

O espaço vazio do espaço: uma reflexão a partir do entendimento kantiano do espaço

Resumo

O presente ensaio propõe uma interpretação da subjetividade do espaço definida por Kant, indicando a abertura da definição kantiana para uma descrição fenomenológica. Assumindo que a compreensão do espaço em Kant deixa vislumbrar uma visão do sujeito como inserido no mundo, o ensaio discute a ontologia do espaço como uma ontologia do "em" e propõe modos de apreensão desse ser-em. Sob essa luz, faz-se uma ligação entre a noção kantiana do espaço e a compreensão do espaço apresentada por Heidegger no ensaio sobre A arte e o espaço e das referências implícitas à obra do escultor Eduardo Chillida.

Palavras-chave: espaço; forma da sensibilidade; subjetividade; vazio; Kant; Heidegger; Chillida.

Abstract

This article presents an interpretation of the subjective constitution of the space as defined by Kant that aims to show how Kant's definition of the space opens up a path to a phenomenological description of space. Assuming as starting point that the conception of space in Kant allows a vision of the subject as inserted in the world, the present article discusses the ontology of space as the ontology of the "within" and proposes ways of apprehension of the "within". From out his vision, it establishes a relation between Kant's notion of space and Heidegger's understanding of space, mainly in the essay "Art and Space" and in its implicit references to the work by Eduardo Chillida.

Keywords: space; forms of sensibility; subjectivity; void; Kant; Heidegger; Chillida.

* Professor i filosofi / Professor in Philosophy. Södertörns Högskola / Södertörn University College.

Espaço?
vida
vez
sem vestígio

JULES LAFORGUE

Falar sobre o espaço é muito difícil. É difícil porque ao se pretender falar sobre o espaço, assume-se o espaço como ‘uma coisa’ sobre a qual se pode falar e assume-se, sobretudo, a fala como o que estaria fora ou isenta de espaços. A idéia de espaço como algo existente fora do sujeito e de suas variadas falas é cheia de contradições. Sabemos, intuitivamente, que o espaço não é uma coisa que se acha em algum lugar. Ao mesmo tempo, sabemos, de um modo ou de outro, que todas as coisas são coisas precisamente por se situarem em algum espaço. Não se pode perceber o espaço como percebemos coisas. Todavia, tudo que pode ser percebido como coisa é percebido como algo espacial, isto é, desde uma relação intrínseca com o espaço. A impressão que temos é de que coisa e espaço são como o corpo e sua sombra: onde encontramos uma, encontramos igualmente o outro. Essa estranha relação entre coisa e espaço foi definida por Kant como a própria estrutura de acolhimento das coisas como coisas. “O espaço”, diz Kant, “não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas”¹. Não é possível abstrair o conceito de espaço de nenhuma experiência sensível. O espaço, prossegue Kant, “não é mais do que a forma de todos os fenômenos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade”. Juntamente com o tempo, o espaço é forma pura da intuição, forma estruturante e estruturadora da sensibilidade humana, da capacidade humana de receber e acolher algo como algo, ou seja, como diverso e distinto de si. Sendo estruturador de experiência, o espaço encontra-se antes de qualquer experiência sensível, sendo o que torna possível a experiência sensível. Por conter anteriormente a toda experiência os princípios das suas relações, o espaço define-se para Kant como *a priori*. O espaço não define as coisas em si mesmas, mas somente enquanto coisas para nós, ou seja, enquanto coisas que aparecem para nós como sendo exteriores a nós. O espaço nada é, se considerado como fundamento das coisas em si, mas considerado como fundamento de as coisas aparecerem para nós como

1 Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, p. 67.

coisa, então deve-se dizer que o espaço é condição de possibilidade para que tudo seja apreendido como coisa.

Kant assume que “só do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc”². O entendimento kantiano do espaço é considerado como uma posição idealista porque assume espaço e tempo como estruturas da subjetividade do sujeito que conhece. Como entender essa “subjetividade” do espaço? Estará Kant negando a objetividade do espaço, tão presente em nossas geometrias, arquiteturas e plasticidades cotidianas? A subjetividade do espaço indicada por Kant não significa que o espaço seja uma invenção ou projeção da mente, como entendeu Freud, ao afirmar que “a espacialidade deve ser a projeção da extensão do aparelho psíquico” (GW XVII, 152). Afirmando que é “só do ponto de vista do homem que podemos falar do espaço, dos seres extensos”, afirmar o espaço como “condição subjetiva da sensibilidade” significa, longe de um subjetivismo, acolher o espaço como constitutivo e constituidor do homem. A partir de Kant, ou seja, seguindo, com Kant, o ensejo de seu pensamento, pode-se descobrir que o espaço não se caracteriza, primordialmente, por ser dotado de extensão e por ser divisível, mas que, enquanto constitutivo e constituidor do homem, o espaço é um abrir espaço, um instaurar divisões. A chamada “subjetivação” do espaço operada por Kant, na sua filosofia crítica, não fala tanto das subjetividades do sujeito e da objetividade dos objetos, mas da condição de possibilidade para que a distinção entre sujeito e objeto possa ou não instaurar-se como perspectiva universal de todo entendimento possível das coisas. A colocação de Kant é de suma importância, pois fez aparecer o problemático de se supor cega e indiscutidamente a objetividade da distância entre um sujeito que conhece e os objetos conhecidos. Afirmando o espaço como “condição subjetiva da sensibilidade”, Kant entreabriu-nos a possibilidade de questionar de onde provém a certeza cega de que existe uma distância mensurável e, assim, apropriável, entre o sujeito que conhece e as coisas por ele conhecidas. É que essa distância tão precisa e certa torna-se imediatamente a mais imprecisa e insegura quando se discute a possibilidade de se conhecer objetivamente o espaço. Afinal, como medir a distância que separa o conhecimento sobre o espaço e o espaço que se conhece? Se um conhecimento objetivo do espaço deve significar o não envolvimento do conhecimento com o seu objeto, isso significa que o conhecimento do espaço deve encontrar-se fora do espaço. Mas que lugar sem e fora do espaço pode ser esse de um conhecimento ob-

2 Idem, p. 68.

jetivo do espaço? Pode o conhecimento, enquanto conhecimento humano, situar-se fora de espaços? Pode o conhecimento, enquanto conhecimento humano, encontrar-se fora da situacionalidade dos espaços? Entreabrindo esse horizonte de questionamento, Kant acenou para a questão sobre a condição de possibilidade de toda geometria e da noção fundamental de quantidade. É a geometria das quantidades que deve propiciar a dimensão a partir da qual se pode entender o que o homem pode conhecer, o que o homem deve fazer, o que ele pode esperar? O questionamento kantiano nos presenteia com a possibilidade de perceber que a geometria das quantidades não pode ser essa dimensão por já ser uma resposta e um modo de relacionar-se com a infinita finitude da vida na vida finita do homem. É porque o homem existe não em espaços e tempos, mas sempre abrindo e fechando espaços, dando e negando tempos, que lhe é possível contar, seja superfícies do espaço ou números do tempo. É só por *contar com* espaço e com tempo que o homem pode, em sua vida, contar espaços e tempos.

Afirmando que “só do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço”, Kant nos propicia um outro tipo de medida para se tematizar os termos simultaneamente mais abstratos e mais concretos da filosofia – o espaço e o tempo. Mais concretos, porque todos sabemos por experiência o que é espaço e tempo. Mais abstratos, porque ao tentar defini-los e explicá-los não mais conseguimos saber o que é o espaço, o que é o tempo. A medida que aqui se enuncia é a condição humana para buscar medidas. A medida é, assim, o humano na sua busca de medidas, na sua busca do incomensurável e, assim, numa dimensão que não sabe de si com nenhuma medida certa. Talvez seja por isso, com bem observou Heidegger, que Kant só define o espaço em termos negativos³ – o espaço “não representa...”, “não é...”, “não é mais que...”. A medida entreaberta por Kant é a medida, nunca certa porque sempre em conquista, de modos específicos (finitos) de relacionamento com as coisas, ou seja, com modos vivos de ser com as coisas. Medidas são propiciadas pelos relacionamentos e não o contrário, ou seja, relacionamentos determinados por medidas. O projeto de uma filosofia crítica, que confere a Kant o lugar de estrela polar na filosofia da Idade Moderna, consiste no projeto de fazer aparecer a medida certa de apreensão das coisas a partir do modo em conquista de relacionamento com as coisas. Mas se a subjetividade do espaço não é o mesmo que o subjetivismo de funções psíquicas, como entender a relação entre as coisas e o espaço?

3 Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1951, p.47.

Distintas são as coisas e distintos os modos de relacionamento com as coisas. Dizemos comumente que existem coisas que são concretas e abstratas, coisas físicas e coisas psíquicas, coisas da natureza e coisas do espírito, coisas humanas e coisas inumanas ou desumanas. A palavra ‘coisa’ designa, propriamente, todas as coisas. Designa tudo que de algum modo consideramos como existente, seja numa percepção atual, seja na memória, no sonho ou na fantasia. Como é, porém, possível colocar coisas tão distintas sob um e mesmo teto conceitual, o conceito de “coisa”? Existe algo comum entre o que imaginamos, vemos, fantasiemos além do simples fatos de que “são”? Como podemos saber que algo “é”, que algo “existe”, se só existe por exemplo no mundo da fantasia? Ficamos certo da existência de algo quando conseguimos constatar que esse algo existe “em” algum espaço, mesmo que seja um espaço da imaginação. Essa estranha segurança propiciada pela observação de que algo existe à medida que se encontra “em” um espaço é, paradoxalmente, o ponto em que não conseguimos definir o espaço. É que o espaço, de cuja existência estamos intuitivamente tão certos, é, como viu Zenão, a única “coisa existente” que não se deixa situar “em” um espaço. Se o espaço não está ele mesmo em lugar algum e se alguma coisa só parece ter existência quando conseguimos situar em um espaço, como podemos, na verdade, saber que o espaço existe?

Quando dizemos que uma criança está no ventre, que uma pessoa encontra-se na sala, que existem cadeiras na sala ou vinho no copo, consideramos que é esse “estar-em”, estar-no, estar-dentro que posiciona o espaço. Aristóteles observou na *Física* que toda consideração sobre a possível existência do espaço reside na apreensão de algo “em” algo. Aristóteles chegou mesmo a observar também na *Física* (210 a 15), que para se chegar a compreender a existência do espaço é preciso investigar o uso discursivo da misteriosa preposição “em”. Empreendendo essa investigação discursiva acenada por Aristóteles, podemos observar que um certo entendimento dessa preposição é base não só para uma lógica das posições mas sobretudo para a posição privilegiada de toda lógica. Os usos variados da preposição “em” pressupõe a relação entre conteúdo e continente e, assim, entre a parte e o todo. “Algo em algo” implica a idéia de partes contidas em um todo continente. Essa relação constitui a trama metafórica a partir da qual se estrutura a própria forma lógica de uma definição. Quando, ao definir o homem, dizemos “o homem é um animal racional”, estamos assumindo de antemão que o homem é parte da totalidade genérica “animal”. Repetimos, sem prestar muita atenção, que a essência de algo reside “em”, que a razão está “em” que..., que o poder está “em” tais mãos, situando a racionalidade de nossos discursos teóricos “em”

um espaço lógico, que é o espaço da preposição “em” e da relação entre “parte contida e todo continente”.

A misteriosa preposição “em” constitui a entrada para uma compressão do espaço como uma lógica de posições. Ao dizer abaixo, acima, ao lado, atrás, na frente, já estamos considerando um “algo em algo” e assim uma relação entre parte e todo. O espaço torna-se assim a palavra sensível de uma idéia de totalidade. Por isso, o espaço de há muito se representa como um continente, um invólucro, uma exterioridade abrangente relativamente ao que está contido no espaço. O espaço representa-se, comumente, como uma periferia envolvente a partir da qual as coisas marcam as suas posições. Uma coisa na sala, uma sala na casa, uma casa na cidade, uma cidade no país, um país num continente, um continente no mundo, o mundo no universo: nessa lógica da preposição “em”, assim entendida como relação entre parte e todo, as coisas parecem estar no espaço como bonecas russas. Mas é, estranhamente, no movimento e não no repouso do espaço e do “estar” aqui ou lá que a existência do espaço manifesta-se com mais clareza. O estranho do modo de dar-se do espaço reside sobretudo em que o espaço se mostra quando de algum modo faz falta, quando não tem mais espaço. Talvez seja esse traço marcante do modo de dar-se do espaço como espaço que Kant tenha observado quando precisa defini-lo de maneira “negativa”. Quando algo deixa o seu lugar, quando algo encontra um novo lugar, quando algo muda de lugar ou perde o lugar, a existência do espaço se evidencia. A desorientação nascida das mudanças expõe de modo contundente como o espaço se evidencia como espaço quando o espaço, de algum modo, “faz falta”. O que Kant entreviu mas não perseguiu até o final foi o fio dessa falta que o espaço parece precisar fazer para evidenciar-se como espaço. Essa visão relâmpago – vista mas esquecida porque muito temida – da relação entre o espaço e a falta, entre o espaço e a ausência é a experiência de onde se pode questionar o privilégio da compreensão do espaço como grandeza quantificável das partes em um todo abrangente e fechado. A evidência ofuscante de que o espaço remete ‘necessariamente’ à relação entre parte e todo, a uma idéia de divisão (parte) e infinita homogeneidade (todo) nasce do temor de se abraçar a vida da falta e da ausência como a fonte geradora e doadora do espaço.

Para evitar a difícil tematização da relação entre espaço e falta, entre espaço e ausência, ancorou-se metafisicamente a idéia de espaço num certo entendimento do que seja o homem. Homem é o animal racional, a “besta filosófica”, como disse Nietzsche, ou seja, esse estranho ser vivo que acredita poder afastar-se da vida para observar a vida, que acredita poder afastar-se do

mundo para observar o mundo. Enquanto racionalidade, enquanto consciência, o homem tem-se definido estranhamente como estando e não estando “em” um mundo. Desde os primórdios da filosofia, tem-se assumido essa estranha compreensão do homem onde se assume, por um lado, que a razão está “no” homem e o homem está ao mesmo tempo “no” e fora do mundo. Como pode o homem situar-se “fora” do mundo para compreender o mundo? Ou com outras palavras, como o homem pode assegurar uma posição objetiva, não envolvida, uma posição “de fora” das coisas para ver “melhor” as coisas? Essa incansável pergunta estrutura, em linhas gerais, a filosofia moderna, seguindo duas linhas principais. Do ponto de vista do racionalismo moderno, assume-se que o homem não é “no” mundo quando conhece o mundo porque homem e mundo constituem duas substâncias distintas. O homem é um composto de corpo e espírito à medida que possui um espírito “no” corpo. Enquanto espírito, o homem não é “no” mundo já que o mundo define-se como realidade exterior, como uma soma de coisas corpóreas. Enquanto corpo, porém, o homem “é” no mundo da mesma forma que todas as coisas corpóreas encontram-se no mundo. Essa visão mostra-se, porém, insuficiente do ponto de vista do que se poderia chamar de uma fenomenologia existencial. Nessa experiência, não é possível dizer que o homem não “é” no mundo, porque é espírito. O homem é no mundo justamente porque seu corpo não é como o corpo das coisas materiais, ou seja, o corpo entendido como mera extensão material. O que mostra a insuficiência da visão racionalista moderna que assume o homem como um composto de matéria (corpo) e espírito é sobretudo uma incompreensão acerca do que é o corpo do homem, de que, no homem, corpo é já sempre espírito. Espírito, alma não estão “no” corpo mas, no homem, são corpo porque, no homem, corpo é o viver e o viver do homem já é espírito. O homem não pode ser e estar no mundo como coisas materiais estão num espaço. O homem também não pode não ser e estar no mundo, pois o ser do homem já é ser mundo. Ao buscar compreender o mundo, ao pretender objetivar o mundo em enunciados lógicos e simbólicos, o homem o faz desde um mundo, construindo assim um mundo. Descobrir o homem como a realidade viva que não cabe em nenhuma determinação subjetiva ou objetiva de coisas materiais e coisas espirituais foi o que nos concedeu a fenomenologia nas expressões de “mundo da vida” (Husserl) e ser-no-mundo (Heidegger). O que aqui se descobre é que o homem, em sua vida fáctica, concreta, não é ou está “em” nenhum lugar a não ser “em” ser. O decisivo aqui é a transposição de uma lógica de ser e estar “em” para a fenomenologia do “em-ser”. Nessa transposição radical, transformaram-se as

bases para uma experiência do homem para além das dicotomias entre homem e mundo, consciência e realidade, pensamento e experiência. Na transposição radical do 'ser e estar em' para um 'em ser', tornou-se possível focar o homem desde o foco imaginário de uma vida em conquista, de uma vida por fazer-se e não mais desde o foco imaginado de uma essência já dada antes de ser. A intuição kantiana de que "só do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço" encontrou na fenomenologia do *em ser* a dimensão desde a qual o espaço pode ser enfim devolvido ao seu misterioso envolvimento com a falta e a ausência.

Quando o homem não mais se define como "o que" é e está no mundo mas como um "sendo" no aberto de ser (sendo mundo), o lugar do homem passa a ser um lugar sem lugares, um espaço sem espaço. Um lugar assim não é mais um substantivo mas um verbo, um dar e ter lugar, um dar espaço, um espaçar. Quando o homem não mais se define como "o que" é no mundo mas como um "sendo" no aberto de ser (sendo mundo), o mundo não se deixa mais confundir com meio-ambiente, com mundo circundante, periferia envolvente ou mesmo com circunstância. Com isso, as preposições espaciais tais que embaixo, acima, ao lado, atrás, à frente são reconduzidas às suas nascentes, quais sejam, aos relacionamentos vivos com as coisas, a partir das quais elas se pronunciam. Nesse instante, as coisas posicionam-se a partir de relações e as relações não mais se submetem a posições.

Quando o homem se compreende como mundo, como sendo no aberto de ser, a pergunta sobre onde se encontra o homem torna-se difusa e nebulosa. Como mundo, em sendo no aberto de ser, o homem aparece como um sendo em si mesmo fora e para além de si. Mostra que o seu si mesmo não passa de um distanciar-se de si, sendo uma discontinuidade contínua, constante dissonância consigo mesmo. Em seu existir, o homem não é jamais contemporâneo de si, sendo em si intempestivamente extemporâneo. A vida humana é nesse sentido auto-transcendência, uma periferia sem centro, uma ex-centricidade. Em sua busca incansável de aproximar-se de si e na impossibilidade de encontrar-se no ponto arquimediano que define para tudo que não ele não é, o homem só consegue aproximar-se da distância de si mesmo. Esse lugar do homem no homem é um lugar sem lugares, um espaço sem espaços, para lembrar uma das muitas expressões felizes de Samuel Beckett. Parece que só mesmo no homem o espaço consegue encontrar a falta e a ausência e assim evidenciar-se como espaço.

Quão próximo de si consegue o homem ficar? Como entender assim a proximidade? Proximidade é uma tensão entre o perto e longe. Perto só se

pode ficar quando se guarda uma distância. Distante também só é possível ficar quando ainda se guarda alguma proximidade para se identificar que se está distante. O enigma do humano está enredado na extraordinária conjunção de proximidade na distância e distância na proximidade. Acontece como o que poderíamos chamar de paradoxo da distância: há proximidade, há distância; não há proximidade, não há tampouco distância.

A diferença entre uma posição racionalista e uma posição dita fenomenológica com relação ao espaço costuma ser considerada como a diferença entre uma compreensão objetiva e uma subjetiva do espaço. Essa colocação é equivocada porque se a fenomenologia constitui uma posição, essa é justamente de considerar problemática a distinção entre “subjetivo” e “objetivo”, entre “subjetivismo” e “objetividade”. Em lugar de considerar a ação como ponte entre intenção e resultado, a fenomenologia considera o homem em agindo, ou seja na perspectiva da verbalidade de suas ações regida pela verbalidade profunda de ser. Na perspectiva da ação, o que se movimenta é o olhar que con-sidera. Nessa perspectiva em movimento, o espaço é como um navio em repouso e o navio, um espaço navegante. Aqui não há pontos fixos, pois o homem é aqui um verbo em ação e não um ponto geométrico de um espaço abstrato. Quando a compreensão con-sidera o homem em seu gesto compreensivo, o espaço passa a ser con-siderado em relação ao lugar sem lugares do humano. Com isso, a idéia de coisa e a idéia de espaço passam a integrar um elemento, essencialmente geométrico, que é o vazio.

Do ponto de vista de uma compreensão de ser como materialidade e palpabilidade, não há e não pode haver lugar para o vazio. A existência do vazio coloca-nos, sem dúvida, diante de um paradoxo. Perceber que o espaço não é uma coisa ainda não significa afirmar que o espaço é vazio. A expressão espaço-vazio diz, numa primeira escuta, que existe um espaço que não tem nada dentro de si. Um espaço sem coisas pode no entanto ainda ser uma coisa, como por exemplo, uma sala ou uma caixa vazias. Um espaço vazio é um espaço, mas também não é o espaço em si. Se existir significa ser uma coisa então o vazio não pode ser coisa alguma. O vazio adquire no entanto uma outra dimensão quando a existência passa a ser dimensionada a partir do existir, isto é, a partir de seu acontecer, de sua verbalidade e não mais como um substantivo. Só aqui pode o vazio pronunciar-se e isso como uma vida e nunca como coisa. Pensar o acontecer em acontecendo e não a partir do “que” acontece obriga o pensamento a muitas dificuldades, sobretudo quando o pensamento está de há muito viciado a assumir as categorias de substancialidade e identidade como categorias fundamentais. O acontecer constitui

además uma dimensão temporal que não se deixa reduzir a uma apreensão cronológica do tempo. Um acontecer é um particípio presente, a doação generosa de um fazer-se presença para o tempo. Um acontecer fala a língua gerundial do em ser, o dançante da dança, o sendo do ser, o dizendo do dizer, o iluminando da luz, o sombreando da sombra, a língua dos ritmos e modos de ser e não a gramática dos quando e substâncias de sentidos hipostasiados de ser. O sendo do ser, o existindo do existir possui muitos modos, ritmos, aspectos, articulando numa presença viva a concretude do poder-ser no já ser. A verbalidade do acontecer transborda todo significado definitivo para dar-se em integral infinição, que pode ser descrita como no verso de Jules Laforgue, como um dar-se em “vezes sem vestígio”.

O vazio não possui sentido algum, do ponto de vista da materialidade e palpabilidade das coisas. O vazio possui, por outro lado, todo sentido quando considerado desde o acontecer das ações, desde os passos e a vez da vida, vez sem vestígio. Os antigos chamaram de espaços sagrados, aqueles espaços onde em lugar de se admirar a presença, tornava-se possível esquecer o homem dentro do homem. Espaços sagrados são aqueles onde o homem se encontra somente como o acontecer de passagem. São espaços em que se pode descobrir com espanto que o homem é também capaz de criar espaços que ultrapassam o homem. Diante de um jardim zen é quase impossível não se perguntar e exclamar como faz Roland Barthes – “nenhuma flor, nenhum degrau: onde está o homem? No carregar das pedras, no riscar dos vestígios, na vez e no gesto de escrever”⁴. Espaços sagrados são assim espaços para o vazio quando se entende o vazio como o passar do humano na vez da vida. Nesses espaços, o homem é nada a não ser aquele que passa, deixando o vestígio de ser o sem vestígios do seu em ser. Nessa experiência do humano, o espaço é sempre sagrado, pois evidencia-se como articulação doadora de um vazio aberto, o vazio aberto do acontecer do mundo da vida. Falar do espaço vazio do espaço pode sempre parecer uma soma de palavras vazias. Do ponto de vista de uma vontade de apropriação das coisas para um projeto de controle e segurança, falar desde o vazio aberto de homem e mundo será e precisa ser sempre fala vazia. Mas quando se assume que, “só do ponto de vista do homem, é que podemos falar do espaço, dos seres extensos” e que o ponto de vista do homem é o ponto de vista do vazio aberto do acontecer do mundo da vida, o espaço só alcança evidência espacial na experiência da força doadora do vazio. O espaço deixa de ser apropriado como grandeza dos pon-

4 Roland Barthes. *L'empire des signes*. Ed. Flammarion, Paris, 1970.

tos de vista do controle para ser o pulsar vivo de uma doação de horizontes. Não é por acaso que desde tempos imemoriais o espaço se define à imagem e semelhança de uma ânfora, de um vaso aberto, abraço do vazio discreto das doações. Medir o espaço desde o vazio aberto do mundo da vida, da vez discreta, sem vestígio, é elevar o espaço, o homem e as coisas à dignidade do acontecer vivo da vida. Raras são, porém, as vezes em que o espaço vazio do espaço se dá a conhecer. Raras são, porém, as vezes em que o pensamento corresponde ao ponto de vista do homem, do homem afinado com o espaço vazio do espaços da vida. Nessas raras vezes, talvez se possa descobrir que o espaço não existe em lugar algum, que o espaço se dá no instante em que uma ação se afina com o pulsar fundo da vida na vida. Aqui, espaço diz tão somente o ponto quieto de uma revirada de mundo.

No célebre ensaio *A arte e o espaço (Die Kunst und der Raum)*, Heidegger descreve o nascer do espaço na escultura e da escultura no espaço. Na escultura, vem à visão a experiência de que as coisas não estão num lugar mas que elas são lugar e isso por deixar aparecer como o vazio não se opõe às coisas mas consiste justamente no que as recolhe e acolhe como lugar. “O vazio não é um nada. Tampouco é privação. Na incorporação plástica (escultura), o vazio está em jogo no modo de uma esboço buscando instaurar lugares”⁵. Para Heidegger, o vazio é recolhimento e acolhimento, sendo assim ele mesmo busca de lugar e lugar de busca. É o que vê especificamente na obra do escultor Eduardo Chillida, com quem colabora e dedica a primeira edição do referido ensaio “A arte e o espaço”, publicado em 1968 pela galeria Erker⁶. Nas litocolagens de Chillida que “conversam”, nessa edição, com o texto de Heidegger, publicado, sob a insistência de Chillida, em versão facsímile de sua escrita à mão, sempre um cuidadoso manuscrito gótico, pode-se ver como Heidegger e Chillida con-sideram o vazio como recolhimento e acolhimento do movimento plástico de vir-ao-corpo, de incorporar-se. Para Chillida, célebre por esculturas sempre “*alrededor del vacío*” e por seus “*elogios del aire*”, lembrando um de seus títulos poéticos, “escultura e música existem num mesmo espaço harmônico e em desenvolvimento. O volume do som musical preenche o silêncio com tensão; semelhantemente, não poderia haver volume

5 Martin Heidegger. *Die Kunst und der Raum. Lart et l'espace*. Erker-Verlag St. Gallen, 1968. *A arte e o espaço*, trad. bras. in *Arte e Palavra*, Revista do Forum de Ciência e Cultura, UFRJ, 1987.

6 Para um comentário sobre Heidegger e a escultura incluindo uma discussão sobre Heidegger e Chillida, cf. Andrew J. Mitchell. *Heidegger among the sculptors*, (Stanford: Stanford University Press, 2010).

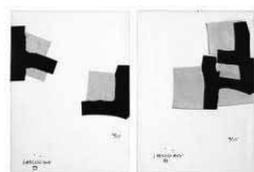
na escultura sem o vazio do espaço. No vazio, a forma pode continuar a vibrar para além de seus limites; selecionando de todas as potenciais estruturas inerentes na forma, o espaço e o volume configuram juntos sua forma final. O ritmo se determina pela forma e com ela se renova”⁷. No espaço vazio do espaço, entreabrem-se espaços de transformação, espaços transformadores. No encontro de Heidegger e Chilida, a afirmação kantiana de que “só do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos” descobre o sentido de que, ao descobrir-se como sendo sendo ele mesmo o **alrededor del vacío**, o homem pode falar do espaço e nessa fala desde a cercania do vazio que é a escultura, descobrir-se como “elogio ao ar”, “elogio ao vazio”, “elogio ao horizonte”.



Eduardo Chillida, *Elogio dal aire II*



Eduardo Chillida, *Elogio del horizonte*



Litocolagens de Eduardo Chillida para
A arte e o espaço de Martin Heidegger

7 Pierre Volboudt. *Chilida*. (Nova Iorque: Harry N. Abrams, 1967)