



O lugar e a região Questões de proximidade*

Gérard Bensussan**

Université Marc Bloch, Strasbourg

*Tradução****

Elena Moraes Garcia

Dirce Eleonora Nigro Solis

Victor Dias Maia Soares

Revisão

Dirce Eleonora Nigro Solis

Resumo: Este artigo trata da analítica do *Dasein* a partir de duas questões: onde está o Ser e onde ser, mediante a reflexão sobre o Ser como Lugar no mundo, em oposição à questão sobre o mundo como lugar do Ser. Os advérbios de lugar, como o “em”, são “determinações ontológicas do *Dasein*”. Já em *Bâtir Habiter Penser*, Heidegger pensa o ser do Lugar. Ele discute então o contraste entre lugar e região. Em *Être et temps*, a região precede o lugar, o que não ocorre em *Bâtir Habiter Penser*, onde ela não está circunscrita pelo espaço como dimensão. No entanto, em *L’homme habite en poète*, a dimensão é “fundamentalmente poética”. Neste último texto, a espacialidade do *Dasein* é a presença nos lugares, o que confirma o que fora enunciado no § 23 de *Être et temps*: “há no *Dasein* uma tendência essencial à proximidade”. Esta tendência leva aos sentidos de proximidade como aproximação, cuidado, que, por sua vez, remetem à familiaridade espaço-existencial do *Dasein* como abertura. E a proximidade, como tendência profunda do *Dasein*, terá outra significação, a do “tocar”. É a partir da “confusão do tocar” na analítica existencial em Heidegger que Levinas discutirá “a originariedade espaço-existencial do *junto-*

* Este texto foi originalmente editado em francês na revista *Les Temps Modernes*, nº650, juillet-octobre, 2008.

**De modo geral, quando se estuda a obra de Heidegger, os intérpretes e estudiosos de seu pensamento se debruçam sobre a analítica existencial do *Dasein*, sobre o esquecimento do Ser, da questão da técnica e, sobretudo, do tempo e do cuidado. Neste artigo, Gérard Bensussam retoma essas questões sob a perspectiva do lugar e da região como questões de proximidade. Como então pensar Ser e Lugar, ou ainda, Ser e Espaço? Bensussam responde a essas questões recorrendo ao primeiro e ao último Heidegger e também ao último Levinas. A originalidade de seu pensamento consiste em tratar a analítica existencial do *Dasein* como determinada também pela questão do lugar, e não apenas como uma questão de temporalidade (Elena Moraes Garcia).

***Elena Moraes Garcia é professora titular do departamento de filosofia da UERJ; Dirce Eleonora Nigro Solis é professora adjunta de filosofia da UERJ, Victor Dias Maia Soares é graduando de filosofia da UERJ.

de e do *com-os-outros*”, concebendo de outro modo a proximidade do mundo e do homem. Esta proximidade não é uma simples relação nem a verdade do Ser e abertura de mundo. Ela é uma inquietude que “desvia o ser” e impõe um “face-ao-outro”.

Palavras-chave: *Dasein*, Lugar, espacialidade, região.

Resumé: Cet article traite de l'analytique du *Dasein* à partir de deux questions: où est l'Être et où être à travers une réflexion sur l'Être comme lieu du monde, par opposition à la question sur le monde comme lieu de l'être. Les adverbes de lieu, comme «dans» sont «déterminations ontologiques du *Dasein* ». Déjà dans *Bâtir Habiter Penser*, Heidegger pense l'être du Lieu. Il discute alors le contraste entre le lieu et la contrée. Dans *Être et temps*, la contrée précède le lieu », ce qui n'arrive pas dans *Bâtir Habiter Penser*, où elle n'est pas circonscrite par l'espace comme dimension. Toutefois, dans *L'homme habite en poète*, la dimension est «fondamentalement poétique ». Dans ce dernier texte, la spatialité du *Dasein* est la présence dans les lieux, ce qui assure ce qui est dit au § 23 de *Être et Temps*: «Il y a dans le *Dasein* une tendance essentielle à la proximité ». Cette tendance mène aux sens de proximité comme approximation, souci, qui, à son tour, renvoient à la familiarité spatiale-existentielle du *Dasein* comme ouverture. Et la proximité aura aussi un autre sens, celui du «toucher». C'est à partir de la «confusion du toucher » dans l'analytique existentielle chez Heidegger, que Levinas aura pour thème «l'originalité spatiale-existentielle de l'auprès et avec-les-autres » en concevant autrement la proximité du monde et l'homme. Cette proximité n'est pas une simple relation ou la vérité de l'Être et l'ouverture de monde. C'est une inquiétude que «déporte de l'être" et qu' impose un «face-à-l'autre ».

Mots-clés: *Dasein*, Lieu, spatialité, contrée.

Onde está o Ser?

Em sua substancialidade e sua substantividade, o Ser, aquele do qual a ontologia faz sua ciência, é fora-lugar, ou pleno-lugar, ou pan-lugar (*pan-lieu*), visto que após o “parricídio” platônico, fundador da disciplina filosófica, o não-ser ele-mesmo “está” em seu lugar no ser. Pois, o Ser está em toda parte, por sua potência e a potência de sua impotência. Ele é para ele-mesmo este centro cuja circunferência está em parte alguma. Englobante universal, indefinível e evidente, segundo os três “preconceitos” indicados desde o primeiro parágrafo de *Être et temps*, ele está em todos os lugares – venerável infinito atual, cômodo aos filósofos e incômodo aos aldeãos do conceito que, não



obstante, quase nunca se enganam nisto. O Ser é o Lugar do Mundo, conforme os primeiros – ao passo que o mundo deveria ser o lugar do Ser, de acordo com os segundos, para evocar os termos de um célebre aforismo talmúdico. Desde então, porém, que ele é con-jugado, nas diferentes pessoas que oferece o uso gramatical definido, isto é, desde então que sua substantividade dá lugar a sua verbalidade viva e efetiva, ser, o mais trivialmente, é: ser *aí*, num lugar determinado, num ponto, num local, ou ainda “aqui” e não “lá” ao mesmo tempo, como o expõe Husserl, em sua “esfera de pertença” e não nesta de tal ou tal outro homem, não mais nos lugares e local de tal ou tal outra coisa.

Sabe-se que, desta verbalização do “ser”, Levinas atribuiu sempre o mérito a Heidegger. Sua principal consequência consiste num desenglobamento que é também uma localização. Uma vez “verbalizado”, com efeito, o ser não está mais no ser, em nenhuma parte e em toda a parte, como num enlaçamento sem fissura e deslocalizante, ele está todo onde eu sou. Eu e *Aí* estão no mesmo barco (experimentai um pouco de um nada desuni-los!), eles não podem separadamente vogar. Esta “conexão” heideggeriana é explicitada numa outra, mais profunda, entre “sou” e “próximo a”, *bin* e *bei*¹. Ela constitui seguramente um dos índices mais marcantes do que é visado por *Sein und Zeit* sob o vocábulo de *Dasein*. Enquanto é um existente que questiona, um questionante que existe, o *Dasein* só pode se pronunciar, se falar, se dizer em primeira pessoa, *eu*, o que sugere imediatamente uma bem forte diferença com o par formado pelo sujeito e o objeto. Além disso, ele não pode dizer *eu* senão desde este *aí* que o consagra ao mundo, aos entes que ali encontra, aos outros *Dasein*.

O familiar do mundo

A conexão sugerida por Heidegger à página 54 mostra em seu alcance singular que mesmo o advérbio espacial por excelência “em” (*in*), aquele que se encontra no existencial do “ser-ao/ no-mundo”, não tem propriamente falando sentido espacial estrito, ou estreito, ou seja, categorial. Os advérbios de lugar, pode-se ler no §26, são “determinações do *Dasein* que têm prioritariamente uma significação existencial e não

¹ *Suz*, §12, p. 54: “A expressão 'sou' (*bin*) é conectada a 'próximo a' (*bei*); “eu sou” quer dizer por sua vez: eu habito, eu moro próximo... ao mundo enquanto o que me é familiar de um modo ou de um outro” (eu retraduzi, aqui como na continuação, tirando evidentemente meu proveito das traduções Vezin e, sobretudo, Martineau).

6

categorial”². A ressonância do *aí* no *Dasein* como *um a cada vez aí, a cada vez a partir do aí*, implica, com efeito, que “eu sou” significa sempre: eu sou próximo aos entes do mundo, eu sou junto do mundo, eu dele sou o habitante nativo. Eu não estou ali alojado, eu não me encontro num mundo que existiria igualmente sem o eu-em ou o eu-para. Não há mundo pensável fora-do-*Dasein* no qual o *Dasein* viria se situar posteriormente e de modo contingente. O “em” categorial não tem nenhuma pertinência existenciária ou existencial. “O *Dasein* não está mais no sujeito que o mundo está no espaço”³. O espaço não é uma forma a priori da intuição, e o mundo não é à maneira pela qual o pressupõem as ciências oriundas da gnosiologia kantiana. O espaço é um momento estrutural da mundaneidade, ele ali está fundado. A mundaneidade do *Dasein* não é então, por conseguinte, nem *res extensa*, pura natureza extensa, nem *res cogitans*, sujeito sem mundo. Sob este aspecto, compreende-se muito simplesmente que o mundo do *Dasein*, o mundo que nomeia o existencial da mundaneidade, é um mundo ambiente, um mundo ao redor que vem ao nosso encontro como “conjunto de aparências”. Ele é estruturado pelo *um* “entorno de” e também “afim de”. O *Dasein* olha ao seu redor, e isto é sua permuta giratória (*Umgang*) com o mundo. Ele gira em torno de si na atração de seu mundo: revolução copernicana de um novo gênero. Do mundo, ele não é o locatário titulado ou o proprietário atestado e, contudo, dele é por toda parte o “familiar” aborígene.⁴ Esta ambivalência ou este paradoxo são de uma grande riqueza e de uma incontestável complexidade, sobretudo se o que se tem em vista é o após-*Kehre*: *sem* lugar originário no mundo, *mas* sem desenraizamento do mundo, *sem* mundo anexado à sua potência, *porém* sem estranheza diante do mundo, eis o que nomeia a “familiaridade”, a entrefamiliaridade do *Dasein* e do mundo. Esta relação ao mundo, para utilizar aqui uma expressão inadequada, porque ela supõe uma conexão derivada de uma dualidade prévia, se opõe existencialmente à determinação ôntica do mundo como continente somativo de todos os entes, o eu compreendido (*Weltraum*). Esta circunvizinhança, este “*umhaft*” (página 101), permite assim determinar a mundaneidade como uma *Umweltlichkeit*, uma mundaneidade ambiente⁵ um olhar-ao-redor que o *Dasein* leva por toda parte consigo nas suas passagens e suas locomoções. É então evidente que “o ponto de partida correto da analítica do *Dasein* consiste na

2 P. 119.

3 P. 111.

4 P. 86, *ursprünglich vertraut*.

5 §§ 21-24.

explicitação desta constituição [de ser que nós chamamos o *ser-no-mundo*]]⁶. É preciso notar que a dita constituição de ser é um fenômeno profundamente unitário⁷. Heidegger dele destaca os três momentos estruturais, o “no-mundo”, o ente sobre o modo do ser-no-mundo e o ser-no (*In-Sein*). Distinguindo o conceito ôntico do conceito ontológico do mundo, ele se explica sobre um ponto preciso: fundamentalmente, tratar-se-á para ele, conforme a orientação existencial da análise, de pensar a mundaneidade do mundo. É-lhe preciso então voltar sobre o ser-no para melhor mostrar a unidade fenomenal do ser-no-mundo e indicar primeiramente que o *Dasein* está no mundo em sua inteireza e que se trata de uma unidade fenomenal de conjunto. Tal é o sentido, sabe-se, do famoso *es weltet* que, por causa disso, para crer em Gadamer, impressionava tanto os estudantes de Heidegger: “este mundo aqui”, “isto faz mundo”, designa uma unidade originária do fenômeno-mundo, bem mais antiga que as ontologias do valor, bem mais originária que *es wertet*. É preciso *um* mundo para fazer de todo, para fazer e valorizar todo o resto. É isto a constituição fundamental do *Dasein*. Por que, mais precisamente, ainda começar pelo existencial do *In-Sein*, diretor, orientador? No fundo, trata-se de centrar toda a analítica existencial em torno de uma mesma e única discriminação entre o *Dasein* e os outros entes, isto é, em torno “da diferença ontológica entre o ser-no como existencial e a “interioridade” categorial de entes subsistentes uns entre os outros”⁸. Fora desta diferença, a ontologia do “mundo” se reduziria à ontologia de um ente intramundano determinado⁹. O *In-Sein* enquanto existencial não é, por conseguinte, um *Sein-In*: aquele verbaliza o “em” dele fazendo o simples determinante, entre outros, do determinado “ser”; este, ao contrário, o substantifica como ser-em categorial, subsistente, dado à disposição. Assim, a entrefamiliaridade do *Dasein* e do mundo constitui a imagem de destituição de toda relação de continente a conteúdo. O *Dasein* não está no mundo como estão no mundo as coisas extensas, os entes intramundanos. Ele não está no interior do mundo como a água está no copo ou a roupa no armário. Ele ali não é *vorhanden*. O mundo como a soma de todos os entes intramundanos até o resultado *Weltraum*, isto é, até a representação de um espaço global, mundial, significa uma presença categorial por

6 § 121, p. 53.

7 Nos seus cursos dos anos 20, Heidegger fazia uso de uma tripartição entre três “mundos” (mundo-si-outros), doravante considerada como “*grundfalsch*”. Começando pelo ser-no-mundo como constituição de ser do *Dasein*, a questão de saber por qual parte começar a analítica existencial não tem mais sentido: o ser-no-mundo como *Seinsverfassung*, precisamente, é unitário.

8 § 12, p. 56.

9 § 21, p. 98 a propósito de Descartes e de sua compreensão da dureza resistente de uma coisa como “o que não sofre nenhuma mudança de lugar” - compreensão que “esquece” a diferença entre o ser do *Dasein* e o ser da *res extensa*.

onde se determina o conceito ôntico de mundo e se autoriza uma compreensão categorial do ser. Este mundo e este espaço não constituem de nenhuma maneira os caracteres do *Dasein*. Este, como “transcendente por excelência”, existe em sua facticidade segundo quatro indicadores maiores, quatro “pequenas palavras” (K. Löwith) que se conjugam para formar fundamentalmente o sentido de temporalidade. Mas esta é uma outra questão.

A ponte

Dir-se-á já que *Ich, Da, Bin e Bei* trazem juntos o ser do qual o *Dasein* questiona e interroga o sentido. Cariátides do incompreensível, do invisível e do não-localizável em nenhum ente, eles dizem com efeito a mesma coisa – a saber, o ser-lançado do *Dasein* “em” seu aí¹⁰. Mas como entender existencialmente, e não mais categorialmente, este “em”? Como a facticidade do advérbio de “lugar”, isto é, como ter que ser a cada vez seu ser, por vir imperativo. Este *zu-sein* significa primeiramente que o ente que eu sou não somente não é como são os entes dados enquanto *vorhanden*, porém bem mais que ele não é, e nada mais. O que ele tem que ser, seu ser que ele não é, ele tem que sê-lo desde seu ser-lançado no mundo, junto dos outros entes. Sem lugar categorial no mundo e sem ser o que é, o *Dasein*, se ele se mantém na familiaridade de si e do mundo, não é por isso um familiar dos *lugares* do mundo e dos *espíritos* que os animariam imemorialmente – o que é toda uma outra coisa. Do mesmo modo que a apropriação a cada vez sua de seu ser não faz uma identidade tópica do *Dasein*, um ser sempre idêntico a si e a seu lugar, igualmente sua mundaneidade circundante não cria um enraizamento, uma fixidez *vorhandem*. Movente e girante, ela se deixa ir ao contrário à sola de seus sapatos, no giratório de sua circun-specção, em todo caso num andar, um deslocamento, uma escrutação preocupada com o ao redor. O *Dasein* não tem, pois, outro lugar senão *ele-mesmo em sua ex-centração*: aí, junto de, eu, sou. Em sua existência, o que está em jogo é esta existência mesma, como um “lugar” fora-de-si de algum modo. Vinte anos após, e mesmo um pouco mais, em 1951, Heidegger, em *Bâtir Habiter Penser*, propôs uma meditação profunda do ser do Lugar. Contrariamente ao que pôde lhe ser imputado, ele ali não determina o Lugar a partir de suas “superstições”,

10 § 38, p. 179.

de seus “gênios” e de seus “mistérios”¹¹, mas como “o que não existe antes”¹². Essencialmente a ponte, por exemplo, para permanecer na vizinhança do paradigma recorrente deste texto: a ponte, por ela mesma, não designa “a Natureza”, mas antes o instrumento de um meio e a resposta ao apelo da outra margem, uma “construção”. Como escreve Heidegger, o Lugar não se torna um Lugar senão “graças à ponte”. O espaço, quanto a ele, não é o que faz face aos homens como um objeto exterior nem uma experiência interior que seria da ordem da representação. Disto convém relacionar a essência ao que o limita e o arranja, ao que anula “o espaço a si igual tal que cresce ou se negue” (Mallarmé) para dele fazer “um” espaço “posto no lugar” (*verstattet*) por um local que dele dispõe os confins, como os *eschata* de Aristóteles. Para dizer a verdade, não se está aqui muito distante do “território” do animal do qual seria preciso de vez considerar a territorialização de outro modo, como alguma coisa que dependeria de uma “natureza” física indiferenciada, mas como o que atestaria ao contrário uma operação impensável segundo a suposta “penúria como mundo” do dito animal. O lugar confere, portanto, seu ser, ou sua união quadripartida, aos espaços que nós habitamos. Ele é assim sempre um Lugar-tenente. Nós tentaremos medir o contraste entre o lugar assim determinado e a região (*Gegend*) do *Être et temps*, a qual se oferece ao desdobramento de uma proximidade profunda e tendencial do *Dasein*.

Schopenhauer circunscrevia um paradoxo notável quando dizia mais ou menos que ao mesmo tempo minha cabeça está no espaço e o espaço na minha cabeça. A distinção entre as determinações existencial e categorial do espaço delas soluciona parcial ou obliquamente a dificuldade. Associada à observação da página 54 de *Sein und Zeit* sobre *bin e bei*, ela permite além disso compreender melhor porque o ser-junto-de não é jamais o modo de ser dos entes intramundanos. Estando no interior do mundo, estes últimos não têm mundo – segundo a regra hermenêutica da disjunção que vale igualmente para a não-identidade do *Dasein* e o não-enraizamento da “familiaridade”. O *Dasein* inversamente tem o mundo como seu caráter profundo de ser-no-mundo. Ek-

11 E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, p. 300-301. Paradoxalmente, concordar-se-á, contudo, com Levinas sobre o essencial, em particular sobre o caráter daquilo que “*permeia* o mundo” segundo Heidegger (grifado por mim). Em outros termos, se se pode contestar a equivalência prematura do “lugar” e da “natureza”, a intuição filosófica de Levinas vai com perspicácia ao essencial e ao mais problemático: o que *permeia* o lugar, o que impulsiona “a ponte”, é uma espécie de rarefação dos homens numa pastoral dominical “que dá uma passagem em direção à presença dos divinos” (*Essais et conférences*, Gallimard, p. 182-183, trad. A. Préau, p. 181). Cf. *infra*, p. 13.

12 *Essais et conférences*, ed. cit. (grifado por mim). A recorrência exemplificante da ponte resulta disto que ela reúne de modo singular, o *Geviert*. A ponte é tão congregadora que possui uma função quase-definicional: “... um lugar, a saber uma coisa do gênero da ponte” (p. 183, p. 185).

13

siste o mundo porque ele não está “dentro”. Não estando, mas tendo que ser, ele é em medida de questionar o ser. Não sendo si, “na primeira vez e o mais frequentemente”, ele se abre à possibilidade do próprio e do impróprio, do si e do não-si. A cada vez, é o *aí* que permite compreender esta abertura do *Dasein*, sua ação de por em expectativa. É o *aí* que disto faz exatamente aquilo que se abre no ser-lançado ele-próprio. E esta abertura, sabe-se, é sua verdade, a verdade à qual ele é prometido, seja esta abertura do ser que dela desferrolha a questão, a verdade à qual ele está aprisionado como um tormento tal como a imagem de uma adequação de um juízo ou um sermão não acalma. A questão do Lugar abre a do lugar da verdade – aquela “não existe antes” desta, antes de suas múltiplas uniões, talvez, e os encontros possíveis que ali se organizam.

Sein und Zeit, já foi indicado, mas é preciso a ele retornar com mais precisão, obriga de um lado a “não excluir por princípio toda espacialidade do *Dasein*”, e do outro a determinar rigorosamente a especificidade existencial desta espacialidade. Importa, pois, logo “delimitar o *Dasein*, em relação a um modo de ser no espaço que chamamos de interioridade (*Inwendigkeit*). Esta significa que um ente ele-mesmo extenso é encerrado pelos limites extensos de um outro ente extenso. O ente interior e o ente que encerra são ambos subsistentes (*vorhanden*) no espaço. E, contudo, a recusa de uma tal interioridade do *Dasein* num continente espacial não tinha por intenção excluir por princípio toda espacialidade do *Dasein*”¹³. É preciso em seguida verdadeiramente compreender esta espacialidade do *Dasein* por diferença com a espacialidade dos entes intramundanos ao alcance, substancialmente dados, *vorhanden*. A espacialidade do *Dasein* e do seu ser-no-mundo não é homogênea, como o espaço onde se mantêm as coisas. Por conseguinte, ela não é feita de distâncias mensuráveis e de pontos ou de posições intermutáveis. Ela “existe antes”, ela também, e é preciso então pensá-la enquanto que ela é determinada por aquilo que *Être et temps* chama de “regiões”. A região precede o lugar, talvez mesmo o desaloje de sua função delimitadora e que reúne o “espaço”. Ela organiza originariamente a possibilidade daquilo que vem ao encontro do *Dasein*, daquilo que prepara a aproximação e a abertura da mundaneidade. Pôde-se evocar, para melhor compreender o que Heidegger queria dizer falando de *Gegend*, a geomancia chinesa. A região designa, com efeito, alguma coisa como o lado ensolarado de uma casa, a orientação de um edifício, a sombra de uma rua, seja a circunstância espaço-existencial: a ponte, ainda, não como “lugar” que daria seu “ser” a um tal

13 § 21, C, p.101.



“espaço”, mas como uso determinado pela circun-specção que me seria verdadeiramente mais distante, “*umweltlich*”, que tal amigo que me encontraria “sobre” a ponte em questão. Há então ponte e ponte, antes e depois o que anda à volta. A localização de lugar, no sentido de *Bâtir Habiter Penser*, não recorta muito a região dos encontros. A região (1927) é categorialmente mais restrita que o lugar e, contudo, no seu domínio existenciário próprio, ela faz do *Dasein* o familiar do mundo. O lugar (1951) é mais vasto que a região e, contudo, ele limita o homem ao estatuto de habitante de *um* espaço determinado e territorializado. É preciso lembrar em primeiro lugar que a região não se deixa circunscrever conforme a avaliação do espaço pela dimensão e a medida objetivas e abstratas – que ela abre e torna possível originariamente, aliás, visto que é a preocupação circumspecta que disto dispõe de algum modo. É verdadeiro que um outro texto de 1951, “*L’homme habite en poète*”, disto proporá uma outra determinação por onde a dimensão (*Durchmessung*) e a medida de (*Mass-nahme*) são referidas a seu ser, seja a “alguma coisa de (não-)quantitativo”, de fundamentalmente “poético”¹⁴. À proximidade se substitui então “a presença dos deuses”, ao caráter ativo da espacialidade do *Dasein*, “a estada” e a morada, a presença nos lugares. É preciso aqui se deter um pouco sobre a tese fundamentalmente anunciada no §23 de *Être et temps: im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*, “há no *Dasein* uma tendência essencial à proximidade”.

Os óculos

A proximidade dos “instrumentos”, seja dos entes que o *Dasein* encontra no uso cotidiano e manipulável que faz do mundo que o circunda, não é regulada pelo que Heidegger denomina “a medida circumspecta do espaço”, ou seja, por sua “distância” maior ou menor em centímetros ou em quilômetros. Ela não é avaliável senão a partir de uma utilidade ela-mesma determinada pelo olhar em torno, pelo giratório do *Dasein*, o ser-entorno-de do ente tal como faz imediatamente ao encontro no mundo ambiente. Conhece-se os exemplos do telefone ou dos óculos do §23. Eu lembro muito rapidamente o segundo: os óculos que uso me são infinitamente mais distantes, circunstancialmente falando, que o céu que contemplo ou o quadro que escruto tendo-os sobre o nariz. Como o explicita Heidegger ao se referir a Kant e ao a priori da

¹⁴ *Essais et conférences*, ed. cit., p. 239.

orientação (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*), isto não é de nenhum modo “subjetivo”, não mais do que são “subjetivas” a esquerda e a direita, as quais não dependem de nenhum modo de um sentimento que teria tal ou tal sujeito. Elas são bem antes direções do ser-orientado num mundo a cada vez já manipulável e utilizável, orientável, direcionável: à mão direita e à mão esquerda, como se diz. O ser-orientado do *Dasein* não tem evidentemente sentido senão para um ser que a preocupação circumspecta designa sempre já *junto de um mundo “familiar”*, isto é, pré-compreendido. “Com isto no qual ele se compreende a cada vez sobre este modo, o *Dasein* é originariamente familiar. Esta familiaridade com o mundo não requer necessariamente uma transparência teórica das relações que constituem o mundo como mundo. Inversamente, a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial expressa destas relações se funda na familiaridade com o mundo constitutivo do *Dasein*, a qual de seu lado co-constitui sua compreensão do ser. Esta possibilidade pode ser explicitamente apreendida, dado que o *Dasein* se deu ele-mesmo por tarefa uma interpretação originária de seu ser e das possibilidades deste, ou mesmo de seu sentido em geral”¹⁵. “Aqui” não responde à questão “onde?” da “medida circumspecta do espaço”. Todos os lugares “onde” se têm as coisas são descobertos e explicitados pela circunspecção em função do uso empregado a se obtê-los. Seu aqui, o *Dasein* o “compreende”, pois a partir do ali do mundo ambiente, segundo uma ex-centração giratória determinada. Em estando “aqui”, o *Dasein* está sempre já perto das coisas do mundo. A proximidade tendencial que o caracteriza essencialmente consiste em primeiro lugar nesta sua aproximação. Ela constitui um “conceito hermenêutico”, como diz Heidegger¹⁶. Quer dizer que ela só pode se entender a partir do cuidado que fornece a estrutura de inteligibilidade de *Sein und Zeit* na sua totalidade. Como existencial, ela significa plenamente apenas a partir do existencial que a precede ou lhe sucede ou a acompanha. Os existenciais, a seu modo, significam também num sistema de reenvios e de estruturações significantes, de signos. Como então pensar o acesso ou a proximidade do *Dasein* a partir do cuidado? Associando-o ao afastamento, à *Ent-femung*. Para aproximar isto, é-me preciso afastar, eliminar, fazer aquilo desaparecer. Para me colocar junto-deste junto de que eu sou sempre-já, é-me preciso afastar tal ou tal *Zeug*, tal é a condição do meu encontro com os entes intramundanos. O lugar-tenente cede aqui lugar à orientação em região(ões) da multiplicidade de situações do *zuhanden*. O *Dasein* tem,

15 § 18, p. 86.

16 GA, 20, p. 313.

pois, dois modos de ser espacial, a orientação conforme a familiaridade e o a-fastamento no sentido dinâmico, ou antes, extático de um des-afastamento duplicado da ação de um colocar a distância. A tendência essencial do *Dasein* à proximidade designa a combinação destas duas modalidades, seja, com efeito, um movimento profundo de aproximação, *An-näherung* (é aliás o sentido que dá Heidegger à *Ent-femung*, a qual é por outro lado relacionada diretamente à *Nähe*). A orientação e o a-fastamento são os dois modos ativos pelos quais o *Dasein* advém sempre já numa familiaridade aborígene com o mundo, desde esta estrutura existencial delimitada e delimitadora que é a mundaneidade. Este entre-condicionamento ontológico marca uma especificidade profunda do *Dasein*.

Tocar, palpar, acariciar: qual proximidade?

Com efeito, o ser próximo de que se acaba de evocar não pode jamais constituir o modo de ser dos entes simplesmente subsistentes. Uma mesa não “toca” a parede contra a qual se fixa. O *Dasein* pode ao contrário tocar a parede, tocar a mesa. “Um ente não pode tocar um ente subsistente no interior do mundo a não ser que tenha nativamente o modo de ser do ser-ao – que se com seu *Da-sein* lhe é já descoberto alguma coisa como um mundo a partir do qual do ente possa se manifestar no contato, para assim tornar-se acessível em seu ser-subsistente. Dois entes que são subsistentes no interior do mundo e, que mais ainda, são neles-mesmos sem-mundo não poderiam se “tocar”, nenhum dos dois pode “ser junto do” outro”¹⁷. Poder-se-ia facilmente mostrar, com a ajuda da estrita conceitualidade de *Être et temps*, que mesmo quando um *Dasein*, nas circunstâncias de extrema aflição e de absoluta despossessão de si, se encontra reduzido ao estatuto da coisa mundana, do ente *vorhanden* e *zuhanden*, mesmo nestas condições de desumanização radical, esta redução coisificante é fadada ao insucesso. Esta possibilidade é evocada por Heidegger – fora as circunstâncias terríveis que evoco aqui *en passant* – quando ele escreve que não é impossível considerar um *Dasein* simplesmente dado na sua subsistência, *vorhanden*, mas à condição de *se abster de tudo olhar* sobre sua constituição existencial e suas estruturas específicas¹⁸. Este *Dasein* ao

17 § 12, p. 55.

18 *Id.* Heidegger acrescenta que esta abstenção de olhar sobre o outro *Dasein* como *Dasein* não pode ser possível independentemente, senão à condição de negar-lhe toda mundaneidade, de considerá-lo como *sem mundo*. Manter-se-ia aí alguns esboços frágeis, porém estimulantes para pensar alguma coisa da

qual seria contestado seu estatuto de existente não teria ainda nada a ver com a subsistência simples das coisas. Ele tocaria ainda a parede que o encerra como nenhuma mesa jamais poderá fazê-lo. Sua factualização reencontraria, sem que ninguém ali nada pudesse, o regime existenciário de uma facticidade. Ser-para num mundo, de acordo com as modalidades variadas que tenta circunscrever Heidegger¹⁹, significa por conseguinte ainda que o *Dasein* é sempre já um familiar do mundo. Esta familiaridade espaço-existencial possui um sentido muito preciso – fundamentalmente o sentido de abertura do *Dasein*. Aqui é preciso citar uma passagem importante do §28: “o ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é ele-mesmo a cada vez seu “aí”. Conforme a significação familiar das palavras, o “aí” faz referência ao “aqui” e ao “ali”. O “aqui” de um “eu-aqui” se compreende sempre a partir de um “aí” ao alcance da mão, no sentido do ser a-fastando-orientando-preocupado. A espacialidade existencial do *Dasein*, que lhe determina assim seu “lugar”, se funda ela-mesma sobre o ser-no-mundo [...]. “Aqui” e “ali” só são possíveis em um “lá”, ou seja, desde que seja um ente que, enquanto que ser do “aí”, abriu a espacialidade, [...]. A expressão “aí” designa esta abertura essencial. Por esta, (o *Dasein*) está “aí” para ele-mesmo todo simplesmente com o ser-aí do mundo [...]. O *Dasein* traz nativamente com ele seu aí; dele privado, não somente não existe de modo fático, mas ainda não é absolutamente o ente de uma tal essência. *O Dasein é sua abertura*”²⁰. O *Dasein* tem que ser, foi dito. Isto significa que tem que ser seu aí, compreende-se isto melhor daqui em diante. Em outros termos, é preciso que se abra este espaço muito particular que é o do seu aí, seu “lugar” entre aspas, o qual tem apenas pouco a ver com o Lugar dos textos de 1951, para que venha à luz o mundo, no que é nomeado sua *Lichtung*. Esta abertura do *Dasein*, esta *Erschlossenheit* que ele é, esta abertura do ser-aí enquanto ser-no-mundo, torna-se resolução, *Entschlossenheit*, quando as possibilidades que ali se dão são assumidas pelo *Dasein* que, assim, ali se resolve. É nesta constelação, que aqui não é senão sugerida, que a aproximação ou a proximidade como tendência profunda do *Dasein* encontra sua plena significação. Ela se verifica no “tocar”, o qual não pode ser senão como “encontro” – *bin e bei e da* ainda.

Como no momento estatuir sobre este conjunto de pontos: a região enquanto espacialização giratória de seu espaço pelo *Dasein*, o afastamento enquanto operação

privação de posse absoluta de si implicada nas condições que foram, exemplarmente, mas não unicamente, a da *de-portação* enquanto desorientação e subtração ao mundo, prévias à ação de colocar à morte.

¹⁹ P. 57.

²⁰ P. 132-133.



extática da mencionada espacialização, o ser-orientado enquanto sua condição existenciária, encontrá-lo enquanto que seu tocar específico, todas as coisas que o distinguem profundamente do conjunto dos outros entes que estão no mundo? É notável – como disto discordar? – que haja ali potentes e profundas inovações de pensamento que excedam por sua originalidade ao mesmo tempo a aproximação simplesmente fenomenológica, emprestando-lhe muito, e, tudo na mesma medida segundo eu, o pensamento do ser do Lugar do último Heidegger. Convém talvez voltar novamente sobre um aspecto da proximidade enquanto cuidado a que a leitura levinasiana e o conceito de proximidade que ela assegura, por sua vez, tornam vigilante. Se o dispositivo espaço-existencial impede doravante a “medida circumspecta” dos locais, lugares e sítios; se é “à medida” *desabrochante do Dasein*, e somente segundo este modo de “ser todo único com o ser-aí do mundo”, que a aproximação pode se deixar alcançar visivelmente – permanece uma perplexidade. Ela se liga muito precisamente numa proposição do §39 (página 181), onde o cuidado é afirmado como a unidade ontológica da existencialidade, da facticidade e da falta. Heidegger ali observa que o ser-no-mundo tem e mantém em sua pertença *assim como* o “ser junto do *zuhanden*” que “o ser-com com os outros”. *Junto* dos entes intramundanos e com os outros são igualmente “originários” e designam, por conseguinte, situações de “região” do *mesmo tipo* do ponto de vista da espacialidade existencial, inscritas numa notável homogeneidade giratória que não é preciso evidentemente confundir, viu-se, com o espaço geométrico e físico-matemático. Eu não ignoro, tampouco, a diferença muito importante sob este aspecto preciso entre a preocupação e a solicitude e eu não afirmo uma absoluta in-diferença heideggeriana entre os outros *Dasein* e os entes intramundanos que se poderia razoavelmente desmentir²¹. Eu desejaria, todavia, para concluir esta reflexão sobre o lugar, a região e a proximidade, ater-me ao rigor que é o do enunciado sobre a igual originariedade *espaço-existencial* do *junto-de* e do *com*, reforçada ainda pela continuação da passagem e pela lógica que é a do conjunto do propósito heideggeriano. Eu me reportarei, para dele interrogar o limite, à segunda metade do terceiro capítulo de *Autrement qu’être*, consagrada à proximidade. A dívida,

21 É evidente, com efeito, que o mundo do *Dasein* não é apenas *Umwelt*, mundo da preocupação. Ele é também *Mitwelt*, mundo onde o *Dasein* existe com outrem. Mas se a *Fürsorge* não é *Besorgen*, uma e outra são *modalidades* do cuidado e não podem ser senão radicalmente subordinadas à ipseidade do *Dasein* como cuidado de si. Eu não desenvolvo isto porque me detenho aqui à determinação espaço-existencial da questão, por ela mesma, já altamente instrutiva.

como diz Levinas, é de antemão patente: o espaço e a proximidade não poderiam depender da “medida do intervalo... entre dois pontos ou dois setores do espaço cuja contiguidade ou mesmo a coincidência marcariam o limite”²², seja do que *Être et temps* determina como “medida circumspecta do espaço”. Mas esta contestação do caráter originário do espaço euclidiano que vai estruturalmente junto com a de uma espacialidade prévia à proximidade²³ é imediatamente relacionada à abstração de sua “inabitação”, a sua possível ausência de “humanidade”²⁴. Levinas escreve este último termo com aspas, do qual se percebe o peso e o sentido: “humanidade”, são os homens que se movem e se cruzam e se “procuram” em todos os lugares²⁵. Não se trata portanto de uma crítica humanista da abstração físico-geométrica. Trata-se verdadeiramente antes de pensar a familiaridade originária do mundo e do homem como sempre-já apreendida numa não-inabitação que significa uma não-impassibilidade do espaço em sua significação primeira de absoluta co-existência e de incondicional estranheza. Compreende-se melhor sem dúvida a reserva de Levinas evocada mais acima, diante do pensamento do ser do Lugar e do Habitar, fosse ela em parte marcada pelo risco incorrido e assumido de um Heidegger “deformado e mal compreendido”²⁶. De todo modo, o que “permeia” a igual originariedade espaço-existencial do *junto-de* e do *com-os-outros*, se se devia ater-se aos esperados da analítica existencial ela-mesma, seria da ordem de uma *confusão do tocar*. A mesa não toca a parede, é verdadeiro. Eu toco a parede, a mesa e o mundo, é verdadeiro. A parede e a mesa não entram em contato. Eu, ao contrário, eu entro em contato e eu toco. Mas meu tocar-a-mesa pode valer além de sua diferença com o impossível tocar de dois entes sem-mundo subsistentes no interior do mundo? Eu não toco a parede como eu toco uma pele, eu posso palpar e eu posso acariciar, e eu posso ainda surpreender o palpar no acariciar e o acariciar no palpar. Aqui me refiro à distinção transversal “ao contato”, isto é, ao “tocar” da sensibilidade, entre “palpar” e “tocar/acariciar”, proposta por Levinas. Há, escreve, “o puro saber preponderante das imagens sobre “o ser intacto”, se informando da quididade palpável das coisas”, “a experiência” de uma “vizinhança espacial constatável... ou dedutível para mim que palpo o objeto”. E há *também* o que “adormece em todo contato”, o que

22 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, p. 129.

23 *Idid.* p. 130, p. 136, etc. (nestas passagens, que comandam a continuação, se atesta a “dívida”).

24 *AE*, p. 129: “...no espaço inabitado da geometria euclidiana”, “o termo de proximidade [teria] um sentido emprestado. Seu sentido absoluto e próprio supõe a “humanidade””.

25 *Humanisme de l'autre homme*, Livre de poche, p. 108: “Os homens se procuram na sua incondição de estrangeiros. Ninguém está em sua casa”.

26 *AE*, p. 67.

nas coisas mesmas, nos instrumentos da manuseabilidade, obceca – o que se pode determinar como “carícia”²⁷. Entre palpação e carícia, entre “experiência de proximidade” e proximidade anterior a toda experiência, se liga toda uma gama de surpresas, de suspensões, de interrupções. Pode acontecer que a carícia se faça palpação sem chamar atenção, tocar o mundo, ou ao contrário que o *Dasein* tocando, se ponha a acariciar – e seu mundo se agita.

Onde ser?

Sem aprofundar mais, vê-se bem o que é engajado por essas improváveis passagens e por aquilo que é conquistado pela meditação do “contato”. Para Levinas, aí se trata de uma proximidade que “não é um estado, um repouso, mas, precisamente, inquietude, não-lugar, fora do lugar de repouso agitando a calma da não-ubiquidade do ser que se faz repouso num lugar, *sempre*, por conseguinte, *insuficientemente proximidade*, como um aperto”²⁸. Esta proximidade não é a do *Dasein* preocupado quando entra numa relação determinada com o que projeta, orientando o *Zeug* em vista daquilo que o torna apto a tal ou tal uso. Ele se encontra então destinado ao mundo como a um conjunto de reenvios que disto constitui a significância – não como somações de signos esparsos, e sim como o que para ele abre o sentido. A aproximação tendencial do *Dasein* seria assim *um fim sem finalidade* que o afastamento ativo que o opera certifica seu mundo. A aproximação levinasiana não é nem fim nem finalidade. Ela se aproxima numa significação anárquica cuja significância não é “verdade do ser e abertura de um Mundo” – porque então ela “recairia” em simples relação –, mas bem antes “inquietude” diante de um afastamento sem retorno que não é da ordem de uma atividade do *Dasein*. O afastamento da proximidade anárquica conserva-se num “jamais bastante próximo”, uma escavação, uma ilimitação de todo ser que se faria “repouso num lugar”: “a proximidade atinge seu *superlativo* como *minha* inquietude incessível”²⁹. O contato mesmo separa aquele que toca e o tocado e ordena assim o “sujeito” à sua inquietude sem termo, “como se o tocado se afastando, sempre já outro, não tivesse comigo nada em comum”³⁰. A inquietude levinasiana não é a angústia heideggeriana.

27 *Ibid.*, p. 122-123.

28 *Ibid.*, p. 131 (grifado por mim).

29 *Id.* (grifado por Levinas).

30 *Ibid.*, p. 137 (deixo de lado aqui – mas adivinha-se que se trata de uma questão estreitamente conectada – a diferença entre “sujeito” no sentido levinasiano e *Dasein*).

Esta, sabe-se, é uma disposição que coloca o *Dasein* face a ele-mesmo, em sua abertura própria do ser-em-antes de si e do cuidado. Ela o revela a si, a seu ser mesmo, num supremo solipsismo existencial. A inquietude, inversamente, procede de uma espécie de desapropriação que se entende de modo mais originário que a disposição autêntica da angústia. Quanto mais o *Dasein* é “próprio” ou “autêntico”, “garantido contra toda ranhura” como escreve ironicamente Levinas³¹, mais ele é posto em presença do nada, e mais se evidencia o deserto humano do seu ser-no-mundo em sua originalidade singular, existencial, irreparável com o ser-com ou ser-aí-com. A inquietude não revela de maneira alguma seu ser próprio ao sujeito – porque então ela não o inquietaria. Ela o desvia do ser, ela o desloca de toda propriedade, ela impõe um face-ao-outro, visto que é “uma ação de colocar em causa pela alteridade do outro, antes da intervenção da causa, antes do mostrar a evidência do outro; um pré-original não repousar sobre si, a inquietude do perseguido – onde ser? Como ser?”³². *Bin, bei, ich* e *da* desenham juntamente um espaço giratório que o *Dasein* leva por toda parte com ele, em torno de si como seu eixo. Por aí se esclarece sua “tendência essencial à proximidade” num mundo aberto por e para ele: eu, aí, lá, no tocar e o reencontro que estruturam o espaço todo de outro modo que pelo mensurável e o avaliativo. A proximidade do *Dasein* é a cada vez sua. A proximidade de exposição arrebatada pela inquietude não é giratória e de algum modo portátil. Ela é curva porque inscreve o sujeito num giro em torno de um eixo que não é si: me, eis, in-quieto até substituir a substituição à proximidade. A distância que separa o sujeito do rosto não é igual a si conforme vai do sujeito ao rosto ou do rosto ao sujeito. Estranhas geometrias não-euclidianas, elípticas, de Heidegger e de Levinas – estranhas a quem se ofuscava sobre a exterioridade a si da existência. *Bifurcação giratória* do ser do *Dasein* e *curvatura não-coincidente* do outro e do sujeito: dois não-lugares absolutos assim se explicitam, o não-lugar existencial e o não-lugar ético, incomensuráveis e sem contiguidade, graves um e outro de problemas dos quais não estamos próximos de ter acabado de herdar.

31 *Ibid.*, p. 121.

32 *Id.*