ontologicamente como direcionamento, isto é, o âmbito para onde se dirigem previamente os

entes, indicando antecipadamente o *onde* de uma dada totalidade conjuntural, como Heidegger bem exemplifica ao se referir “a construção de igrejas e sepulturas, as quais são dispostas, segundo o nascente e o poente do sol, região da vida e da morte”³⁴ e que nos faz lembrar o mitológico barqueiro Caronte, designado pelos deuses para conduzir em seu barco a alma dos mortos para o outro lado da margem do rio Aqueronte, o qual, na mitologia grega, simboliza a região da morte. Mas, o que pretendemos mostrar aqui é o fato de que região é esse domínio aberto que abriga, reúne e entrega tudo o que vem em direção a nós como pontos de indicação e direcionamento para, a partir daí, então, instalar lugar, uma vez que o lugar pertence, antecipadamente, a uma região. Trata-se, pois, de evidenciar a relação da presença com as coisas, e esta não parte de um espaço dado, previamente instituído, mas enquanto *ser-em*, a presença espacializa na medida em que é próprio do seu ser estabelecer direcionamentos e distanciamentos em seu mundo circundante, no qual sempre já está numa certa manualidade, e cuja localização dos entes intramundanos é descoberta pela circunvisão da ocupação. Assim, local é constituído tendo sempre em mira um conjunto instrumental, ligado por uma rede referencial que lhe é pertinente segundo uma dada conjuntura.

A noção que nos conduz a esse esclarecimento é a de proximidade, que em seu aspecto ontológico nem sempre indica que o que está mais perto se constitui como o mais próximo. Pessoas que se encontram perto de mim, num elevador, por exemplo, com as quais encontro-me cotidianamente, muitas vezes estão mais distantes do que alguém que se encontra em outro país e, que me é muito próximo. Isto se dá assim porque distância e proximidade não se definem por dimensões materiais no sentido de intervalos de uma extensão num sentido físico. Proximidade e distância são vistas no seu aspecto ontológico, e este está originariamente ligado ao carácter espacializante da presença. No pensamento de Heidegger o termo dis-tanciamento quer dizer, do modo inerente da presença dis-tanciar, no sentido de afastar a distância, portanto, de aproximar. Isto é possível porque o modo de ser mais originário da presença é o da *eksistência*, ou seja, de já estar sempre fora, demonstrando com isso que o seu ser tem um carácter espacial. Neste sentido, o *ser-em* como momento constitutivo do ser-no-mundo, tem a estrutura do distanciamento, por isso, o “ ‘aqui’, ‘lá’, ‘aí’ não são primariamente mera determinação de lugar dos entes intramundanos, simplesmente dados, em posições espaciais, e sim, caracteres da espacialidade originária da

³⁴ Idem, *Ibidem*, p. 151.

presença”.³⁵ Isto significa que a presença não “arruma” ou “desarruma” lugar tomando por base um espaço como pura extensão. Lugar é concedido, a partir da irradiação e convergência de remissões previamente orientadas por uma região reunindo uma teia referencial que propicia sentido num determinado centro, que instaura o lugar. É nesse sentido que o lugar forma o espaço e não o contrário como usualmente é admitido.

O que nos parece claro nas considerações desenvolvidas neste capítulo consiste, primeiramente no fato de que, o *ser-em* enquanto estrutura do *ser-no-mundo*, tem o caráter do habitar, cujo estatuto ontológico manifesta-se como *pertencimento*. Isto se explica porque, como foi demonstrado a presença não habita junto às coisas do mundo nos moldes de uma justaposição, nem com base em uma dicotomia sujeito e objeto como pensada corriqueiramente, mas descoberto o seu modo de ser *eksistente*, ela está no mundo *em* meio às coisas, *significando-as*. Tal modo de ser mostra claramente a relação de interdependência entre presença e mundo, possível somente pela originária familiaridade com as coisas. Temos assim que habitar no sentido de *Ser e Tempo* abrange a acepção de familiaridade e pertencimento entre presença e mundo, cuja configuração ontológica determina presença como *ser-no-mundo*. Com isso, vê-se que, no contexto da analítica existencial, precisamente no parágrafo 13, o conceito de conhecer não se estabelece com base na subjetividade de um sujeito que coloca diante de si um objeto. Conhecer, para Heidegger, é derivado do existencial do *ser-em* como modo de ser mais originário da presença, em função da pré-compreensão ontológica que lhe é inerente.

Foi possível, ainda, visualizarmos a excelência que caracteriza a presença encontrada em seu caráter transcendente, evidenciando assim, a sua primazia ôntico-ontológica. O percurso realizado até aqui revelou também a espacialidade inerente à presença, ou seja, a tendência que tem este ente de afastar a distância e por isso de aproximar e situar. Desta maneira temos, então, que habitar no sentido da analítica existencial, implica no desvelamento do modo de ser *eksistente* da presença envolvida e enredada com o mundo, caracterizando assim, uma relação de familiaridade ontológica com as coisas. Por isso, em *Ser e Tempo*, o *ser-em* é o modo básico da presença habitar. É neste sentido, que podemos compreender o fenômeno do mundo como existencial da presença, ou seja, como mundanidade do mundo.

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 171.

Contudo, tratando-se de investigar a dimensão existencial do habitar como caráter da presença enquanto *eksistência*, tem-se que esta habita no modo de um ENTRE, de um “aqui” e “ali”. Prosseguindo na análise da constituição da presença, temos que o modo originário do ser-em é o estranhamento, caracterizando um habitar desalojado. Sendo assim, de que maneira podemos compreender essa ambigüidade do habitar entre familiaridade e estranheza?

Após *Ser e Tempo*, como veremos, habitar vai ser apresentado como o modo mais próprio do homem enquanto mortal. Mas o que isso quer dizer? Como se articulam os aspectos aparentemente diversos da noção de habitar?

CAPÍTULO II – O habitar e o próprio

A nossa investigação direciona-se à elucidação dos conceitos de facticidade e de-cadência, temática central na analítica existencial que, ao lado da existencialidade, perfazem o conjunto das determinações que estruturam o todo da existência humana, de modo a compreender sua relação com o habitar desalojado. Encaminha-se ainda para o esclarecimento da noção heideggeriana de morte que, vista sob a perspectiva da fenomenologia-hermenêutica, mostra-se como possibilidade mais própria da presença, cuja dimensão ôntico-ontológica é perpassada pela angústia originária. A explicitação de tais noções favorece visualizarmos a articulação dos aspectos fenomenológicos encontrados acerca do habitar em *Ser e Tempo*, e os seus desdobramentos em *Construir, Habitar, Pensar*. Nesta conferência, Heidegger estabelece uma conexão entre habitar e o modo de ser do homem como ser-para-a-morte. Pretendemos, sobretudo, esclarecer o que o autor quer dizer quando afirma: “Ser homem diz: ser como mortal sobre esta terra, diz: habitar”.³⁶ Com isso, o nosso propósito é o de mostrar de que maneira o habitar se constitui como o próprio do homem.

II.1 Facticidade e de-cadência

Em *Ser e Tempo*, ao tratar do *ser-em* como tal, Heidegger sublinha que “*facticidade não é a factualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença assumido na existência, embora, desde o início reprimido*”.³⁷ O que se percebe inicialmente nesta afirmação é que ela aponta para a apreensão da condição existencial originária da presença cuja primazia ôntico-ontológica, como já foi mencionado, a distingue de qualquer outro ente que não tem o seu modo de ser, e cuja concretude do seu existir, neste sentido, é sempre fática. Esclarecer a facticidade, o *fato de ser e ter de ser* da presença, constitui um caminho para uma aproximação da noção de habitar em seu sentido próprio. Diante disso,

³⁶ HEIDEGGER, M. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 127.

³⁷ Idem, *Ser e Tempo*, p. 189. (Grifo do autor).

indagamos: em que consiste o fenômeno da facticidade da presença? A partir de sua concretude, onde reside a dimensão ontológica que determina a presença pelo *fato de ser e ter de ser*?

A delimitação do fenômeno da facticidade requer a explicitação do conceito de estar-lançado (*Geworfenheit*) como estrutura ontológica da presença que se mostra mais acessível pelos existenciais da disposição e compreensão. No que tange a abertura da disposição, temos que “o humor coloca a presença diante do fato de seu *pre* que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável”.³⁸ Assim, a condição existencial da presença de “ser e ter de ser”, ou seja, sua facticidade, vem à tona a partir de um modo de ser disposto no mundo cuja manifestação sempre acontece em tal ou tal estado de humor. “Esse ‘fato de ser’, caráter ontológico da presença, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo, quanto mais encoberto, chamamos de *estar-lançado*”.³⁹

Notamos que este fato inelutável de a presença “ser e ter de ser” indica algo velado quanto à sua *proveniência e destino* (grifo nosso) e aponta para o enigma do existir humano, no qual a presença encontra-se lançada na responsabilidade de assumir a sua determinação existencial como ser-no-mundo. Esse “ser e ter de ser” indica ainda outros aspectos implícitos: o primeiro, diz respeito ao fato de que, originariamente, o ser da presença mostra-se já sempre lançado, permitindo visualizarmos o movimento que caracteriza o seu ser sempre em jogo. Isto quer dizer que o existir deste ente não está cabalmente dado, mas acontece a cada momento, podendo ser demonstrado pelo fato de a presença se constituir através dos múltiplos processos que concretizam as suas relações enquanto ser-no-mundo, evidenciando, mais precisamente, que este ente não se constitui como simplesmente dado. O segundo aspecto mostra que o caráter de estar-lançado, determinante da sua estrutura ontológica, advém da abertura do entrelaçamento dos existenciais da compreensão e da disposição, caracterizando a presença como poder-ser, no sentido já elucidado anteriormente, o que vem a configurar o seu caráter projetivo. “O estar lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é suas próprias possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas)”.⁴⁰ Ser e ter de ser implica em ser e estar no mundo e, nesse sentido, expressa o habitar, morar.

³⁸ Idem, Ibidem, p. 190.

³⁹ Idem, Ibidem, p. 189. (Grifo do autor).

⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 244.

Enquanto abertura da disposição compreensiva a presença tem de assumir a responsabilidade de sua determinação existencial como ser lançado nas suas relações com os demais entes e outras presenças no mundo, configurando assim a facticidade que a determina. Contudo, muitas vezes, a presença procura se esquivar do ser que se abre numa dada disposição de humor no modo de um “desviar-se”, o que geralmente a impede de deixar e fazer vir ao encontro as coisas e as outras presenças, no sentido mais próprio, justamente porque a disposição é o existencial que abre a presença para a compreensão de mundo e de si mesma. O “desviar-se” pode ser apreendido no caráter ontológico da determinação da presença enquanto de-cadência.

No contexto da analítica existencial, o termo de-cadência (*Verfallen*) refere-se aos modos de ser da presença enquanto ser-em e ser-com na medida em que exprimem a ocupação e preocupação com o mundo, os quais se efetivam no solo de uma cotidianidade onde a presença tem a tendência de se dispersar no exercício de suas realizações, deixando-se, muitas vezes, por elas dominar. É assim que, na maioria das vezes, a presença perde de vista os seus caracteres existenciais originários enquanto *eksistência*, propiciando, com isto, o desvio da sua liberdade de ultrapassagem, ou seja, o exercício de sua transcendência imanente, impedindo, desta forma, um real encontro com os entes e até consigo mesma. Neste caso, a presença está decaída no mundo. Na tentativa de expressar tal determinação existencial, imaginemos a perda de uma harmonia musical em virtude de dissonâncias, por exemplo, uma espécie de perda de cadência, de sintonia que, no caso da presença, significa que este ente se encontra “antes de tudo e na maioria das vezes junto ao mundo de sua ocupação”⁴¹, e neste modo de ser tem a inclinação de se mostrar dispersa em suas atividades. Vale salientar que, em *Ser e Tempo*, a de-cadência, enquanto determinação existencial da presença, revela-se a partir de um modo de ser onde predomina - nas relações, nas atitudes, e nos comportamentos - o que o nosso autor denomina “impessoal”. O impessoal caracteriza os modos de ser da cotidianidade, manifestando-se através do que foi nomeado na analítica existencial de falatório, curiosidade e ambigüidade. Isto faz com que esta não se aproprie verdadeiramente de algo, mas tudo “se sabe”, tudo “se fala”. É o predomínio do “se” e do “a gente” materializando, por assim dizer, um modo de ser que configura a impessoalidade da existência. Neste ponto, perguntamos: não é inerente a presença, enquanto ser-

⁴¹ Idem, *Ibidem*, p. 250.

em estar junto aos entes na ocupação, conforme já foi visto no capítulo anterior? Sim, mas, na verdade, a reflexão empreendida na analítica existencial, ao descrever e elucidar o modo de ser da de-cadência, pretende demonstrar, não apenas a estrutura da presença enquanto ser-em nas suas realizações existenciárias que caracterizam os aspectos ônticos do ser-no-mundo, mas sobretudo apreender as conexões ontológicas presentes no seu modo de ser-com as outras presenças, de forma a “desentranhar” o que ali é nomeado de próprio e impróprio.

Para um melhor entendimento dos conceitos de propriedade e impropriedade característicos do modo da de-cadência, e que nos escritos posteriores a *Ser e Tempo* estão vinculados à noção de habitar, torna-se premente adentrarmos um pouco mais no que é caracterizado como o modo da impessoalidade, o qual compõe o fenômeno da de-cadência. Ao empenhar-se na ocupação com o seu mundo circundante, a presença tem a inclinação para perder-se de “si mesma”, na medida em que, na convivência com as outras presenças, a interpretação do seu ser, quer dizer, do seu modo originário de ser e das suas realizações concretas, é orientada por uma visão geral ou pública, caracterizando, assim, um comportamento pautado pela publicidade no sentido de uma generalidade corriqueira. Nesta situação, o ser da presença encontra-se, na maioria das vezes, opaco, ou seja, encoberto para si mesmo. Desta maneira, o existir humano transcorre geralmente nos moldes de uma impessoalidade e publicidade excitante do sempre novo de uma curiosidade engendradora em uma ambigüidade, na medida em que “esta oferece à curiosidade o que busca e confere ao falatório, a aparência de que nele tudo se decide”.⁴² É neste âmbito que a presença realiza concretamente a sua abertura na cotidianidade. Tal fato ocorre porque a impessoalidade advém de um modo de ser dissolvido no mundo.

O domínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que a presença é tocada pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se vê.⁴³

Assim, a presença, estando junto às coisas do mundo e das co-presenças, tem a tendência de fugir de si-mesma e decair no mundo. Com isto, todavia, não se quer dar um “tom” pejorativo à

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 235.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 229-230.

expressão de-cadência, cuja acepção comum tem o sentido de uma moralidade que pode guiar ou reprimir o existir deste ente. Mas, antes, trata-se de um sentido positivo que determina ontologicamente o modo fundamental e incontornável de ser da presença; assim, o termo “de-cadência” expressa o fato de que, na maioria das vezes a presença encontra-se absorvida ou até mesmo dissolvida com os demais entes no mundo. De tal forma, que este fenômeno manifesta-se, ora nos moldes de uma tranqüilidade tentadora, ora numa espécie de turbilhão que caracteriza as suas realizações ôntico-existenciárias, evidenciando um modo de ser que produz uma certa “fragmentação de si mesma” por encobrir à presença a compreensão das suas possibilidades mais próprias.

A de-cadência da presença como ser-lançado no mundo diz respeito à sua condição existencial como o ente que, à diferença dos demais entes, é sempre interpelado a ser de alguma maneira e “sabe” que tem de ser e existir, ou seja, que de alguma forma está dado no mundo e por isto se determina como facticidade. Nesse movimento *eksistente - insistente*, enquanto ser-lançado em suas possibilidades de ser, a presença se compreende como ser-para-a-morte.

Neste ponto nos deparamos com o paradoxo que caracteriza a condição da existência humana, porque, em sendo a sua essência constituída como poder-ser aponta para inesgotáveis possibilidades, porém encontra-se, ao mesmo tempo, face a face, com sua limitação e finitude, que a caracteriza como ser para o fim. Enquanto *eksistencia*, tem que escolher, a cada vez, suas possibilidades de ser, e assumir as possibilidades não escolhidas. É nessa dinâmica existencial que, segundo Heidegger, a angústia se apresenta como disposição fundamental.

Em *Ser e Tempo*, como veremos, a concepção de angústia não designa uma afecção que se manifesta nos humores, tal como são definidos em seus aspectos existenciários pelas ciências psíquicas. Mas, a angústia, enquanto fenômeno no sentido propriamente fenomenológico, mostra-se, através da analítica existencial, como a disposição mais fundamental na medida em que se encontra sempre de modo latente nas mais diversas manifestações do humor. “Como a angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao ‘mundo’, pode sentir temor”.⁴⁴ No temor a ameaça advém dos entes

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 254.

intramundanos com os quais lidamos na cotidianidade, bem como de outras presenças com as quais convivemos e que, de certa forma, também se apresenta como algo que pode ser evitado. Todavia, no tocante á disposição fundamental da angústia, esta surge como fenômeno mais originário, justamente, porque não há um ente determinado pelo qual a presença se angustia. Aquilo com que a angústia se angustia não se dá a partir dos entes do mundo. Antes, é o movimento do ser-no-mundo frente às suas possibilidades de ser que a caracteriza. O fenômeno da angústia coloca a presença diante do seu poder-ser.

Em sua dimensão originária a angústia manifesta-se como “estranheza”, na medida em que coloca a presença sem um sentido de direção, como que “suspensa” em um estado de ameaça difusa. Tal estranheza se revela como ausência de familiaridade com os entes, inclusive consigo mesma. É neste sentido que a presença “não está em casa”, ela está “suspensa”, caracterizando um estar desalojada.

Ao ser tomada pela angústia, o mundo lhe parece ser totalmente insignificante porque, sem direção, ela não “vê” um “aqui” e um “ali”. Nesse momento ela está “em lugar algum”. Isto quer dizer que a presença encontra-se na insegurança de um desabrigo que a impede de habitar no sentido da familiaridade. No entanto, vimos, no capítulo I que habitar é entendido na estrutura existencial do *ser-em* como familiaridade com as coisas, o qual manifesta o sentimento de pertencimento. Isto nos faz vislumbrar que, em virtude da presença *eksistir* insistindo, isto é, lançada no mundo em seu incessante movimento enquanto ocupação e preocupação consigo e com os demais entes do mundo, podemos presumir que, em um certo sentido, o modo da presença ser e estar no mundo caracteriza, originariamente e de forma um tanto paradoxal, um habitar desalojado, indicando assim, uma certa co-existência entre familiaridade e estranheza no seu modo de habitar o mundo. Isto pode ser explicado porque, ao mesmo tempo em que a angústia existencial coloca a presença “em lugar algum”, de outro modo, abre o mundo como mundo, de forma original e direta, na medida em que este “em lugar algum, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial”.⁴⁵ Neste sentido, a angústia retira da presença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir da interpretação pública. Em outras

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 250.

palavras, é a angústia que direciona a presença para o seu poder ser-no-mundo que, pela compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Por isso, constatamos que “em lugar algum” não quer dizer um nada de um vazio negativo, mas, pelo contrário, este nada se refere ao nada como um “tudo” de possibilidades. Ora, isto quer dizer que a angústia aponta para o sem fundamento da presença enquanto ser-no-mundo.

Com referência a esta questão trazemos o artigo de Julian Young⁴⁶ que, ao comentar a noção de habitar em distintas fases do pensamento de Heidegger, afirma que esta noção pode, plausivelmente, constituir-se no tópico central do Heidegger mais tardio, chamado por ele, de terceiro Heidegger - o dos ensaios *Construir, Habitar, Pensar e Poeticamente o homem habita* - quando trata noções concernentes e próximas, tais como, abrigo, pátria, ficar abrigado e os seus contrários: desabrigado, estranhamento, hostilidade, justificando que tal afirmação se deve ao fato de Heidegger ter expressado esta preocupação na última sentença que escreveu dias antes de sua morte em 1976: “Isso exige reflexão se e como pode ainda existir pátria no mundo civilizado igualmente tecnológico”.⁴⁷ Young, afirma que, em *Ser e Tempo*, o termo ser-lançado tem o sentido de abandono, ser expulso, preocupação, ansiedade com a morte e o nada, cuja função é a de expressar o sentimento de expulsão do seu lar. Para este filósofo, o que “em *Ser e Tempo* é a fonte de desabrigo da presença é a ansiedade perante a morte que é o nada”.⁴⁸ Este nada nos parece ser compreendido por ele na acepção de um nada meramente negativo. Se nosso entendimento estiver correto, parece que o autor do artigo não se atém ao fato de que em *Ser e Tempo*, Heidegger, conforme pode ser constatado na citação acima⁴⁹ já anuncia que o conceito de nada não deve ser pensado nesta acepção. Diante disso, a princípio, parece-nos um tanto forte, da parte do autor, quando ele afirma no seu artigo que “*Ser e Tempo*, realmente expande uma abismal condição de ser nada (falta de sentido), um escuro infinito e absoluto vazio que ameaça cair na clareira a qualquer momento, na forma de dor e morte”.⁵⁰ Desta maneira, o habitar em *Ser e Tempo* se caracterizaria, segundo ele por este sentimento de abandono.

⁴⁶ YOUNG, Julian. What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the wording of the Word. In: *Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Edited by Mark A Wrathall and Jeff Malpas. Massachusetts of Technology, 2000, (Volume I).

⁴⁷ HEIDEGGER apud Young, p. 188.

⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 189. (Tradução Nossa).

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 250. (Parte I).

⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 189.

Contudo, ao se pensar no modo de ser da de-cadência, este *estar junto de* dá-se no modo concreto que implica um habitar que evoca um sentimento de abrigo, de estar em segurança. Assim, podemos dizer que a angústia como disposição mais fundamental, coloca a presença em uma perplexidade porque aponta o nada de seu fundamento como ser-no-mundo. Quer dizer, a presença existe como ser possível, isto é, referida a possibilidades existenciais. É nesta situação que a angústia rompe com a tranquilidade do sentir-se em casa da de-cadência, pois, aí, o ser-em aparece no modo existencial do não se sentir em casa, “[...] isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”.⁵¹ Por isso, Heidegger afirma que o não sentir-se em casa deve ser compreendido, ontologicamente, como fenômeno mais originário, porque justamente, a presença é *eksistência*. Isso quer dizer que a presença está desde sempre ‘fora’, portanto o seu ‘si-mesmo’ é sempre algo ‘além de si’, é seu ser-no-mundo. A estranheza presente na angústia é, assim, justamente o que desvela para a presença a sua ‘condição’ de habitar, de ser-no-mundo.

A análise das estruturas ontológicas da presença através da fenomenologia hermenêutica permitiu acesso aos fenômenos da facticidade e de-cadência no seu acontecer, ou seja, no fluxo de suas realizações. Mostrou, ainda, que a presença existe sempre a caminho, em um movimento ôntico-existencial que a determina sempre acontecendo. É, neste sentido que podemos compreender o seu habitar desalojado porque sempre está se estendendo para o mundo. Este fato permitiu evidenciar que, ao contrário da concepção da metafísica tradicional, que pensa e define a existência humana de forma objetiva, porque parte de uma idéia de atualidade no sentido de presentificação do real, no qual o existir humano se dá em um tempo irreconciliável e facetado em presente, passado e futuro, de outro modo, mostrou o caráter de motilidade do porvir, vigor de ter sido e atualidade inerente a este ente, o qual foi possível desvelar somente pelo fio da analítica existencial. Ademais, a concepção tradicional não permite acesso ao modo de ser-lançado e a simultânea temporalidade que caracteriza o modo de ser originário da existência (presença). É, justamente na possibilidade ôntico-ontológica da facticidade e da de-cadência que acontece o jogo da existencialidade, isto é, da totalidade da presença.

⁵¹ Idem, *Ibidem*, 253.

Mas, ainda não apreendemos, suficientemente, o que Heidegger quer dizer com a afirmação: “Ser homem diz: ser como mortal sobre esta terra diz: habitar”.⁵² O esclarecimento do sentido desta afirmação requer, ainda, a compreensão do que significa: “ser mortal sobre esta terra”, o que nos acena uma certa implicação da noção de próprio que pretendemos descortinar em seguida.

II.2 O modo próprio e impróprio do habitar

No decurso deste tópico, nos ateremos aos aspectos que caracterizam mais especificamente a abordagem heideggeriana acerca de habitar, desenvolvida na conferência *Construir, Habitar, Pensar*. Vale lembrar que esta conferência situa-se no período em que o autor refletiu sobre a relação ser e linguagem. Para ele, a linguagem não se identifica simplesmente como veículo de expressão ou instrumento de comunicação, mas a palavra nomeia ser, quer dizer, dizemos que algo é na medida em que o nomeamos. Nomear, porém, não é apenas dar um nome a algo, mas implica em desvelar, fazer vir à presença. “O acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem”.⁵³ Nesse período, o filósofo se debruça sobre obras poéticas, como por exemplo a de Hölderlin. Tal movimento caracteriza a *virada* no pensamento de Heidegger. A partir daí, a existência humana não é mais pensada através das estruturas ontológicas da presença, como em *Ser e Tempo*, mas, designada pelos termos: “homem” ou “mortal”. Cientes das conceituações diferenciadas do autor para designar a existência humana, quer dizer, presença em *Ser e Tempo* e homem ou mortal nas obras posteriores, e respeitando a riqueza conceitual e filosófica que tais conceituações carregam, adotaremos a partir deste momento, o termo homem para referirmo-nos à existência humana, com o objetivo de facilitar o entendimento de nossa abordagem.

Retomaremos o nosso propósito de acompanhar a interpretação heideggeriana acerca do fenômeno da morte e de identificar, na medida do possível, os nexos que podem ser notados entre a noção de habitar e a morte. Ambos os conceitos, já delineados na analítica existencial em *Ser e*

⁵² HEIDEGGER, M. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaio e Conferências*, p. 127.

⁵³ Idem, *Ibidem*, p. 126.

Tempo serão retomados em *Construir, Habitar, Pensar*, de forma a esclarecer de que maneira habitar constitui o próprio do homem.

No que tange à problemática da morte, de início, temos de nos reportar à segunda seção de *Ser e Tempo*, parágrafos 47 a 53, nos quais os conceitos de fim e de totalidade são abordados para mostrar que a morte, enquanto possibilidade do poder-ser do homem (presença), constitui a sua possibilidade mais própria. “A morte significa, uma possibilidade ontológica singular que coloca em jogo o ser próprio de cada presença [...] Na *medida* em que ‘é’, a morte é essencialmente e cada vez minha”.⁵⁴ Prosseguindo nesta direção, perguntamos: Qual a relação existente entre o habitar e a morte pensada como a possibilidade mais própria da presença? Em que consiste o habitar?

Vimos em *Ser e Tempo* que, em sua estrutura ontológica, o ser do homem mostrou-se lançado em suas possibilidades de ser, na medida em que *existe* no modo de uma temporalidade *ekstática*. Esta determinação ontológica já explica, por si só, porque “a presença é um ainda não que ela será”. Tal determinação existencial indica também, algo que no seu ser lhe é sempre pendente como uma falta ou débito, porque à diferença dos demais entes que não têm o seu modo de ser, o ser do homem caracteriza-se genuinamente como inacabado. Porém, o que constitui a sua “não totalidade e contínuo preceder-se a si mesmo” não deve ser entendido como um algo que falta, assim como uma espécie de parcela, cuja soma resultaria em uma totalidade. Tratando-se do ser deste ente singular, esta pendência mostrou-se como constitutiva do seu modo de ser originário, porque “enquanto é a presença já é o seu ainda não”.⁵⁵ É, justamente este aspecto que evidencia a tentativa de uma interpretação do fenômeno da morte que nos permita buscar na própria estrutura ontológica da existência humana o sentido existencial do seu chegar ao fim e mostrar que este “‘findar’ pode constituir todo o ser deste ente que *existe*”.⁵⁶ Nessa perspectiva, temos que o homem, no percurso de sua existência, caracteriza-se como uma incompletude e ainda que, em virtude de sua estrutura ontológica conformar-se como ser lançado no mundo para múltiplas e inesgotáveis possibilidades, a morte se mostra como a sua possibilidade mais própria,

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 20. (Parte II).

⁵⁵ Idem, *Ibidem*, p. 25.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, p. 22.

irremissível e insuperável. É neste sentido, que em sua dimensão ontológica o homem existe como ser-para-o-fim. Chamamos atenção, no entanto, para o fato de que “no sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida”.⁵⁷

Em sua dimensão ôntica, a morte vem sendo questionada em muitos campos do conhecimento. Apesar de ser analisada pelas ciências em seus mais diversos aspectos, para Heidegger a morte possui sua base no solo da problemática existencial, daí, porque, para ele, permanece em questão de que modo a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida. Conduzido pela analítica existencial, ele estabelece uma distinção entre o *findar* de todos os entes e o *morrer* do homem, porque, no caso específico deste ente, o *morrer* exprime *o modo de ser* em que este é para sua morte. A partir disso, já nos aproximamos um pouco do que o autor quer dizer em *Construir, Habitar, Pensar* com a frase: “Ser homem diz: ser como mortal sobre esta terra. Diz: habitar”.⁵⁸ Justamente porque sendo a morte “impedida” ou mesmo “iminente”, esta se constitui como a possibilidade mais própria do homem, na medida em que, “a morte é a possibilidade da impossibilidade de todas as outras possibilidades”.⁵⁹ Assim, por via de consequência, a morte deve ser compreendida como a possibilidade ontológica que o homem deve assumir. Além do mais, mesmo considerando a sua estrutura ontológica determinada como poder-ser é difícil para o homem assumir a possibilidade extrema da morte. No intuito de exemplificar a perene preocupação com o fato inexorável da morte, trazemos aqui, resumidamente, passagens da epopéia intitulada *A Gesta de Gilgamesh*⁶⁰ que, em sua riqueza poética, exprime, entre outros aspectos, a perplexidade e sentimento de absurdo que toma posse do homem de todos os tempos perante a morte, e que poderá nos auxiliar na compreensão da morte em sua dimensão existencial. O protagonista central da epopéia, Gilgamesh, o poderoso rei de Uruk, qualificado como um tirano que “não deixa o filho a seu pai, a donzela a sua mãe” – “a filha do guerreiro, a esposa do nobre”. Após ter se deparado com a morte teve como maior feito atingir os confins da terra em busca da imortalidade:

⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 28.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Construir, Habitar, Pensar*, In: *Ensaio e Conferências*, p. 127.

⁵⁹ Idem, *Ser e Tempo*, p. 46. (Parte II).

⁶⁰ TRINDADE, Serra, Ordep J. *A mais Antida Epopéia do Mundo: A Gesta de Gilgamesh*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, Seplantec, 1985. Ensaio interpretativo, versão em português, comentários e notas do autor.

[...] Transpondo o horizonte da experiência humana é aquele que tudo viu, não só por ter descortinado o pretérito e o remoto, mas também por ter percorrido o caminho que homem nenhum pode atravessar, e de certo modo, alcançado uma situação limite, donde descortinar-se pôde o universo da humana existência definida pelo fado mortal. Este destino de todos os homens, nenhum herói como ele o vivenciou. Em sua busca desesperada de imortalidade, Gilgamesh aproxima-se da morte como ninguém, porque dramaticamente a conscientiza [...] herói vagante como tantos outros, que tão bem representa o errar humano tem - importa notá-lo - uma característica que o singulariza entre os protagonistas da epopéia, uma “evolução” pessoal conformada através da mudança de atitude interior em diferentes pontos de sua carreira heróica. De início é um jovem tirânico que parece desconhecer limites a sua autoridade, até que o encontro com herói igual fá-lo reconhecer a vanidade de sua “virtus” solipsista. [...] Com a perda do seu companheiro Enkidú, Gilgamesh vivencia profundamente a realidade da morte, a definitiva certeza do fado que nos envolve e que sempre olvidamos no trivial da existência. Privado do irmão querido, o herói chega ao máximo acabrunhamento e ao paroxismo da dor. [...] Com a morte de Enkidú, Gilgamesh parece, “pela primeira vez” tomar tenência de modo profundo e doloroso do fato terrível da morte, a qual lhe surge neste instante, em toda a sua crueza: chorando com desvario, espera que seu amigo ressuscite a seu pranto e assim, permanece por sete dias e sete noites ao seu lado, sem se decidir a sepultá-lo até que o cadáver apresenta sinais indiscutíveis de putrefação. Torna-se para si mesmo mortal a partir de então, mas possuído de esperança desesperada vai aos confins: ultrapassa enfim as fronteiras do mundo para sofrer o último desengano.⁶¹

Este belo poema proveniente dos povos arcadiano e sumeriano mostra, de modo exemplar, que o fato da morte é inquestionavelmente uma questão perene da existência humana. A repercussão de sua insuperabilidade mostra-se através das mais diversas maneiras de assimilá-la, podendo se manifestar gradativamente desde uma perplexidade inicial, passando por um estado de temor, chegando até ao terror e, no ápice, pode alcançar o horror. Esta narrativa reflete o tema recorrente da inconformidade do homem diante do fato da morte. No contexto do poema, notamos que o encontro de Gilgamesh com a morte apresenta um aspecto que assinala que a morte do outro, no

⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 130-146.

caso Enkidú, foi o que possibilitou a certeza da morte para o herói, através de uma experiência indireta, isto é, não pessoal, caracterizando, assim, o que Heidegger designa do modo impróprio de se relacionar com a morte. Gilgamesh não pensa e não assume a possibilidade da *sua* morte, mas, pelo contrário, vai, em busca da imortalidade. De volta a Heidegger vemos, que a morte em sua dimensão ontológica “se constitui como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável* cujo esclarecimento para o homem se dá a partir da disposição fundamental da angústia onde o estar-lançado na morte se ‘desentranha’ de modo mais originário”.⁶² Desta maneira, a angústia originária faz com que o homem se compreenda em sua dimensão ontológica como ser-para-o-fim. Neste sentido, é que se configura o conceito existencial da morte tendo por base o ser-lançado para o poder-ser mais próprio da existência humana na sua *irremissibilidade e insuperabilidade*, cuja compreensão deve ser assumida pelo homem como a *sua* morte.

O ser-para-a morte, portanto, pertence, de modo mais originário, ao modo de ser lançado do ser do homem cuja manifestação é possível visualizar tendo por base a inter-relação dos caracteres ontológicos fundamentais da existencialidade, facticidade e de-cadência, os quais conformam o ser deste ente como uma totalidade estrutural articulada, denominada na analítica existencial de Cura. É, neste sentido, que o ser-para-a-morte funda-se na Cura, porque, enquanto ser-lançado no mundo, o homem já está entregue à responsabilidade de sua morte e, como tal, pode tomar tenência dessa possibilidade incontornável a partir da decisão antecipadora, viabilizando, assim, compreender-se ontologicamente como um todo. Contudo, ao se pensar, no solo de uma cotidianidade, o caráter constitutivo deste ente como ser-para-a-morte, é possível ver que este aparece a partir das diversas interpretações que lhes são dadas no impessoal da de-cadência. Assim é que, na maior parte das vezes, na convivência com os outros, o homem “sabe” da morte como uma ocorrência porque “sabe-se” da morte do outro, como vimos em Gilgamesh. A expressão comumente usada “morre-se”, na verdade, quer referir-se a um *ninguém*, evidenciando, desta maneira, a ambigüidade que caracteriza o modo de ser do homem no impessoal em relação a sua morte. Neste plano, é-lhe obstruído assumir a angústia com o seu ser-para-a-morte, fazendo com que tal determinação existencial apareça como algo que um dia virá, ou seja, um ainda não. Recordemos Sísifo “o mais solerte dos mortais”.⁶³ A nosso ver, o mito de Sísifo mostra também

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 33. (Parte II).

⁶³ Sísifo, com seus ardis e embustes tenta emgabelar os deuses quando esses decidem enviar a morte (Tânatos) para levá-lo ao Hades, do qual escapa, mais de uma vez, através de artimanhas e expedientes. Como castigo por tal

com pertinência a tendência que tem o homem na sua existência de sempre procurar encobrir e escapar da possibilidade da morte como a sua possibilidade mais própria, ou seja, de tornar-se mortal para si mesmo. Porque decaído nas mais diversas formas da impessoalidade, sempre posterga e, muitas vezes, jamais assume a decisão de compreender a si mesmo, em sua condição existencial, como ser-para-a-morte.

Neste contexto, convém tecermos algumas considerações acerca da noção de *si mesmo* que, embora introduzida anteriormente, requer uma explicitação nesse momento. Esta difícil noção de *si mesmo* foi concebida na analítica existencial, em contraposição à noção de “eu” presente na filosofia da subjetividade, cuja formulação realizou-se a partir do *ego sum* cartesiano, de onde, por sua vez, provém a concepção de sujeito no sentido que lhe foi dado pelo pensamento da Modernidade. Tendo em vista a complexidade dessa temática, a delinearíamos aqui apenas em alguns pontos que decerto nos favorecem na compreensão do si mesmo como o próprio do homem.

Na analítica existencial o si mesmo é pensado como instância originária na medida em que se “desentranha” a partir da angústia. Assim, o si mesmo (*selbst*) se diferencia da concepção de “eu”, pensado habitualmente como sujeito, enquanto distinto de objeto proveniente da teoria cartesiana que expõe a dualidade de sujeito e objeto. Em sentido heideggeriano o si mesmo não é idêntico ao eu, e por isso não é pensado na acepção de uma subjetividade fechada no sentido cartesiano.

O si mesmo, está vinculado ao caráter *eksistente* do modo de ser do homem. O si mesmo, se mostra como singularidade no movimento de antecipação característico da existência humana propiciado pela sua inerente temporalidade. Como ente finito, o homem se singulariza e torna-se quem realmente é, ao compreender e assumir o seu ser-para-a-morte, trespassado pela angústia originária. É neste sentido que podemos compreender que o homem não possui uma natureza dada nos moldes de uma essência atemporal e eterna como pensado tradicionalmente ou, ainda, vinculado teoricamente a um “eu” centrado e soberano, sujeito de representações, apartado das coisas do mundo. A decisão antecipadora predispõe o homem a assumir sua possibilidade mais

irreverência e transgressão aos desígnios divinos, Sísifo sofre a sentença de carregar em seus ombros um grande bloco de pedras, montanha acima que, sempre cai puxado pelo próprio peso, rolando montanha abaixo. Sísifo recomeça a tarefa que há de durar para sempre. Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, Petrópolis, 1991.

própria. O caráter de singularidade que caracteriza o si mesmo se mostra quando o homem passa a se autocompreender como mortal, configurando, desta maneira, uma apropriação do seu si mesmo, na medida em que a temporalização do tempo se revela no homem como antecipação e a manifestação do ser como decisão, daí, temos o conceito de decisão antecipadora. É, neste sentido que a antecipação da morte deve ser assumida ontologicamente como privilégio, e não no sentido de um estado de morbidez, diante do fato da morte. A decisão antecipadora permite que o homem torne-se um ser resolutivo perante os apelos do impessoal da de-cadência e o habilita, por assim dizer, para exercer a sua liberdade de escolha, quer dizer, de escolher ou não escolher o seu si mesmo mais próprio. A decisão antecipadora implica e, mais ainda, orienta, o percurso do homem na sua existência, dessa forma, a morte é um fenômeno da vida, ou seja, o lado obscuro do ser, ou ainda, usando as palavras do poema de Rilke, citado no texto de Young, mencionado anteriormente: “a face não iluminada da lua”. Parece-nos que é isto que Heidegger quer dizer quando afirma que “Ser homem diz: ser como mortal sobre esta terra, diz: habitar” mostrando assim, o sentido próprio do habitar.

Uma vez que delineamos o nexos entre o homem e o seu ser mais próprio: a morte, cabe retomar o caminho que possa nos conduzir ao esclarecimento do sentido essencial do habitar. Para tanto, convém estarmos atentos à escuta da linguagem em sua dimensão originária. Em *Construir, Habitar, Pensar*, a meditação do filósofo acerca do construir e habitar desenvolve-se a partir de uma abordagem que busca escutar o que diz habitar, quer dizer, a escuta do que não está dito. Nessa perspectiva, o seu caminhar segue na direção de um recuo à fonte etimológica das palavras construir e habitar, visando apreender as suas múltiplas acepções. Antes disso, cabe ressaltar que este caminho não se atém a apreensão do que significa estas palavras tendo por base tão somente o seu aspecto etimológico, domínio da lingüística. Porém trata-se, fundamentalmente, de tentar desvelar, através da linguagem primordial, as determinações que iniciaram e possibilitaram nomear o ser do construir e habitar que ainda vigoram, mas que não foram pensados em sua radicalidade. Com isso, pretende Heidegger alcançar o sentido propriamente fenomenológico do habitar.

Este processo de escuta nos conduz para um afastamento do significado usual destas palavras, onde habitar é entendido somente como uma função de residir, antecedida por uma ação concreta de construir, indicando, assim, uma relação objetiva de meio para fim. Porém, tal relação, não

alcança o sentido essencial do habitar e construir porque, segundo Heidegger “as relações essenciais não se deixam, contudo, representar adequadamente através do esquema meio-fim”.⁶⁴ Dessa maneira, vemos que o interesse do filósofo é pensar a essência do habitar e construir no contexto da linguagem originária, fonte onde vigora a experiência primordial que determina e nomeia o ser dos entes. Nessa perspectiva, lembra que a palavra *buan* (construir) no antigo alemão, diz do mesmo modo habitar, cujo sentido é o de permanecer e morar. Ora, pensado em sentido originário, construir já é um habitar. De igual modo, as palavras “*bauen, buan, bhu, beo*” é, na verdade, a mesma palavra alemã “*bin*” para dizer eu sou *ich bin* [...].⁶⁵ Assim, ao se dizer eu sou, diz-se no mesmo sentido, eu habito. Parece que aqui se encontra um ponto crucial que aponta para uma relação existencial que cabe esclarecer. Observamos ainda, que a palavra *bauen* (construir), em suas múltiplas acepções, exprime um sentido que indica que “o homem é à medida que habita”. Isto se explica porque construir em sentido originário significa cuidar do crescimento de algo na acepção de um proteger e cultivar. Assim, no seu sentido mais próprio, habitar abarca o significado de cuidar, resguardar. Por isso, na interpretação do autor, a palavra construir, *bauen*, no sentido de habitar, não pode ser entendida somente na acepção de um produzir corriqueiro, porque exprime também, tanto um cultivar, como um edificar em um sentido mais profundo que aponta para múltiplos modos de habitar.

Do ponto de vista do pensamento de Heidegger, habitar consiste em ser e estar sobre esta Terra, no modo de um resguardar. Isso se confirma e é ressaltado, em outra passagem de *Construir, Habitar, Pensar*: “não habitamos porque construímos, mas construímos à medida que habitamos”, ou seja, à medida que resguardamos. Portanto, mostra que a noção de habitar, pensada neste texto, remete para um âmbito que ultrapassa o seu sentido usual, entendido não na acepção de um mero comportamento humano, pautado numa relação de meio para fim, mas, habitar, enquanto resguardar, diz algo mais decisivo. Trata-se do habitar do homem sobre esta terra, o que já envolve ser e estar sob o céu como mortais diante do divino. Esta relação caracteriza-se então, como uma relação existencial.

Importa notar que, em *Construir, Habitar, Pensar*, Heidegger não se refere mais a “mundo” como em *Ser e Tempo*, ele introduz o termo “terra”. Aí, terra não é pensada no sentido de planeta,

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaio e Conferências*, p. 126.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 127.

mas, tem o sentido de origem, quer dizer, de onde tudo brota e retorna, indicando o ciclo de vida e morte a que pertence tudo o que é: o âmbito que suporta o surgimento e a concretude do existir de todos os entes, inclusive o homem na sua facticidade. Terra, em seu sentido primordial, nomeia a mãe primeva, isto é, o meio onde acontece o velar e o desvelar da natureza, noção que emana da poesia de Hölderlin, para a qual Heidegger se volta nesta fase do seu pensamento. Terra evoca, ainda, o lugar do nascimento do homem no sentido mais amplo que este termo possa exprimir. Envolve de igual modo a palavra pátria e terra natal, tantas vezes poetizadas nos escritos de Hölderlin e que se encontram presentes, de modo marcante, no Heidegger tardio.

Quanto aos mortais, expressão que adota para designar os homens, é empregada por ele de forma a distinguir o homem dos demais entes que não são capazes de assumir a morte como morte, quer dizer, como a sua possibilidade ontológica mais própria e, de sobremodo, *com ela se relacionar na sua existência*. Este modo de ser e estar sobre a terra implica em uma decisão do homem se assumir como mortal e, como tal, antecipar essa possibilidade extrema do seu poder-ser (grifo nosso).

Encontramos, em *Construir, Habitar, Pensar*, uma passagem que nos parece decisiva para a compreensão do sentido essencial do habitar e que ainda nos encaminha para certos aspectos do habitar abordado na conferência *A coisa*, vejamos:

Resguardar não é simplesmente não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao ser vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo, nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra.⁶⁶

⁶⁶ HEIDEGGER, M. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaios e Conferências*, p. 129.

O habitar, pensado em *Construir, Habitar, Pensar*, remete, pois, para um âmbito que ultrapassa o sentido habitual, porque aí assim como em *Ser e Tempo*, habitar tem um sentido mais amplo na medida em que conduz a se pensar algo no que diz respeito à essência do homem. Habitar, em sentido próprio, então, consiste, em um modo de ser do homem que remete para um resguardar, a partir de um compreender-se e de um assumir-se como mortal. Resguardar, diz ainda um demorar do homem em meio às coisas, deixando-as ser. “Deixar-ser” as coisas, parece-nos, a princípio, significar um liberar as possibilidades do acontecer das coisas. Concepção esta que retornaremos mais adiante.

De que maneira, porém, se manifesta esse resguardar? A resposta é dada claramente em *Construir Habitar, pensar*, à maneira de um refrão poético:

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido [...] Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor;

Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. Habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações do ano as suas bênçãos e seu rigor;

Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então retraída;

Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte. Conduzir os mortais ao vigor essencial da morte não significa, de modo algum, ter por meta a morte, entendida como um nada vazio; também não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim”.⁶⁷

Salvar a terra, *acolher* o céu, *aguardar* os divinos, *conduzir* os mortais (grifo nosso) eis os quatro traços do habitar pensado por Heidegger como resguardar. Esse resguardar de quatro faces é a essência do habitar.

⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 130.

Nesta conjunção das quatro instâncias ontológicas o céu indica o movimento, na medida em que marca para o homem as estações do trajeto solar e também o das estrelas; o percurso da luz durante o dia e a sua ausência à noite. Aponta ainda para uma dimensão do mistério que Heidegger designa de dimensão do alto e do elevado, palavras que retém da poética de Hölderlin. Os imortais, por sua vez, assinalam a dimensão do divino na figura de mensageiros que apontam para o mistério do ser ou quem sabe, para o *inesperado* e o *extraordinário* que se manifestam no ordinário da existência cotidiana de que nos fala Heráclito.⁶⁸ É nesta simplicidade dos quatro que os mortais podem habitar, resguardando a quadratura.

O pensamento do filósofo, a partir daí, estende-se para uma amplitude tal que, a princípio, parece-nos extrapolar a concepção de mundanidade do mundo circundante desenvolvido em *Ser e Tempo*, movimentando-se como que em círculos de uma espiral em direção ao aberto do ser. Contudo, tem como ponto de partida as coisas, na medida em que para ele o habitar essencial “é bem mais um demora-se junto às coisas”. Mas, cabe, então, perguntar: o que é uma coisa para Heidegger? Antecipamos, aqui, que a palavra *thing* (coisa), no antigo alemão, tem um sentido originário que indica que a coisa cumpre, por assim dizer, uma reunião integradora que, segundo o filósofo, configura a unidade originária dos Quatro, ou seja, a quadratura. Com base nisso, perguntamos: de que maneira a coisa possibilita uma reunião integradora da quadratura? Quais as implicações dessa concepção para a compreensão do habitar? E, ainda, indagamos, de onde provém no pensamento de Heidegger esta concepção de quadratura?

⁶⁸ Cf. BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999. Fragmento 18: “Se não tiveres esperança não encontrarás o inesperado [...]”, p. 37.

CAPÍTULO III – O habitar na perspectiva da quadratura

Nas considerações desenvolvidas até aqui, tentamos demonstrar que a noção de habitar assume na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger um estatuto ontológico na medida em que se mostrou como um modo de ser constitutivo do homem, cuja manifestação dá-se entre uma familiaridade e um estranhamento com o mundo. A familiaridade diz respeito ao seu modo de ser e estar em meio aos entes com os quais mantém uma relação indissolúvel e, por isso constitutiva já descrita através da analítica existencial na estrutura do ser-em. O estranhamento, por sua vez, revelou-se por meio da descoberta do ser do homem lançado para si mesmo no mundo apreendido no fato do homem “ser e ter de ser” “encoberto em sua proveniência e destino” inerente a facticidade que o determina. Como já foi dito “ser e ter de ser”, implica em já estar aí sendo no mundo, habitando o mundo, diante do sem fundamento da sua existência. Em *Construir, habitar, pensar*, habitar tem o sentido de demorar-se junto às coisas a partir de um resguardar que é anunciado como seu traço mais marcante. Então, se o sentido do habitar reside no modo como o homem se entretém em meio às coisas, a partir de um resguardar e cuidar cabe perguntamos novamente: O que é uma coisa para Heidegger? Tal questão se impõe neste percurso reflexivo de forma a se explicitar de que maneira habitar, pensado em sua dimensão existencial, consiste em uma demora junto às coisas.

Não obstante o tema da coisa tenha sido sempre colocado nas especulações da filosofia ocidental, “a questão é já antiga. O que nela é sempre novo é o fato de ter de ser continuamente posta”.⁶⁹ Heidegger abordará esta temática em sua radicalidade, mais especificamente, em “*Que é uma coisa*” (*Die Frage nach dem Ding*) e na conferência “A coisa” (*Das Ding*). A primeira teve por base o curso do Semestre de Inverno de 1935-1936, proferido na Universidade de Freiburg e, somente publicado em 1962 pela editora Max Niemayer, portanto, publicada muito tempo depois da segunda, que foi proferida na academia de Belas Artes da Baviera em 1950 e publicada em 1951. No entanto, neste estudo nos ateremos mais particularmente à conferência, em virtude de que nela, a questão da coisa é problematizada juntamente com a noção de

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987, p.13.

proximidade já vista em *Ser e Tempo*. Nesta conferência a proximidade é abordada a partir da indagação por aquilo que constitui o ser coisa da coisa, isto é, a sua *coisalidade*.

III 1. A coisa

Vivemos em meio às coisas na cotidianidade. Temos a tendência de vê-las como objetos e defini-las em termos de propriedade e extensão porque estamos acostumados a pensar a partir do princípio da substância predominante na metafísica ocidental. É o que Heidegger observa com um certo espanto na conferência *A coisa*: “De há muito o homem lida e continua sempre a lidar com as coisas, sem, no entanto, pensar, uma vez sequer, a coisa como coisa! Até hoje o homem não pensou a coisa em seu modo de ser coisa, como também não o fez com a proximidade”.⁷⁰ Essa reflexão do filósofo assinala para nós o fato de que na maior parte das vezes, o olhar habitual que temos acerca das coisas que se encontram sempre à nossa volta, com as quais lidamos e nos relacionamos em nosso mundo ao redor, está como que obliterado por uma concepção onde as coisas são definidas como objetos contrapostos a nós enquanto sujeitos. Tal concepção caracteriza, desde a modernidade, o pensamento da representação no qual as coisas, geralmente, são definidas como suportes de propriedades e assim pensadas como instrumentalidade e objetividade. Nessa perspectiva, as coisas não são vistas no vigor de sua aparição, ou seja, em seu modo de ser coisa, mas de ser objeto. Todavia, se quisermos ver as coisas elas mesmas, temos de nos desvencilhar da concepção de mundo da filosofia moderna e lançarmo-nos na trilha do pensamento heideggeriano, cuja perspectiva conduz à apreensão daquilo que vige e se mostra como o caráter de coisa da coisa.

Geralmente, as coisas à nossa volta são percebidas em uma maior ou menor distância, cujas dimensões estão sempre balizadas por medições matemáticas admitidas habitualmente como parâmetros aceitáveis de verdade. Diante do progresso tecnológico característico do mundo atual, no que diz respeito particularmente, ao desenvolvimento e aperfeiçoamento dos meios de

⁷⁰ HEIDEGGER, M. A coisa. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rj: Vozes, 2001, p. 144.

transportes e comunicação, temos a percepção de que vivemos em um mundo onde “as distâncias no tempo estão cada vez menos afastadas no espaço” sugerindo, assim, que vivemos em uma maior proximidade com as coisas e as pessoas, em virtude da contínua supressão das distâncias físicas. Diríamos então que a simples supressão de longitudes traz, conseqüentemente, proximidade. Para Heidegger, no entanto, isso não procede, conforme podemos constatar:

O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo [...] E, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade. Proximidade não é pouca distância. O que na perspectiva da metragem, está perto de nós, no menor afastamento, como na imagem do filme ou no som do rádio, pode estar longe de nós, numa grande distância. E o que, do ponto de vista da metragem se acha longe, numa distância incomensurável, pode-nos estar bem próximo. Pequeno distanciamento ainda não é proximidade, como grande afastamento ainda não é distância”.⁷¹

A proximidade de que nos fala o filósofo não é, decerto, a da distância e duração temporal dos objetos mensuráveis em suas dimensões físicas. Mas, antes, trata-se da proximidade em sua dimensão ontológica, propiciada pela genuína função espacializante do ser do homem que possibilita tanto distanciamentos como aproximações em suas múltiplas relações com o mundo. De outro modo, observa Heidegger, proximidade, entendida apenas como encurtamento da distância física, muitas vezes implica somente em uma igualdade onde “tudo não fica nem distante nem próximo, mas encontra-se em uma monotonia e uniformidade do que não tem distância, onde está ausente a proximidade, mesmo do que está próximo de nós”.⁷²

Na Parte Preparatória do seu livro *Que é uma coisa?* Heidegger indaga sobre os diferentes modos de problematizar o que é designado de coisa com o objetivo de fixar o seu sentido e os seus limites. Neste contexto, observa que o significado comum e também filosófico da palavra coisa designa algo que, de alguma maneira é. Neste sentido, coisa é tudo que é um algo e não um nada. Contudo, perguntar acerca de uma coisa com vistas a apreender aquilo que constitui o seu ser, requer antes de tudo, considerá-la mais precisamente, em seus significados restritos e

⁷¹ Ibidem, p.143.

⁷² Ibidem, p.144.

gerais. Assim, qualquer algo que está visível e disponível se determina como coisa em um sentido restrito. No seu aspecto amplo, o termo coisa, expressa o significado de qualquer assunto, qualquer evento que diga respeito ao homem no mundo. Quando vamos ao psicanalista, por exemplo, tratamos de coisas que sentimos, experienciamos ou até mesmo acreditamos, quer dizer, tratamos de coisas que de alguma maneira nos concerne e significamos em nossa realidade; dizemos então que vamos tratar das minhas, das nossas coisas. Neste caso as distinguimos dos entes naturais ou produzidos.

Ao se pensar ainda, o que é designado coisa tomando por base a origem do termo, vemos que a palavra latina *res*, equivalente à coisa, tem o significado de tudo o que toca e concerne ao homem de um ou outro modo, no que diz respeito a tudo aquilo que está em jogo e na lida do existir do homem. De maneira correspondente, a palavra *thing*, no antigo alto alemão, designa aquilo que convoca, quer dizer, o que recolhe e reúne; um assunto em questão; ou ainda, tudo o que de alguma maneira está em discussão. Em ambas as acepções, coisa, quer dizer originariamente o que diz respeito, isto é, o que está no âmbito do interesse do homem.

Ainda na parte preparatória de *Que é uma coisa?*, observa Heidegger que Kant, efetivamente, levou a cabo a determinação filosófica do ser da coisa, embora tal concepção tenha sido sustentada em certezas e em pressupostos oriundos da filosofia cartesiana no que se refere, mais precisamente, aos princípios matemáticos e metodológicos para a determinação do que é nomeado de coisa. Com base nisso Kant pensou tal questão a partir da distinção que ele estabeleceu entre a “coisa em si” - designando o ente que não é acessível para a consciência humana através da experiência e, por isso não é passível de conhecimento – e os fenômenos, isto é, as coisas que podem ser observadas e experimentadas a partir da intermediação do juízo de um sujeito que a determina como objeto. Esta orientação metafísica, direcionada para pensar os limites e possibilidades do conhecimento marca em Descartes e Kant o ponto de vista da ciência moderna onde as coisas são consideradas com base no mensurável e no quantitativo e são vistas como entes passíveis de observação e experimentação a partir de diversos aspectos, segundo cada área do saber. Neste âmbito, temos a definição de coisa para fins de um conhecimento científico acerca da natureza, de nós mesmos e do mundo, ressaltada em seu aspecto de objetividade.

A reflexão heideggeriana aponta a nossa tendência de ver as coisas de forma unidimensional, oriunda da concepção do sujeito cartesiano que conhece o mundo como objeto. A demarcação entre sujeito e objeto está ancorada no pressuposto de que o homem enquanto “eu penso” torna-se o centro e a referência para o conhecimento da realidade das coisas. Enquanto sujeito conhecedor ele determina o ser das coisas. No entanto, este modo de concepção das coisas impede a experiência primordial do homem de habitar o mundo enredado e enraizado junto às coisas, próprio da estrutura ontológica do homem como ser-no-mundo. Além disso, a objetivação das coisas pelo sujeito cartesiano impede de se pensar os possíveis modos de manifestação do ser da coisa, visto que retira a possibilidade da proximidade essencial do homem com as coisas.

Na conferência *A coisa*, habitar é pensado a partir da relação entre o homem e as coisas, através da apreensão do ser coisa da coisa, ou seja, a essência velada do que não se deixa desvelar pelo pensamento objetivo, isto é, a *coisalidade* da coisa. Nesta perspectiva, as coisas são vistas em sua irrupção e abertura como o que se apresenta na imediatidade de sua aparição. Para os gregos antigos as coisas são vistas através do que foi nomeado de percepção.⁷³ Ao contrário do representar moderno, percepção, significa um olhar admirado e envolvido do homem perante o estar aberto das coisas. Quer dizer, que as coisas para serem e existirem não precisam estar condicionadas a uma espécie de aval por parte do homem, mas as coisas são vistas como o que toca e afeta o homem propiciando deste modo a experiência de abrir-se para si mesmo. Tal modo de ver as coisas caracteriza, uma visão liberada da intermediação de um sujeito cognoscente que “garante” a realidade das coisas. No percepção, a coisa, quer seja natural ou produzida, pode-se visualizar uma gama de aberturas ou modos de ser, que o olhar contagiado da impessoalidade inviabiliza o seu manifestar-se enquanto coisa, caracterizando-a como objeto.

O acesso ao sentido de uma coisa é possível a partir de uma perspectiva que “deixa ser” as coisas. Este “deixar-ser” a coisa está longe de uma atitude de passividade ou negligência por parte do homem, uma espécie de indiferença para com as coisas. Pelo contrário, “deixar-ser” implica em

⁷³ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de floresta*. Tradução: Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1998, p.113-114.

um ver que liberta a coisa de um olhar constrangente da objetividade. Deixar-ser as coisas significa abriremos um espaço no qual as coisas podem ser elas mesmas, o que significa participar, ser tomado por, cair no estar-aberto das coisas no seu próprio movimento de aparecer. Desta maneira podemos nos envolver e relacionar com as coisas, quer dizer, podemos habitar e construir expressando o sentido da demora junto às coisas.

Vimos em *Ser e Tempo*, que o ente que vem ao encontro no modo de ser da ocupação tem o caráter de serventia, e como tal, encontra-se em uma proximidade própria porque está sempre referido a um conjunto instrumental e referencial em função do uso, a partir de uma manualidade que se realiza em um dado contexto referencial no mundo circundante. Na analítica existencial esta relação primordial entre a presença e os entes intramundanos, dá-se na contextura de referencialidades que se movimentam em função da presença caracterizando o seu modo de habitar no momento estrutural do ser-em, revelado pela familiaridade com as coisas, cujo sentimento é o de “sentir-se em casa”. Após *Ser e Tempo*, a palavra demorar ganha na terminologia heideggeriana uma intensificação para expressar este modo do ser e estar do homem em meio às coisas no modo de uma parada e uma escuta, no sentido de uma experiência. Enquanto esta coisa, ou seja, esta coisa singular com a qual nos relacionamos, torna-se possível visualizarmos múltiplas conexões propiciada pela demora junto a elas, desde que as deixemos ser em sua vigência. Isto nos permite dizer que habitar no sentido de uma demora junto às coisas, quer dizer o mesmo que nos colocarmos na proximidade com as coisas.

Na conferência *A coisa*, ao referir-se a *esta* coisa para sublinhar não a coisa em geral, mas a coisa que está em nossa proximidade no sentido já mencionado, Heidegger toma como exemplo de suas reflexões uma jarra cuja função é ser um recipiente para qualquer líquido. O ser da jarra que habitualmente é pensado a partir do princípio metafísico da substância como algo que subsiste por si mesmo, enquanto matéria e forma, é posto em questão:

Como receptáculo, a jarra subsiste em si e por si mesma. O ser e estar por si mesma caracteriza a jarra, como algo subsistente. Subsistência de um subsistente, a jarra se distingue de um objeto, isto é, de algo que subsiste por opor-se e contrapor-se a um sujeito. Um subsistente pode tornar-se objeto quando o colocamos diante de nós, seja na percepção imediata, seja na

presentificação da memória. Mas o ser coisa da coisa não está em se fazer dele objeto de uma representação”. [...] A jarra na verdade só subsiste como receptáculo à medida que foi conduzida a ser e estar em si mesma. Sem dúvida é o que aconteceu e acontece numa condução especial, a saber, pela pro-dução.⁷⁴

A jarra enquanto mera coisa subsistente por si mesma, ainda não mostra o seu caráter de coisa, isto é, a sua *coisalidade* se pensada somente com base na substancialidade da matéria e no seu aspecto formal, isto é, teórico, que a determina como objeto. A subsistência da jarra não está em sua arquitetura de matéria e forma, mas para se aceder ao “coisal” da coisa jarra deve-se atentar para a visão orientadora de sua produção, ou seja, para a perspectiva, como o ver que perpassa todo um contexto de remissões e significações que orienta previamente a sua produção que faz com que a jarra seja este receptáculo: “a jarra não é um receptáculo por ter sido produzida, ao contrário, ela teve de ser produzida por ser e para ser este receptáculo que é uma jarra”.⁷⁵ Ela veio a ser jarra a partir de um vazio na medida em que o oleiro ao preparar a argila para a moldagem possibilitou que a jarra emergisse do nada para ser um recipiente que acolhe entre o vazio de suas paredes algo como um líquido que pode ser água para saciar a sede dos homens mortais, ou, vinho para uma oferenda sagrada aos imortais. No vir a ser da jarra, o que faz a jarra ser esta jarra é ela ser um receptáculo que recebe e doa: “a vigência do vazio recebedor se recolhe e concentra em doar”.⁷⁶ O ser da jarra não se encontra em seu elemento material, mas, pelo contrário, este reside em algo não substancial, ou seja, no acolher e doar.

Admitindo-se o ser da jarra como receptáculo no sentido de recebimento e doação, tal modo de ser abre uma rede de remissões na medida em que esta jarra por ser feita de argila e de água, remete para a terra; a água recebida ou vertida remete por sua vez, para a fonte que se esconde entre as rochas sob a escuridão da terra. Ao receber do céu o sol e a chuva que se espriam sobre ela, a terra faz florescer a vinha que propicia aos mortais, porque doa, o produzir do vinho que será tomado em comemoração ou oferecido aos imortais. Acolhendo e doando, a jarra, como receptáculo, reúne terra e céu, mortais e imortais. É este caráter de reunião que a coisa detém que propicia o coisificar da coisa, deixando morar em conjunto as quatro instâncias articuladas entre

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *A coisa*, p.145.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 146.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 149.

si. Dessa maneira, a coisa jarra *coisifica* na medida em que reúne “os Quatro” em uma proximidade, mas que ao mesmo tempo mantém preservada a distância de cada um:

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.⁷⁷

Antecipando-se a todos os seres, (grifo nosso) eles se conjugam numa única quadratura de reunião. É neste sentido, que podemos compreender que a coisalidade da coisa não reside nem na objetividade do objeto, nem na subjetividade de uma representação, pois a jarra permanece ela mesma como jarra não remetendo a nada de outro do que à sua coisalidade. Ainda podemos ver nesta passagem que o ser da coisa jarra, isto é, a sua coisalidade é revelada a partir e no âmbito desta conexão mais originária designada quadratura.

Em *Construir, habitar, pensar*, vimos que uma coisa, a exemplo de uma ponte, cumpre da mesma forma uma reunião integradora: a ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do lago; a ponte reúne ao permitir aos homens mortais transitarem de uma localidade a outra, seja em suas ocupações e preocupações cotidianas ou, talvez, contemplando o céu estrelado ou em tempestade, que pode remetê-los para lembranças ou para pensamentos poéticos, ou ainda para a dimensão do sagrado. A ponte reúne integrando a terra e o céu, os mortais e imortais junto a si.⁷⁸

Esta conferência nos permite voltar ao tema do espaço e do lugar tratado em *Ser e Tempo*, e ressaltar que a coisa, em si mesma, se deixada em seu modo de ser coisa instaura lugar. Enquanto coisa, a ponte instaura lugar na medida em que reúne e concede espaço no sentido do que é liberado e arrumado em um limite, cuja significação diz de onde alguma coisa dá início a sua essência, sugerindo assim não um fechamento, mas uma abertura entendida no sentido de um conceder a cada vez espaço. A ponte dá o limite do espaço espaçado e arrumado pelo lugar. A ponte como coisa vai ao encontro, propiciando ao homem um conjunto de remissões e de

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *A coisa*, p.151.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*, p.131.

relações, cujo movimento de distanciamentos e aproximações, possibilita “estância e circunstância”. Os lugares somente são fundados se acontece “estância e circunstância”, quer dizer, quando acontece uma confluência de relações significativas propiciadas pela abertura genuína do ser do homem que desvela a coisalidade, a essência reunidora da coisa: a ponte. Como vimos, lugar não é pensado como uma mera posição em um espaço vazio. Lugar é propiciado pela força de reunião que uma coisa detém. Assim, podemos compreender que os espaços percorridos no dia a dia são “arrumados” pelos lugares, na medida em que espaço somente é concedido a partir do lugar como estância e circunstância. “Os espaços abrem-se pelo fato de serem admitidos no habitar do homem. Os mortais *são*, isso significa: em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares”.⁷⁹

Este “ter sobre si” refere-se à estrutura ontológica do homem no tocante à espacialidade que lhe é inerente, já tratada na perspectiva da analítica existencial em *Ser e Tempo*. Este movimento de aproximar e distanciar próprio do caráter existencial do ser do homem, como já foi dito, não se manifesta em termos do chamado “espaço”, no sentido de um vazio infinito, mas é somente porque “os mortais têm sobre si o seu ser de acordo com os espaços é que podem atravessar espaço”⁸⁰, ou seja, que podem se demorar junto às coisas. O estar próximo das coisas, portanto, não é medido pela ausência de distância física, mas, pela teia de significação e sentido que a coisa reúne. Com isso, Heidegger demonstra que uma coisa, no caso uma jarra ou uma ponte, coisifica, isto é, reúne em uma conjunção as diferentes e co-pertinentes instâncias de terra e céu, mortais e imortais. Desse modo, evidencia-se a concernência das coisas ao homem e vice-versa. As coisas, se pensadas no sentido do que diz respeito ao homem, permite mostrar que o homem habita no interesse das coisas, mostrando assim, a correspondência do habitar e ser-no-mundo enquanto estrutura constitutiva do homem. Todavia, ele adverte que nem sempre as coisas vêm ao nosso encontro como coisas, pois isso somente é possível a partir da vigilância dos mortais, entendida aqui no sentido do deixar ser as coisas. “O primeiro passo na direção desta vigília é o passo atrás, o passo que passa de um pensamento, apenas representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido”.⁸¹ A coisa deixa-ser, isto é, funda lugar e institui mundo.

⁷⁹ Ibidem, p.136.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ HEIDEGGER, *A coisa*, p.159.

Nosso objetivo com tais considerações é ressaltar que o habitar do homem anunciado em *Ser e Tempo* como ser-em, caracterizado como momento estrutural do ser-no-mundo, aparece nos escritos posteriores como um demorar. Neste sentido, podemos presumir que se uma coisa instala mundo e se mundo é constitutivo do homem, habitar em sentido próprio implica, sobretudo, na tomada de uma atitude e uma decisão do homem de preservar as coisas em sua coisalidade. Com esse modo de pensar que questiona o olhar unívoco da objetividade para com as coisas, o pensamento do autor, desde *Ser e Tempo*, se encaminha na direção contrária à concepção tradicional da substancialidade como princípio para pensar a essência das coisas, ao tempo em que, abala a concepção de dualidade expressa pela clássica contraposição de sujeito e objeto, oferecendo uma outra via para pensar as coisas ao demonstrar que existe uma relação fundamental entre o homem e as coisas que caracteriza o modo como o homem habita corroborando assim a unidade da sua estrutura ontológica como ser-no-mundo.

A partir daí, como já assinalado, descortina-se tanto em *Construir, habitar, pensar*, como em *A coisa*, a concepção de uma conjunção cuja arquitetura delinea-se a partir de uma díade que envolve terra e céu, mas que no seu desenvolvimento remete de igual modo para outro par, que abrange mortais e imortais perfazendo uma concepção ontológica cujas interfaces apontam para a idéia de um co-pertencimento de quatro âmbitos ou regiões do ser. Estes pontos de direcionamento se entrecruzam permeados pelo resguardar. O centro dessa conjunção configura uma unidade originária pensada como o lugar de reunião dessa quadruplicidade ontológica nomeada de quadratura (*Geviert*).⁸² Desta maneira, cabe-nos a tentativa de compreender e expor o sentido dos elementos que compõem este conceito central no pensamento tardio de Heidegger que corresponde a sua concepção de mundo, abandonando a manualidade como vimos em *Ser e Tempo*. Tal concepção caracteriza a intuição heideggeriana que foi sendo, passo a passo, meditada desde *Ser e Tempo* em busca do salto para a superação do pensamento da representação.

⁸² O termo *Geviert* vem sendo traduzido para o português em diversas palavras tais como: quadripartido, quadrinômio, quadrindade, indicando assim a dificuldade de apreendê-lo, devido à sutileza do seu sentido. Adotaremos a tradução de quadratura, conforme tradução já referida na conferência *Construir, habitar, pensar*.

Segundo François Mattei⁸³ a “virada” (*die kehre*) do pensamento heideggeriano não é, em nenhum caso, a virada do sujeito humano, mas a virada do ser como advento que se efetiva desde 1934, com a aparição de uma linguagem inaudita que pode ser testemunhada na conferência *A origem da obra de arte* pronunciada em 1936. Assim, para ele, a virada deve ser entendida não como uma decisão pessoal e arbitrária que vai de encontro ao pensamento metafísico, mas sim como um desvio do caminho que busca assegurar à metafísica os seus limites. “Seu caminho de pensamento que permanece invariável, contorna o Maciço metafísico a fim de abrir a vista sobre uma nova paisagem”.⁸⁴ Ainda no que diz respeito à “virada”, nos reportamos a *Sobre o Humanismo* (1947) na qual, respondendo às indagações de seu discípulo Jean Beaufret, Heidegger aponta como um dos motivos da virada do seu pensamento o fato de não ter conseguido em *Ser e Tempo*, elaborar uma linguagem capaz de escapar à filosofia da subjetividade.⁸⁵ Após a “virada”, como já mencionado, o filósofo deixa para trás as estruturas ontológicas da presença desenvolvidas na analítica existencial e se atém em pensar a relação de correspondência entre ser e homem pela via da linguagem.

É, na conferência *A origem da obra de arte* que Heidegger traz pela primeira vez, a distinção entre terra e mundo. Através da obra, quer seja um templo, uma pintura ou um poema, tal distinção se mostra através de uma tensão que se sustém na diferença e interdependência entre terra e mundo à maneira de uma contenda: “terra e mundo se afrontam em volta da abertura da obra para o sentido”. Terra é pensada como reserva, enquanto mundo como abertura do ente, isto é, como clareira. A essência da obra, a sua verdade, reside nesse combate travado pelo encobrimento e desencobrimento através do qual a obra abre um mundo. Terra, não é pensada apenas como objeto de representação na acepção de matéria sedimentada ou apenas como planeta. Mas, Terra, é reconhecida, como o meio que oculta em sua profundidade abismal o mistério de onde tudo surge e tudo abriga; Terra é, assim, pensada como plena doação e recolhimento. É, nesta perspectiva que o homem funda o seu habitar:

⁸³ Cf. MATTEI, Jean François. *Heidegger e Hölderlin: Le Quadripartito*.

⁸⁴ *Ibidem*, p.195.

⁸⁵ HEIDEGGER, M. Sobre o humanismo. In: *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.156. (Col. Os Pensadores).

A terra é aquilo que, não sendo impelida 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 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.*⁸⁶

A estrutura do mundo, por sua vez, é pensada a partir desta conferência, não mais circunscrita a concatenação de uma totalidade significativa que parte da estrutura do ente na abrangência do mundo circundante, cuja rede de remissões se movimenta em função da presença, como vimos em *Ser e Tempo*. Mas, mundo passa a ser referido como a “vastidão vigente das conexões abertas” e ainda como a “unidade das vias e relações”⁸⁷, como podemos constatar nestas passagens.

O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis [...]o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante. *O mundo faz mundo* e é sendo mais que aquilo que é apreensível no [meio do] qual nos julgamos ‘em casa’[...] o mundo é aquilo que é sempre não objetivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem elevados 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.⁸⁸

A partir de agora, o pensamento de Heidegger se movimenta na direção aquém da metafísica tradicional, persistindo na busca pela origem somente apreensível pelo recuo para a radicalidade do que se constitui como mundo. Neste percurso, afasta-se da linguagem da metafísica aproximando-se do dizer poético como meio privilegiado para a escuta do pensamento primordial encoberto pelo alarido do pensar representacional. Conforme Mattei, é ainda no ano de 1936, que mundo vai ser pensado no seu “clarão inicial, tal qual a língua

⁸⁶ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*. Tradução de Irene Borges Duarte e Filipa Pedroso, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p.44.

⁸⁷ *Ibidem*, p.38.

⁸⁸ *Ibidem*.

grega o pensou antes de recobri-lo na sombra platônica da Idéia”.⁸⁹ Todavia, é somente a partir de *A coisa e Construir, habitar, pensar*, que Heidegger compõe a figura nítida da quadratura não mais falando da tensão entre terra e mundo, mas desta vez, mundo é pensado como a juntura do ser em uma co-pertinência essencial com o homem, cuja manifestação se dá na rasgadura das quatro instâncias da origem: terra e céu, mortais e imortais. Diante disso, cabe-nos a tarefa de tentarmos identificar os pressupostos e evidenciar em quais elementos estão apoiados o conceito de quadratura.

III. 2. MUNDO ENQUANTO QUADRATURA

A harmonia invisível é mais forte que a visível.

Heráclito, Frag. 54

A interpretação do Mundo enquanto quadratura (*Geviert*) nas conferências *A coisa e Construir, habitar, pensar* indica o fato de que mundo enquanto fenômeno não foi pensado em sua radicalidade, necessitando assim a re colocação da pergunta sobre o fenômeno do mundo. Nesta perspectiva, o nosso percurso aqui indica não apenas uma apreciação teórica, mas a tentativa da apreensão do que ainda vive na experiência fundamental do homem no seu encontro inaugural com o mundo.

Isto se justifica na medida em que a filosofia após Aristóteles pensou o mundo através de duas principais vertentes filosóficas que aqui são minimamente indicadas, a saber: a partir de concepções provenientes da escolástica medieval que concebeu o mundo como o conjunto das coisas criadas pelo ente incriado e eterno - Deus - ou a partir do sujeito cognoscente adotada pela metafísica, na qual mundo era constituído como objeto de conhecimento. No entanto, na fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*, vimos que Heidegger se afasta de tais concepções na medida em que pensa o mundo através da analítica existencial da presença, de modo a tornar visível o encadeamento das relações significativas estabelecidas a partir do modo de ser primordial da ocupação, desvelando o fenômeno da mundanidade do mundo.

⁸⁹ MATTEI, JF. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, p.194.

Segundo Otto Pöggeler, em seu livro *A via do pensamento de Martin Heidegger*, mundo, em *Ser e Tempo*, alcança uma primeira caracterização, pelo fato de que, nesta obra não ficam explícitas completamente, as “áreas” fenomenológicas de onde Heidegger retira a sua interpretação do fenômeno do mundo.⁹⁰ Para Pöggeler, a apreensão do fenômeno do mundo a partir da estrutura ontológica do ente - instrumento - para caracterizar o encadeamento das relações significativas deixa de considerar um momento decisivo do mundo, no que diz respeito ao “deixar-ser oculto” do mundo, pois não mostra a dimensão do que se retira e se oculta, isto é, a dimensão originária de desvelamento do mundo enquanto fenômeno do mundo. Daí porque, segundo ele, em *Ser e Tempo* a natureza, por exemplo, deixa de vir ao encontro em seu aspecto primordial, o que afasta a concepção do mundo como “o todo do existente.” Todavia, parece-nos, que nesse momento do seu pensamento, o intuito de Heidegger, é o de por em descoberto, através da analítica existencial, as estruturas da presença e a sua relação constitutiva com os entes no modo primordial da ocupação no âmbito do mundo circundante, visando o desvelamento da estrutura fundamental da presença como ser-no-mundo. Vemos, além disso, que *Ser e Tempo*, acena, ainda que de modo tênue, para uma dimensão originária da relação do homem com o mundo.

No contexto de *Ser e Tempo*, se pensamos o todo da totalidade da estrutura ontológica do ser-no-mundo - Cura - permeada pela temporalidade, talvez, seja possível vislumbrarmos através da fábula de Higino⁹¹, uma certa aproximação com uma partitura quádrupla mediante as quatro direções referidas: terra, na medida em que é o húmus que dá nome ao homem, indicando também uma tensão com uma dimensão oposta referida ao céu, simbolizada, no

⁹⁰ Cf. PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: Jorge Telles de Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 248.

⁹¹ Certa vez, atravessando um rio, “cura” viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o seu nome. Enquanto “cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como no entanto, sobre o nome há disputa ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra). Cf. *Ser e Tempo*, Parte I. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 264.

caso, pela figura de Júpiter ou Zeus; aponta, de igual modo, para uma outra dimensão, anunciada na figura de Saturno ou Cronos, cuja referência é o Tempo a quem cabe a decisão final. Caso seja pertinente tal aproximação, pode-se dizer que já em *Ser e Tempo*, Heidegger dá uma primeira referência, embora permaneça enigmática, de que a estrutura ontológica da Cura se baseia em uma quadruplicidade ontológica. Tal analogia sugere-nos pensar, que sendo a existência - *eksistência* - a essência da presença, esta reside no *entre* de uma relação que se revela na intercessão de diferentes dimensões, embora distintas se entrecruzam, indicando que o habitar do homem no mundo reside em uma quadruplicidade originária que posteriormente se explicita mais claramente.

Devemos considerar ainda, que a perspectiva de *Ser e Tempo* é intensificada em relação à dimensão originária do fenômeno do mundo, após a “virada” do pensamento do autor, quando ele se volta para pensar a relação ser e linguagem. A partir daí ele se debruça sobre a poética de Hölderlin. Neste momento, o pensamento de Heidegger é remetido para pensar a dimensão primordial do fenômeno do mundo através da linguagem originária, como vimos em *A origem da obra de arte*, quando terra é vista em seu sentido primordial como reserva, mostrando-se em uma tensão com mundo como abertura do ente, isto é, como clareira explicitando assim a tensão entre ocultamento e desocultamento na apreensão da verdade da obra.

No texto *Sobre a essência do fundamento* (1929), obra escrita logo após *Ser e Tempo*, vemos traçado um percurso histórico que se movimenta em direção aos diversos significados que adquiriu a palavra “mundo”, indicando que o pensamento do autor já se encaminha para o aspecto originário da noção de mundo. Ressaltamos, anteriormente, no Capítulo I, que mundo era denominado pelos gregos antigos de *Kòsmos*, significando um “estado”, isto é, um *como* o ente na totalidade é. Devemos reter tal significação como uma pista que sinaliza para o fato de que é precisamente nesse *como*, entendido aqui como uma “situabilidade”⁹² do homem que acena para uma certa tonalidade, uma espécie de consonância com a totalidade, tornando possível vislumbrarmos o eixo central da concepção tardia de mundo como quadratura. “O mundo enquanto este ‘como em sua totalidade’ já está na base de toda possível divisão do

⁹² Cf. PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 242.

ente: esta não destrói o mundo, mas sempre dele *carece*".⁹³ Isso remonta à noção de uma conjuntura antecipativa já desenvolvida em *Ser e Tempo* e que parece ser ampliada e intensificada após a "virada" heideggeriana. É nesta perspectiva que podemos compreender o que interpela e faz movimentar as reflexões do filósofo no "passo atrás" do pensamento metafísico em busca do originário. Tais considerações mostram que tanto em *Ser e Tempo* como nos escritos posteriores, Heidegger admite que mundo somente pode ser pensado numa relação fundamental com o homem. Contudo, em *Construir, habitar, pensar* e *A coisa*, todo o esforço do autor é trazer à tona isso que diz de um comum pertencer, de terra e céu, mortais e imortais, que mostra essa *comum-unidade* indicando que habitar diz, o como o homem existe no mundo.

Diante dessas considerações preliminares, esclarece-se melhor a tarefa que se coloca neste momento da nossa investigação, cujo desenvolvimento focalizará dois aspectos: de início, procuraremos elucidar em que consiste esta concepção tomada no todo de sua quádrupla articulação de forma a compreendermos de que maneira habitar se relaciona com a unidade de sua essência, designada de quadratura no último Heidegger que responde pela constituição ontológica do mundo. Em seguida, tentaremos analisar cada um dos seus elementos para elucidarmos os seus significados e as suas conexões com isso que diz habitar. Reiteramos aqui, a menção que faz Julian Young no texto já abordado anteriormente, de que a noção de habitar se constituiu como a questão que persistiu no pensamento de Heidegger e o preocupou até pouco antes de sua morte.

Quando Heidegger pensa a estrutura ontológica do mundo como uma conjunção que abrange terra e céu, mortais e imortais, seu pensamento se enraíza no solo de uma concepção que parte de uma duplicidade originária no que toca a ser e ente. Porém, esta duplicidade é pensada a partir do reconhecimento de uma diferença essencial entre ser e ente, designada por ele de diferença ontológica, noção que marca na contemporaneidade a peculiaridade do seu pensamento fenomenológico-hermenêutico.

⁹³ "Aquilo que está em *tō heni Kósmo* não o formou primeiramente por um processo de aglomeração, mas é dominado previamente e inteiramente pelo mundo." Cf. HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores), p.107.

A questão da diferença ontológica, inerente ao pensamento do autor, encontra sua base a partir de duas questões que alicerçam os fundamentos da metafísica tradicional: a primeira, chamada questão diretriz: Por que há o ente e não antes o nada? E a segunda, que indaga pelo ser, porém, foi esquecida pela metafísica ocidental. A questão que é ser, no entanto, deve ser reconhecida como a questão mais fundamental como ele mesmo diz, na carta endereçada a Henri Corbi, tradutor de sua obra *Que é metafísica?* “É preciso de uma vez por todas por a questão fundamental que concerne à verdade do ser, e não se contentar em seguir a questão diretriz do ser do ente da qual parte o pensamento ocidental”.⁹⁴ Com isso a questão fundamental ganha primazia em virtude de que esta justamente é a questão que desvela o solo da questão diretriz, na medida em que o homem compreende ser antes de qualquer conhecimento conceitual.

Mais tarde, na introdução de 1949 da conferência *Que é metafísica?* proferida em 1929 vemos o retorno a este tema no questionamento à imagem cartesiana da árvore da filosofia, cuja raiz - a quádrupla raiz⁹⁵ - é a metafísica: “Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento á árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento?”⁹⁶ Tais questões, por conseguinte, colocam em questão a duplicidade da metafísica ou mais especificamente, a duplicidade inicial de ser e ente não pensada em sua diferença ontológica.

Heidegger pensa a distinção entre ser e ente a partir do que foi designado por ele da dobra do ser, na medida em que embora distintos ser e ente encontram-se em uma permanente interação. Por serem rebatidos um sobre o outro implicam em um cruzamento quádruplo que se mostra em uma unidade inseparável. Isso se passa assim, porque o ser de um ente diz respeito ao ser e o desvelamento do ser é visível através do ente no seio de uma duplicidade originária que está sempre velada quando ela conforma-se como unidade que a constitui. Na

⁹⁴ HEIDEGGER, Carta de 10 de março de 1937 a Henry Corbin para servir de prólogo à *Que é Metafísica?*, 1929, Questions I, op. cit., p. 26 APUD MATTEI, Jean François. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, 2001, p. 65.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. Introdução: O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural. 1979, p. 55. (Col. Os Pensadores).

conferência *A coisa* essa unidade, nomeada de “simplicidade”, expressa a unidade de uma duplicidade.⁹⁷ Nesta perspectiva, o ser e o ente dobrados um sobre o outro, perfazem uma redobra que o conforma em uma quadruplicidade que se desdobra. Desdobrar é abrir para a manifestação. É assim, “que Ser e ente (sendo) reúne nele um outro”.⁹⁸ Na tentativa de visualizarmos a redobra da dobra de ser e ente, vem-nos à mente o que é chamado de “panejamento” na arte escultórica que pode ser visto no plissado das vestimentas no período da arte clássica na Grécia ou nas dobras das vestes das figuras encontradas nas pinturas góticas sugerindo-nos assim, uma certa aproximação com a multiplicidade de dobras entre ser e ente que se manifestam no velamento e desvelamento dos diversos modos de ser dos entes.

Na interpretação de Mattei, “a dobra inicial do ser e do ente engendra esta dupla dobradura que cobre o campo quádruplo da causalidade metafísica.”⁹⁹ Segundo ele, o próprio Heidegger pratica, em certos textos, a visualização desta dobra sobre uma superfície resultando disso a obtenção de um duplo cruzamento da dobra, isto é, a figura de uma cruz indicando assim, com as duas dobras, as quatro direções da metafísica.¹⁰⁰ Esta questão remete para o percurso inicial do questionar heideggeriano cuja base se encontra na frase cunhada por Aristóteles, qual seja: “o ente se manifesta a saber de acordo com o seu ser de muitas maneiras” sobre a qual Heidegger se debruçou em virtude de “sua grande imprecisão” e que alavancou por assim dizer, o percurso de suas reflexões em *Ser e Tempo* com a seguinte indagação: “Qual é a determinação simples e unitária do ser que rege todas estas múltiplas significações?”. A resposta a tal questão, diz Mattei, será dada no seminário de 1939, sobre a *Física* de Aristóteles, quando Heidegger reconhece que a palavra grega, traduzida por *Physis*, e mais tarde traduzida por *natura* pelos romanos, é a palavra fundamental que designa as relações essenciais do homem com o ente. Esta questão persistiu e inquietou guiando-o em busca de uma dimensão originária da constituição do mundo.

Desta maneira, tanto em *A coisa* como em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger pensa o conjunto do que ele denomina de as quatro juntas do ser, cuja unidade simples desvela a

⁹⁷ MATTEI, JF. *Heidegger e Hölderlin: le Quadripartite*, p. 66.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

totalidade do mundo. Esta conjunção, inicialmente formada por assim dizer, por um par designado de Terra e Mundo - Reserva e Clareira - introduzido desde 1936 na *Origem da obra de arte* e, que depois se fixa definitivamente em terra e céu. Em seguida, completa-se com outra dupla, que a princípio foi nomeada de deuses e homens, depois de divinos e mortais, referida enfim, por mortais e imortais. Cada uma das instâncias dessa quadruplicidade é, inextricavelmente conectada com todas as outras em uma mútua pertença já que cada uma das quatro não pode ser pensada sem a outra: “‘sobre essa terra’ já diz, no entanto, ‘sob o céu’. Ambos supõem *conjuntamente* ‘permanecer diante dos deuses’ e isso ‘em pertencendo à comunidade dos homens’. Os quatro, terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade *originária*”.¹⁰¹ Nenhuma, portanto, é referida independentemente da outra, assim como pode ser constatado em *A coisa*:

“A seu modo, cada um dos quatro reflete e espelha de volta a vigência essencial dos outros [...] o refletir e espelhar lhes apropria o próprio, na apropriação de uma unidade recíproca [...] o refletir de sua apropriação libera para sua propriedade cada um dos quatro, à medida que liga e enlaça-os, assim liberados na simplicidade de sua recíproca referência. [...] Dá-se o nome de mundo a este jogo em espelho, onde se apropria a simplicidade de terra e céu, mortais e imortais. Mundo é mundo no vigor que instaura mundo, que, portanto, mundaniza”.¹⁰²

Eis aí, a constituição ontológica do mundo após *Ser e Tempo*. Em *A coisa* “os quatro” são concebidos como junturas do ser, articulados em uma reciprocidade. Neste jogo incessante de reflexos, cada um “dos quatro” é expropriado e apropriado a ele mesmo porque estão confiados uns aos outros. A unidade simples formada no centro do cruzamento “quarteto” é chamada nesta conferência de simplicidade e se desvela como acontecimento do ser, quer dizer, acontecimento das coisas. Mundo se manifesta como uma totalidade porque mundo consiste nesta reciprocidade e correspondência das quatro instâncias articuladas por uma mútua pertença que se movimenta como um perpétuo “jogo especular” que joga consigo mesmo e que se gera sempre de novo. Com isso, percebemos que o filósofo intensifica a noção

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*, p.129.

¹⁰² HEIDEGGER, M. *A coisa*, p.156.

de mundanidade do mundo concebida em *Ser e Tempo*. Não se trata mais de pensar mundo como uma concatenação significativa, mas sim como uma estrutura que se apóia nela mesma na medida em que as quatro essências de terra e céu e de mortais e imortais, se mostram no modo de um co-pertencimento regido por uma reciprocidade e correspondência cujo centro se configura como uma “unidade movente”.¹⁰³ Para compreendermos melhor esta unidade dinâmica delinearemos um contorno de cada um dos elementos que constitui as duas duplas manifestadas em uma apropriação mútua perfazendo essa quadruplicidade ontológica.

Em suas reflexões acerca da junção de terra e céu, notamos que Heidegger se aproxima, cada vez mais, de uma concepção cuja tônica situa-se na linguagem imagética presente na poesia arcaica. Desta maneira, terra e céu são referidos como potências primordiais que nos sugere pensar que a intenção do filósofo é a de despertar uma tonalidade afetiva, uma espécie de ressonância para uma experiência do que em sua essência significam terra e céu. Parece difícil, atualmente, nesse nosso mundo tecnológico, nos aproximarmos do que foi narrado por Hesíodo em sua *Teogonia* como as núpcias de Terra - *Gaia* - e Céu - *Ouranós* a que Heidegger se refere em *A coisa* buscando recuperar a experiência do sentido esquecido da terra como potência da origem¹⁰⁴ e reconduzi-la à sua posição essencial que nos primórdios do pensamento pré-metafísico, constituiu-se como a dimensão oculta do que surgiu como mundo. O céu, desde tempos imemoriais indica uma idéia de movimento. Este referencial aparece também em *A coisa* e em *Construir, habitar, pensar* através do percurso do sol e a peregrinação das estrelas. Céu é assim interpretado como o que indica para o homem o tempo, a região de orientação e de direcionamento a que este desde sempre recorreu nos mais diversos sentidos. Esta consideração recua para os mais antigos e abissais pensamentos que a princípio podem conduzir a um certo estranhamento, sobretudo, por estarmos imersos no pensamento

¹⁰³ Cf. ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução, João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 248.

¹⁰⁴ “Com o seu nome mais transparente de Gaia a deusa Terra foi venerada como sagrado seio da sabedoria. Em priscas eras, era sua palavra que a voz do oráculo délfico anunciava (Ésquilo, *Eumênides*, I). E não só o mito teogônico, como também várias manifestações de tempos posteriores conservam a memória de sua antiga majestade, “A mais antiga dos deuses, a eterna, a Terra infatigável”, canta o coro da *Antígona* de Sófocles (337). No *Hino homérico* XXXIII, temos o louvor desta Mãe Universal, cujo favor propicia riqueza, pacífica ordem, belas mulheres e filhos graciosos. Seu domínio sobre a vida que desponta junta-se ao domínio sobre a morte, pois tudo o que ela pare volta ao seu seio materno. Cf. OTTO, F. Walter. *Os deuses da Grécia*. Tradução: Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p.137.

explicativo e entificador que geralmente embaça a experiência pré-metafísica do mundo. Tal experiência, talvez se torne acessível pela linguagem metafórica da poesia ou das artes e não pela linguagem da logicidade.

A segunda dupla é designada de divinos e mortais em *Construir, habitar, pensar* e de mortais e imortais em *A coisa*. Os mortais são os homens. São assim chamados porque sabem da morte como morte e com ela se relacionam no entre que caracteriza o modo da propriedade e impropriedade no transcurso da sua existência. Por isso, o homem enquanto mortal não pode ser pensado como um ente subsistente entre outros porque o caráter do ser do homem é estar aberto ao ser.

O estar postado na clareira do ser denomino eu a *ec-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A *ec-sistência* assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio* mas a *ec-sistência* é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação.¹⁰⁵

É neste sentido que a essência do homem não pode ser pensada primordialmente a partir da categoria de animal, cuja especificidade reside na *rátio*, porque tal especificação se funda na dimensão da animalidade e não da humanidade: “A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*”.¹⁰⁶ A estrutura ontológica do homem deve ser pensada antes de qualquer determinação que lhe seja estabelecida como animal racional ou como sujeito na modernidade. A essência do homem deve ser pensada na perspectiva do seu ser eksistente que é o seu mais próprio, porque ele habita exposto e requisitado pelo ser, de onde ele poderá conceitualizar e determinar-se de diversas maneiras.

Ser disposto e requisitado pelo ser significa que o homem - o “mortal” - guarda uma proximidade essencial com o ser. Tal proximidade reside na esfera da linguagem na medida em que esta se radica na estrutura fundamental do homem enquanto abertura, precisamente no existencial do discurso, modo de ser constitutivo da presença em *Ser e Tempo*. O homem é o

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, p.154.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

único ente que é interpelado através da linguagem para resguardar a verdade do ser. A linguagem, segundo Heidegger, é “a casa do ser” e é neste sentido que o homem habita na medida em que ele corresponde ao ser na dimensão originária da linguagem, que diz respeito à escuta e ao silêncio. Corresponder é o mesmo que está aberto, disposto. É justamente na dimensão da escuta e do silêncio que o homem é requisitado pelo ser para se pronunciar que deve ser entendido não exclusivamente pela via do enunciado ou da proposição, mas de igual modo, pela via do dizer poético. A palavra “dizer” - *sage* - alcança no pensamento tardio do filósofo um significado que exprime uma intensificação no sentido de uma tonalidade afetiva que geralmente não se viabiliza pela linguagem formal, por exemplo, do enunciado. O dizer aponta para uma escuta do homem que evoca um deixar-se tocar pelas coisas na medida em que somente o dizer poético é capaz de atingir mais subitamente a essência das coisas. Todavia, o dizer poético não é um falar ao modo de versos, mas diz respeito a uma perspectiva poética, um olhar aberto para as coisas e para o mundo que deve corresponder ao seu modo de habitar no mundo.

Enquanto mortal, o homem assume a sua morte como possibilidade mais própria e incontornável. Ele não apenas finda como os demais entes. O mortal é capaz de suportar as transformações que lhe advém do seu ser sempre em jogo frente às suas possibilidades de ser; aprendendo a habitar para construir-se como homem, quer dizer, tornando-se propriamente quem é: ganhando ou perdendo a sua humanidade. Os mortais são capazes de aceitar a morte como “santuário do nada”. Quer isto dizer que, sendo - *eksistindo* - o homem compreende ser, e neste sentido, o seu existir se cumpre em uma “via excêntrica”¹⁰⁷ como ser-para-a morte, cujo habitar manifesta-se desalojado, isto é, entre a familiaridade e o estranhamento com o mundo. Desde sempre o homem habita no “entre-dois” de terra e céu, em todos os sentidos que exprime estas palavras. É este *entre* que dá a medida de sua morada no percurso de sua existência. É neste *entre* terra e céu que os mortais habitam, movimentando-se na trama das relações que constitui o todo das conexões e das vias, que faz mundo ser mundo. O habitar se dá na intercessão dessas dimensões com a dimensão dos deuses, divinos ou imortais. Como podemos compreender o que Heidegger designa de deuses, divinos ou imortais?

¹⁰⁷ HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Tradução: Márcia C. de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1994. Cf. Apresentação, p.10.

Os imortais compõem a outra ponta dessa quadruplicidade ontológica. Porém, nas duas conferências citadas são referidos com uma certa indeterminação, que exprime uma certa ambigüidade. Todavia, tal fato pode ser entendido como uma espécie de precaução do filósofo para evitar uma apropriação e estabelecimento de uma correspondência com o Deus da tradição cristã. Notamos que *Ser e Tempo* não nos oferece nenhuma referência do divino, à exceção da analogia já mencionada da Cura na fábula de Higino. Todavia, em *A coisa e Construir, habitar, pensar* encontramos referências aos deuses, aos divinos e por último aos imortais, como uma das quatro rasgaduras da unidade da quadratura do mundo. Os imortais, desta maneira, são os que não se mostram, porém, se manifestam como *mensageiros* que acenam sinais para os mortais. “Os deuses são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação”.¹⁰⁸ Isso permite-nos pensar que, talvez, Heidegger queira dar alguns indícios de que a dimensão do divino não se busca em quaisquer que sejam as religiões.

De acordo com Pöggeler, a questão de Deus é recolocada por Heidegger para afirmar que não é a divindade de Deus que é refutada, mas somente *a essência de Deus pensada metafisicamente*.¹⁰⁹ Compreendemos a busca heideggeriana pela proveniência da constituição ontológica do mundo através da tonalidade fundamental do que se mostrou como potências de origem, cuja concepção primordial está entrelaçado na dimensão do sagrado. Podemos ainda pensar, que a dimensão do divino e do inefável acena para a esfera da experiência do ser. Ademais, a interpretação heideggeriana do divino é perpassada por um olhar histórico no que tange ao domínio dos mais diversos pensamentos filosóficos e poéticos dentre eles a obra poética de Hölderlin.

Na poética hölderliniana, natureza é uma das palavras chaves que canta o mistério do “puro jorrar” evocando a própria concepção da *physis* grega já que esta se relaciona á irrupção do vigor imperante que diz, não somente, de uma natureza empírica, mas de modo mais intenso de uma “sobrenatureza”, quer dizer, uma natureza divinizada. Hölderlin busca, de certo modo, recuperar a experiência de deus, pré-metafísica da tragédia grega. A palavra natureza, no seu

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*, p. 129.

¹⁰⁹ PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 249.

pensamento poético tem o sentido amplo que abrange uma totalidade “divina” à qual pertence o homem, que não assumida torna-o um expatriado, conforme canta os seus poemas. Cabe dizer que segundo Mattei, a presença constante de Hölderlin no pensamento de Heidegger, deve-se ao fato de que o filósofo encontrou nas obras do poeta uma correspondência com a sua intuição acerca da junção das essências originárias que pode ser testemunhada nos diversos cursos e seminários que Heidegger dedicou à poética hölderliniana. Neste sentido, podemos dizer que a interpretação heideggeriana do divino não tem uma conotação de reverência para com um ente supremo - Deus - tal como está presente nas religiões da tradição Judaico-Cristã. Mas, o divino é o que se mantém na dimensão do que se retrai e do desconhecido, como mistério do acontecer. Dessa maneira, o divino é uma dimensão do mundo e se constitui de igual modo como a dimensão do homem.

Prevalece na concepção de quadratura uma idéia de contraste. A terra, como vimos, se mostra como a dimensão do oculto, enquanto céu ou mundo como desocultamento e abertura, ou presença e ausência. No que se refere à segunda dupla, esta mostra a relação de proximidade e distância do que se pode entender como a medida entre os mortais e os imortais. As duas duplas entrecruzadas movimentam-se em tensão uma espécie de consonância e dissonância que se resolve no modo das tonalidades musicais das sinfonias. É neste aspecto que entrevemos uma certa aproximação com a concepção de *Kosmos* de Anaximandro abordada no capítulo I, no que toca, sobretudo, à tensão e harmonia. Permite-nos ainda, uma aproximação com o fragmento 8. de Heráclito que diz: “Tudo se faz por contraste: da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.¹¹⁰

Desde a “virada”, como mencionado a perspectiva de *Ser e Tempo* se inverte. A partir daí, temos a prevalência do ser, pensado em sua relação com o homem no modo de uma copertença. O mortal é o lugar da manifestação da clareira do ser, ou o “pastor do ser”. A totalidade do mundo se desvela como co-pertinência com as essências de terra e céu, mortais e imortais. Habitar, no pensamento da quadratura significa a relação que evidencia que o homem é pertencente a esta conexão inextrincável em virtude de guardar uma proximidade com o ser. Na opinião de Mattei, o pensamento que pensa a quadratura já realizou o salto para

¹¹⁰ BORNHEIN, G. *Os filósofos pré-socráticos*, p. 36.

fora do pensamento metafísico pousando no solo de um novo pensamento na medida em que não parte mais do ente, nem da causalidade metafísica, mas pensa a unidade do ser como acontecimento.

Podemos dizer, que habitar propriamente significa corresponder como mortal à mútua pertença da quadratura, isto é, ser em sintonia com as essências da terra e do céu dos mortais e dos imortais resguardando as suas diferenças e reconhecendo o acontecimento da totalidade da existência e do mundo na simplicidade desta unidade a partir do acolhimento, do cuidado, da espera e do agir que são os quatro traços que conjugam a morada do homem no entre desta relação que constitui a medida do homem como ser-no-mundo. Habitar em sentido pleno é reconhecer e guardar essa Relação Originária.

CONCLUSÃO

O nosso propósito durante o percurso deste trabalho foi mostrar que o habitar que geralmente tem a acepção corriqueira de uma ação do homem de residir precedida por um construir, guarda, no entanto, no pensamento de Heidegger um estatuto ontológico que permite credenciá-la como a noção que estrutura a relação fundamental ser- homem-mundo.

No decorrer da investigação ficou patente o fato de que a noção de habitar ganha contornos diferenciados nas abordagens efetivadas tanto em *Ser e Tempo* como nas conferências *A coisa e Construir, habitar, pensar*, sem caracterizar, contudo, uma ruptura conceitual que venha a demarcar o pensamento do filósofo em períodos estanques. Pelo contrário, a noção de habitar revelou-se como o modo de ser que permeia a totalidade das determinações ontológicas da presença enquanto existencialidade, facticidade e de-cadência, visíveis somente pela analítica existencial, e que mais tarde, sustentam a intensificação da noção de habitar como morada do homem junto ao mundo e ao ser.

Nossas considerações finais valem para ressaltar que em *Ser e Tempo* habitar é o modo de ser fundamental da existência humana constituído pelo ser-em. Contudo, habitar enquanto modo de ser revelou-nos um caráter paradoxal, na medida em que sua manifestação dá-se entre uma familiaridade ontológica com os entes e por uma estranheza no que diz respeito a sua determinação existencial enquanto ente lançado para si mesmo e decaído no mundo, muitas vezes, tomado pela angústia fundamental que o deixa perplexo diante do sem fundamento do seu ser. Isto se esclareceu a partir do desvelamento do ser do homem em um movimento de ultrapassamento espaço-temporal de si mesmo em direção ao mundo que o constitui, mostrando o seu caráter eksistente. Nesse movimento espaço-temporal seu modo de habitar estendido caracterizou-se como desalojado, mostrando claramente o seu imbricamento essencial com o mundo. *Ser e Tempo* inaugura a concepção de uma relação fundamental e constitutiva do homem com o mundo que antecede qualquer determinação posterior, indo de encontro ao modo de pensar a realidade a partir do “eu” enquanto instância interior e apartada do mundo. A nosso ver, foi justamente o desvelamento do caráter eksistente do ser do homem que possibilitou mostrar a relação de habitar e ser-no-mundo. Habitar, diz respeito ao *como* e *onde* o homem está situado

em sua relação fundamental com o mundo caracterizando-a como totalidade referencial e conjuntural que desvela a constituição ontológica da mundanidade do mundo como significância.

Em *A coisa e Construir, habitar, pensar*, vimos intensificada a força originária que nomeia as palavras habitar e construir. Habitar em sentido próprio, diz então, do modo como o homem apropria-se de si mesmo como mortal mantendo uma relação com as coisas a partir de uma perspectiva que deixa as coisas manifestarem-se em sua coisalidade. Desta maneira, o mortal habita quando ele se compreende não como centro para determinação da realidade do mundo, mas, quando assume a sua determinação ontológica existente na proximidade com as coisas. O homem habita quando se compreende como pertencente a uma correspondência ao ser. Mundo então é pensado como quadratura.

O que está em jogo tanto em *Ser e Tempo* como em escritos posteriores é o questionamento acerca do modo sobre o qual nos aproximamos da realidade, ou seja, de como compreendemos e experienciamos isso que é. Em um texto de 1969, intitulado *A questão sobre a morada do homem*, Heidegger afirma :

[...] O homem moderno de hoje pensa que se faz a si mesmo e às coisas à sua volta. Não lhe chega nem lhe é acessível que a encomendabilidade do acervo constante de encomendas em estoque não seja senão um destino velado do que os gregos pensaram como a vigência do vigente. E assim acontece que o homem de hoje não pode ver e muito menos perguntar onde mora. E assim acontece que se lhe retrai aquilo a que ele está exposto.¹¹¹

Por fim, queremos dizer que o caminho percorrido nesta investigação não teve por finalidade apreender a noção de habitar no sentido de encontrar-lhe uma definição precisa. Antes, o nosso propósito foi nos mantermos no próprio caminho, ou seja, na proximidade disso que diz habitar.

¹¹¹ HEIDEGGER, M. *A questão sobre a morada do homem*. In. Revista de Cultura Vozes. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: *Revista de Cultura Vozes*. N° 4, Volume LXXI, 1977, p. 54.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. V. II

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Col. Pensamento e Filosofia).

DREYFUS, L. Hubert. *Ser-en-el-mundo: comentários a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Tradução: Francisco Huneeus e Héctor Orrego, Santiago. Chile: Quatro Vientos Editorial, 1996.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Acylene, M. C. A finitude do tempo em Heidegger. SALLES, João Carlos (Org.). In: *Filosofia e Consciência Social: homenagem a Ubirajara Rebouças*. Salvador: Quarteto, 2003.

_____. A Composição e a Quadratura como criação. FRANCALANCI, Carla (Org.). In: *SOFIA: revista Semestral de Filosofia, Mito e Verdade*. Vol. X, nº 13 e 14, 2005, ISSN 1676-417X.

FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Tradução de Cristina Alves, Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A Morada do Homem*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: *Revista de Cultura Vozes*, Nº04, Vol. LXXI, 1977.

_____. *Caminhos de Floresta*. Tradução: de Irene Borges Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Da Experiência do Pensar*. Tradução: do Alemão, Introduções e Anotações por Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre-RS: Ed. Globo, 1969.

_____. *Ensaio e Conferências*. Tradução: de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tradução: de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2003.

_____. *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1966. (Os Pensadores).

_____. *Que é uma coisa?* Tradução: Carlos Morujão. Biblioteca de Filosofia contemporânea, Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001. (Parte I).

_____. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Ed. Vozes, 2001. (Parte II).

_____. *Sobre o Humanismo*. Tradução: de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1967.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou O Eremita na Grécia*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. (Coleção Pensamento Humano).

HERVÉ, Pasqua. *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução: Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. Vols. I e II.

MACDOWEL, João A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993. (Col. Filosofia).

MATTEI, Jean François. *Heidegger et Höelderlin: Le Quatripartit*. Paris: Editora PUP, 2001.

NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo, SP: Editora Ática, 1992.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

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

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Ijuí: Unijuí, 2001. (Col: ensaios, política e filosofia).

_____. *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

TRINDADE, Serra, Ordep J. *A mais antiga epopéia do mundo: a Gesta de Gilgamesh*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, Seplantec, 1985. Ensaio interpretativo, versão em português, comentários e notas do autor.

YOUNG, Julian. *What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the wording of the word*. In: *Heidegger, Authenticity, and Modernity, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. I*. Edited by Mark A. Wrathall and Jeff Malpas, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução: Isis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Tradução: de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.