



**Os espaços que nos habitam:
as múltiplas concepções no pensamento ocidental**

The spaces that inhabit us:

the multiple conceptions in western thought

Los espacios que nos habitan:

las múltiples concepciones en el pensamiento occidental

Marcos Suel Zanete¹

Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, na UniAcademia, e de Filosofia na Educação Básica, Juiz de Fora/MG, Brasil

Recebido em: 20/02/2022

Aceito em: 18/04/2022

Resumo

Este texto tem como objetivo apresentar as concepções de espaços elaboradas pelos pensadores na história do pensamento ocidental, pelo fato de ser uma das categorias básicas fundamentais de orientação, localização e amparo da existência humana. Por isso, torna-se pertinente resgatar os conceitos do termo espaço que se tornaram matrizes teóricas de reflexões para os diversos campos acadêmicos que trabalham com a temática espaço.

Palavras-chave: Espaço. Concepções. Filosofia.

Abstract

This text focus on presenting the conceptions of spaces developed by thinkers in the history of Western thought, as it is one of the fundamental basic categories of orientation, location and support of human existence. Therefore, it is pertinent to rescue the concepts of the term space that have become theoretical matrices of reflections for the different academic fields that work with the space theme.

Keywords: Space. Conceptions. Philosophy.

Resumen

Este texto tiene como objetivo presentar las concepciones de espacios desarrolladas por pensadores en la historia del pensamiento occidental, ya que es una de las categorías básicas fundamentales de orientación, ubicación y soporte de la existencia humana. Por ello, es pertinente rescatar los conceptos del término espacio que se han convertido en matrices teóricas de reflexión para los diferentes campos

¹ suelzanette@gmail.com

acadêmicos que trabalham com o tema espaço.

Palabras clave: Espaço. Concepções. Filosofia.

Introdução

Desde a antiguidade, fala-se sobre o espaço, especificamente em decorrência da necessidade de localização e orientação, por ser um lugar em que se procura viver e habitar nos contextos histórico, geográfico, social, cultural e religioso. Sendo umas das categorias básicas da condição humana, todo sujeito necessita se situar no espaço. Partindo desse pressuposto, esse artigo apresenta as múltiplas matrizes teóricas elaboradas sobre o termo espaço, na história do pensamento, e, através do qual se construiu os diversos sentidos e significados, cujo desmembramento se serviu a diferentes campos do conhecimento, formando e demarcando os mais variados conceitos em Geografia, Física, Matemática, Cosmologia, Psicologia, Filosofia, História, Pedagogia, entre outros.

Tendo como eixo norteador as representações conceituais de espaço², perpassaremos os escritos dos pensadores, apresentando as diversas alterações no percurso histórico, em três momentos: a concepção de espaço unitário - da antiguidade ao período moderno; a concepção moderna - ampliação do espaço demográfico e desintegração do espaço unitário; e, a concepção contemporânea de espaço – a corporeidade em dimensões objetivas (físico) e subjetivas (vivido, habitado, afetado).

Espaço como amparo humano

Além da necessidade de elaborar as múltiplas dimensões do espaço na sobrevivência coletiva, o humano também vivencia o espaço das recordações e/ou lembranças, as representações construídas nos espaços cartografados. Os registros em paredes de pedras, deixados pelos primeiros habitantes da espécie humana, os quais deram origem aos humanos modernos (*Homo sapiens*), evidenciam essas condições de produzir a imagem do seu mundo e dos seus espaços através de representações, as quais “são irresistivelmente evocativas” (LEAKEY, 1997, p. 101). Cria-se então, como se os próprios objetos fossem reais.

Posteriormente, no próprio processo de desenvolvimento da linguagem, os humanos foram

² A pesquisa sobre as concepções de espaço no pensamento ocidental, é fruto de um trabalho no Doutorado em Educação/UFF, na qual se investigou as concepções subjacentes, sobre o termo espaço, nos dizeres das educadoras da Educação Infantil, em diversas creches, no Município de Juiz de Fora/ MG.

capazes de criar novos tipos de mundo pela consciência introspectiva da linguagem falada que, segundo Leakey (1997, p. 116), citando o linguista da Universidade do Havaí, Derrick Bickerton, afirma que, “somente a linguagem poderia ter rompido os grilhões da experiência imediata a que toda criatura está presa, libertando-nos para as liberdades infinitas do espaço e do tempo” (LEAKEY, 1997, p. 116). Na evolução da linguagem,

os humanos tornaram-se tecnologicamente mais competentes, fabricando artefatos de modo mais refinado e de formas mais complicadas. Esta transformação evolutiva, que começou com a primeira espécie do gênero *Homo*, há mais de 2 milhões de anos, e culminou com o aparecimento dos humanos modernos, em alguma época nos últimos 200 mil anos, foi acompanhada por um triplicamento do tamanho do cérebro (LEAKEY, 1997, p. 119).

Ao desenvolver a habilidade da linguagem, o humano proporcionou o despertar de uma espécie original: a capacidade de escrever, em traços textuais, sua própria história.

A partir dos escritos filosóficos e científicos sobre a existência humana, encontramos o espaço como reflexão discursiva e sistematizada em forma de conhecimento. A temática do espaço aparece em grande parte nos escritos reflexivos dos pensadores ocidentais. Essas linguagens evidenciam que, ao falar do espaço, o próprio sujeito se pergunta sobre como se situa diante do espaço em que habita. Nesse sentido, compreendemos o porquê de o espaço tornar-se “uma categoria básica da existência humana” (HARVEY, 1994, p. 187). Ao ser interpelado sobre a questão do espaço, o próprio sujeito depara-se automaticamente com a pergunta sobre si, e vice-versa.

No avanço das transformações culturais da linguagem, em cada circunstância existencial e diante da necessidade de se reorientar na configuração espacial, o espaço passa a ser objeto de reflexão, pois em cada momento da vida existencial, é provocado um repensar individual sobre o espaço. Coletivamente, há indícios de que a problemática do espaço foi transmitida de geração para geração, em sua especificidade particular.

Concepções de espaço unitário na antiguidade

Referir-se à questão do espaço, na antiguidade ocidental, requer que se classifique em espaço unitário homogêneo e também não homogêneo, recorrendo, para isso, a duas matrizes teóricas que influenciaram no modo de interpretar a realidade em seus múltiplos fenômenos e acontecimentos: as judaico-cristãs e gregas.

Em *O sagrado e o profano*, Eliade (s/d, p. 35) tece reflexões sobre a estruturação do espaço

mítico e do homem religioso, com características bem definidas. O espaço dessa sociedade não é homogêneo por apresentar rupturas e quebras no modo de o humano experienciá-lo e vivê-lo. Se, por um lado, existe um espaço sagrado e, por conseguinte, forte, significativo, por outro lado, há também “outros espaços não sagrados sem estrutura e nem consistência, em suma, amorfos” (ELIADE, s/d, p. 35). Segundo o autor, para o homem religioso, “esta não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – único que é real, que existe realmente – e tudo o resto, a extensão informe que o cerca” (ELIADE, s/d, p. 35).

Nessa concepção, a não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, homologável a uma fundação do mundo. Trata-se de uma experiência religiosa primária que precede toda a reflexão sobre o mundo. Segundo Eliade (s/d, p. 36-38), é a ruptura operada no espaço que permite a constituição do mundo porque é ela que descobre o ponto fixo, o eixo central de toda a orientação futura. Na extensão homogênea e infinita, onde não é possível nenhum ponto de referência e em que nenhuma orientação pode efetuar-se, a manifestação do sagrado revela um ponto fixo, absoluto, um centro. Para o homem religioso, tudo o que ele vai fazer tem como centro o ponto de referência, que é a orientação prévia. Em contrapartida, para a experiência profana o espaço é homogêneo e neutro: nenhuma ruptura diferencia qualitativamente as diversas partes da sua massa (ELIADE, s/d, p. 36-38).

Nesse sentido, o humano cria um espaço sagrado, que implica uma hierofania, isto é, uma irrupção do sagrado que tem por finalidade destacar um território do meio cósmico envolvente e torná-lo qualitativamente diferente. Com isso, o espaço deixa de ser natural e passa a ser abstrato e revestido de outro sentido, como em relatos da “sarça ardente” (BÍBLIA, Êx. 3,1-22) e do espaço específico no interior de um templo demarcado como religioso, denominado de Casa de Deus, casa de Bethél (BÍBLIA, Gn. 28, 12-19). Para Eliade (s/d, p. 40), “o simbolismo implícito na expressão ‘Porta dos Céus’ é rico e complexo” (ELIADE, s/d, p. 40). Por ser um lugar aberto para o alto, sendo, portanto, “comunicante com o Céus é um ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a um outro” (ELIADE, s/d, p. 41).

No texto do Gênesis³, Antigo Testamento, encontra-se a expressão hebraica *makon*, cujo sentido tem a pretensão de demonstrar a onipotência divina diante do território habitado – o cosmos: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (BÍBLIA, Gn. 1). No *Talmude*, livro sagrado dos judeus, o termo tem como sinônimo o próprio Deus: Ele é o *makon* do mundo. Nomeado como Javé, Deus é o próprio espaço sagrado do mundo, o qual é circunscrito pela ordem por Ele estabelecida, quando se manifesta

³ “Deus disse: ‘que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa (massa em grego; lugar em hebraico) e que apareça o continente’ e assim se fez” (BÍBLIA, Gn. 1,9).

neste cosmos: “restabelecer a ordem daquilo que é desconhecido, estrangeiro, caótico, povoado por espectros, de demônios de ‘estranhos’” (ELIADE, s/d, p. 43).

Do ponto de vista da mentalidade e da cultura, houve um passo decisivo capaz de levar, do espaço da ação a um conceito teórico ou científico, termos que representam o espaço: trata-se do conceito da geometria. O espaço geométrico faz abstração de toda a variedade e de toda a heterogeneidade que nos são impostas pela natureza por meio do que denominamos conhecimento abstrato ou teórico, que inclui e pressupõe a representação. Na medida em que implica uma série de ações, de movimentos corpóreos coordenados entre si ou que seguem uns aos outros, a representação de um objeto é um ato muito diferente do seu simples manuseio. É o que veremos com as criações gregas dos termos que significam e representam o que chamamos de relações espaciais ou o espaço.

Na cultura grega, com o advento do conhecimento filosófico e científico, a questão da origem e do desenvolvimento da representação do espaço é problematizada por vários pensadores em suas escolas filosóficas, destacando-se dois que sistematizaram suas ideias e tornaram-se matrizes teóricas de concepções de mundo na cultura ocidental: Platão (428-347 a. C.) e Aristóteles (384-322 a. C.).

O conceito de *Khôra* em Platão

Em Platão (428-47 a. C.), reportamos a formulação que Derrida (1930-2004) apresenta em um texto cuja primeira versão foi publicada em 1987, com o título breve de “*khôra*”. A propósito de uma passagem do *Timeu* (55ass.), de Platão, Derrida (1995, p. 21) propõe uma leitura singular dessa “alguma coisa, que não é uma coisa”: a “ininterpretável *khôra*” (DERRIDA, 1995, p. 21). Nessa obra, Platão elabora sua cosmologia a partir da ação do Demiurgo. Ele não se restringe a apenas descrever a estrutura do cosmos físico, ao contrário, pretende contar a história de sua gênese. Partindo da concepção de que, na estrutura do pensamento platônico, o universo é dividido em duas partes (mundo sensível e mundo inteligível), o mundo sensível, de acordo com a narrativa, não é eterno, já que é algo que ‘se torna’, estando, portanto, sujeito a constantes mudanças: o universo teve, por conseguinte, um começo e uma causa. No texto *Timeu*, essa causa aparece por meio da divindade personificada do Demiurgo ou o feitor do mundo. Trata-se de uma representação imaginativa do filósofo pré-socrático, Anaxágoras (500-428 a. C.), para quem a mente colocou tudo em ordem. Se, pela mente, a alma coloca tudo em ordem, ele, tanto quanto foi possível, moldou o mutável mundo dos sentidos – mundo sensível – em função do imutável mundo das ideias eternas – mundo inteligível (DERRIDA, 1995).

A partir da unidade desse modelo, Platão deduz a unidade daquele, a cópia, o universo físico, declarando-se, portanto, contra a doutrina da “pluralidade de mundos”, que mede de acordo com os números e constrói o cosmos com as esferas celeste e terrestre, por quatro elementos: ar, água, fogo e terra.

Esses quatro elementos ordenam o mundo, não havendo espaço fora do intercâmbio entre eles, de forma que o que dá o espaço é chamado de “*Khôra*”. Qual é o significado de “*Khôra*”? Segundo Derrida (1995, p. 22), “há *khôra*, mas a *khôra* não existe” (DERRIDA, 1995, p. 22), na medida em que não há determinação possível identificável a ela, ou seja, na sua singular propriedade, é destituída de substância. Para Derrida (1995, p. 22-41), o próprio nome de *khôra*, mesmo significando “lugar”, “praça”, “colocação”, “região”, “terra”, “ama de leite”, “porta-impressão” (*porte-empreinte*) está prometido ao eterno, ao indelével, ou seja, tudo que se possa dizer sobre ele, não se resume à sua definição. Estabelece-se uma dificuldade em traduzir ou definir o significado do termo *khôra*, ou seja, o “espaço neutro de um lugar sem lugar, um lugar onde tudo se marca, mas que será ‘em si mesmo’ não marcado” (DERRIDA, 1995, p. 22-41).

Em Platão, “*Khôra*” é o que organiza o cosmos ao construir o mundo pela estrutura conceitual da palavra. A partir da utilização da palavra, é possível encontrar diferentes relações em que “*khôra*” gerencia o território. Para Derrida (1995, p. 9), o que Platão designa sob o nome de *khôra* parece desafiar a lógica de não contradição dos filósofos.

Rompendo com o parâmetro da inteligibilidade, *Khôra* não se submete à compreensão pela via da lógica do *logos*. A *khôra* parece estrangeira à ordem do paradigma, esse modelo inteligível e imutável. Apesar disso, invisível e sem forma sensível, ela participa do inteligível de forma muito incômoda, na verdade aporética (DERRIDA, 1995, p. 10).

É essa coisa que não é nada daquilo a que ela parece dar lugar: “A *khôra* não é nem ‘sensível’, nem ‘inteligível’; ela pertence a um ‘terceiro gênero’ (*triton genos*, 48e, 52^a) (DERRIDA, 1995, p. 9).

Segundo Derrida (1995, p. 55), não ocupando o lugar, mas representando-o, *khôra* recolhe todos em si: é o “receptáculo”, o “lugar de acolhimento ou de hospedagem (*hypodoklè*)” (DERRIDA, 1995, p. 55). Por isso, é explicitamente caracterizado como figura falta, assim como a massa informe do padeiro ou como o oleiro ao desenvolver algo na olaria. Derrida (1995, p. 45) compara-a à figura de Sócrates em relação ao discípulo: aquele que se apaga para que o outro desabroche. Assim como *khôra* acolhe cada ser no seu lugar, Sócrates acolhe a palavra do outro (DERRIDA, 1995, p. 45). Em outra ocasião, *khôra* é como mãe: alimenta o ser vivo que ainda está em gestação e formação.

Nesse sentido, as reflexões cosmo-ontológica platônica sobre *khôra* revelam que cada coisa em

si tem o seu lugar na estrutura do espaço, conforme a identidade substancial do “ente”, ou seja, a sua essência; porém, aquilo que acolhe tais coisas, *khôra*, não se limita a nenhuma compreensão sensível e inteligível, só a conhecemos pela discursividade. Por isso, Platão recorre às narrativas míticas para poder falar desse fenômeno diante da impotência em não poder expressá-lo na modalidade da lógica do *logos* (DERRIDA, 1995, p. 28). Por não ser determinado por nenhuma substancialidade, assemelha-se à matriz do nome próprio, singular, a um prenome maternal inscrito pela palavra do outro.

Os conceitos de *topos* e posição em Aristóteles

Em Aristóteles (384-321 a. C.), ao falarmos da questão do espaço, retomamos o que diz sobre o estudo da *physis*, que é o estudo da realidade sensível, sendo, por sua vez, intrinsecamente ligado ao movimento. Mas, o que é o movimento? Sob a legação de que admitir o movimento seria o mesmo que postular a existência do “não-ser”, a escola de pensamento dos pré-socráticos eleatas (associada à Pólis de Eleia, no sul da península itálica) negou-o, defendendo a unidade estática de tudo que existe, isto é, o Uno eterno e imutável. Apesar disso, Aristóteles não tardou em identificar que essa negação provinha de um equívoco: a concepção unívoca do ser por parte dos eleatas (REALE, 1994).

Para Aristóteles, o ser diz-se de muitos modos: seu movimento é uma realidade estritamente ligada à *physis*, cuja estrutura *hilemórfica* (*hyle* = matéria e *morphé* = forma) domina-a. De fato, só os *sínoles* (compostos de matéria e forma) são sujeitos ao movimento, visto que só a matéria implica potencialidade que, por sua vez, implica movimento, isto é, passagem da potência ao ato (REALE, 1994).

A definição dos gregos de que movimento é a “transformação de algo em algo diferente” (CHAUÍ, 1994, p. 289) é respaldada pela exemplificação do granito transformado em estátua pelo escultor. As categorias de Aristóteles sobre o ato e a potência podem ser exemplificadas por um movimento em que cada ente tem seu modo de ser: uma criança – ato – traz dentro de si a potência de vir a se tornar um adulto – o devir. Assim como uma semente traz dentro de si uma potência de se transformar em árvore (CHAUÍ, 1994).

Segundo Selvaggi (1988, p. 223), a partir da obra Física III de Aristóteles, faz uma formulação mais próxima da linguagem aristotélica estabelecendo uma relação entre os termos ato (*energía*) e potência (*dýnamis*):

Destarte, “ser-em-potência” é um “não-ser-em-ato” e não um “não-ser” absoluto. Estabelecidos estes pressupostos, Aristóteles define o movimento como sendo a passagem do “ser-em-potência” para o “ser-em-ato”, ou como a passagem da potência ao ato, ou, simplesmente, como

a passagem do “vir-a-ser” ao “ser” (SELVAGGI, 1988, p. 223).

O espaço é como uma espécie de "matriz" dentro da qual se encontra a possibilidade das diversas transformações dos corpos e das novas relações entre eles no movimento próprio de cada ente. Dessa forma, em função do lugar, o espaço afeta os corpos que nele se encontram. O lugar é, ao mesmo tempo, separável e inseparável dos corpos: separável porque, quando se movem, os corpos mudam de lugar; inseparável porque ocupam sempre um lugar. Em Aristóteles, o lugar – *topos* – tem algumas características necessárias para existir: todos os seres deste mundo possuem um lugar natural ou próprio e para ele se inclinam naturalmente. Por exemplo, o fogo, o *éter* e o ar tendem para cima, enquanto a terra e a água tendem para baixo. O em cima e o embaixo não são algo relativo a nós, são, antes, os lugares naturais que, se não houver nenhum obstáculo que impeça, os seres que tendem naturalmente para eles ocuparão: o em cima, é o lugar para onde se dirigem o fogo e o que é leve; e, igualmente, o embaixo, mas o lugar para onde vão as coisas pesadas (REALE, 1994, p. 379).

Aristóteles não desenvolve a reflexão no mesmo sentido teórico do termo platônico: enquanto, para Platão, o espaço é representado em duas realidades distintas (espaço do mundo sensível e espaço do mundo inteligível); o propósito de Aristóteles é trazer as ideias transcendentais de Platão e fundi-las com as coisas reais de nossa experiência sensível. Para isso, parti da coisa tal como a vemos e a sentimos. Aristóteles distingue em elementos indissociáveis: ato/potência; substância/acidente e forma/matéria. Entre os elementos há, intrinsecamente, o movimento de transformação.

Segundo Corbisier (1974, p. 38), Aristóteles oferece uma teoria do lugar ou da posição – “*topos*” (*tò pou*) – no espaço destinado a se tornar uns dos conceitos mais influentes na história do pensamento filosófico e científico e que, frequentemente, é tratado como equivalente à teoria platônica de espaço:

Divergem os intérpretes na exegese do termo *topos* que, para uns, é a expressão do mesmo conceito e, para outros, corresponde a dois conceitos diferentes. Os primeiros alegam que Aristóteles utiliza o mesmo e único vocábulo para designar tanto o espaço quanto o lugar, sendo indiferente dizer que as coisas estão no espaço ou em determinado lugar. Para os segundos, as duas noções são perfeitamente distintas, pois o que Aristóteles diz a respeito do espaço não se pode dizer a respeito do lugar; não se ocupando, a rigor, senão da posição no espaço, e observando que seus predecessores não haviam tratado desse problema (CORBISIER, 1974, p. 38).

Com outra forma de conceber a realidade, diferentemente do seu mestre Platão, para Aristóteles, o espaço, como função de lugar, afeta o corpo que nele se encontra como modo de “estar em”. O lugar é um “intervalo vazio entre as coisas, embora todas as coisas tenham seu ‘lugar próprio’”, (CORBISIER, 1974, p. 39).

Essa ideia do espaço só será formulada no século XVII, com Galileu e com a comprovação do vácuo, no experimento de Otto Von Guericke (1602-1686), Hemisfério de Magdeburg. O espaço ou lugar é a região ocupada pelo corpo, cuja evidência pode ser atestada, por exemplo, quando um recipiente de água é esvaziado, sendo ocupado pelo ar.

Segundo Heidegger (2001b, p. 170), “a palavra grega arcaica *topos* é traduzida erroneamente pela palavra ‘lugar’ [*Ort*], mas designa algo que costumamos chamar ‘espaço’. (...) O espaço parece ser algo grande, importante e difícil de determinar” (HEIDEGGER, 2001b, p. 170). Erroneamente porque se interpreta o termo lugar por *topos* no sentido de fixarmos, conscientemente, em um determinado lugar espacialmente imaginado ou lembrado. Mas é um “lugar, como um recipiente; assim como o recipiente é um lugar e um lugar deslocável. No entanto, ao contrário, o lugar/espaço de certa forma é um recipiente não deslocável” (HEIDEGGER, 2001b, p. 171), portanto, ser consciente no espaço entre as coisas significa orientar-se frente ao que é dado como objetos.

Como se pode perceber, se, por um lado, os gregos não têm uma única palavra designar o que representa o espaço, de forma que o espacializar-se não se determina por nenhuma possibilidade de fechamento a uma única dimensão, como a da Física, mas a abertura de estar em situação no espaço, com as coisas, orientando-se, por outro lado, para eles, o limite não é aquilo onde algo acaba, no sentido negativo, mas sim, onde começa, pelo qual é limitado em sua forma, sendo uma determinação positiva. Trata-se do outro, aquilo que permite que algo como coisa corporal extensa ocupe o espaço. Ainda que o espaço possa acolher uma coisa limitada pela sua forma, cada coisa tem a sua possibilidade, cada coisa ocupa o espaço conforme a sua condição de ser e estar presente ou não.

Já durante a Idade Média, e especialmente entre os escolásticos (conjunto de pensadores e escritores cristãos que viveram entre os séculos VIII d. C. e XIV d. C.), as ideias sobre a natureza do espaço fundaram-se em noções já elucidadas pela filosofia grega. Encontramos em Mora (2001, p. 872) os seguintes esclarecimentos: “um dos principais problemas estabelecidos foi o da dependência ou o da independência do espaço em relação aos corpos. A opinião que predominou foi a aristotélica: a do espaço como lugar” (MORA, 2001, p. 872). Para o autor, isso não significa que não fossem distinguidas várias noções de espaço: “Uma distinção importante foi estabelecida entre espaço real e espaço imaginário” (MORA, 2001, p. 872). O espaço real é o do habitado, finito, tendo os mesmos limites das coisas no universo. Já, o espaço imaginário – aquele que se estende para além das coisas reais, ou melhor, que se pensa como contendo outras coisas possíveis – é potencialmente infinito. O espaço imaginário identificou-se com o vazio que deveria ser preenchido pelas metáforas do discurso religioso

cristão. O espaço real é o espaço dos corpos, das tramas marcadas pelo peso do limite do pecado da mortalidade. Por outro lado, os escolásticos distinguiram três noções: “a de *lócus*, que corresponde aos *topos* aristotélico; o *situs*, situação dos corpos em seus respectivos lugares; e o *spatium*, distância, intervalo ou vazio entre os corpos” (MORA, 2001, p. 872; CORBISIER, 1974, p. 39).

Já no século XVII, no período moderno, a questão do conhecimento passa a ser uma preocupação em se determinar a causa de tudo o que existe pelo ponto de vista estritamente lógico e empírico; através dos quais se busca explicar e identificar o fenômeno da natureza regido por leis física e matemática.

Desprovidos de propriedades humanas ou divinas, os fatos científicos fazem parte da ordem natural do universo, e não da ordem sobrenatural divina, de forma que o conhecimento científico pertence a uma esfera do saber diferente da esfera da fé. Dessa forma, o espaço passa a ser apropriado na imaginação de acordo com os princípios matemáticos, com isso, rompe com a ideia de espaço unitária em que cada ser é determinado pela sua natureza própria.

Da desintegração do espaço unitário à ampliação do espaço na modernidade

A filosofia moderna abrange aproximadamente o período que se estende do início do século XVI ao fim do século XVIII, período extremamente rico de acontecimentos, os deram lugar a profundas mudanças e transformações culturais.

Impulsionadas pelas novas descobertas empíricas e por novas reflexões argumentativas, sobressaem, nesse período, questões filosóficas em relação a problemas se o sujeito será realmente capaz de apreender o objeto. Trata-se da questão sobre a possibilidade do conhecimento humano.

Contata-se que, entre os filósofos e cientistas, há diversas variantes sobre os conceitos, bem como sobre suas definições e usos. Entre essas concepções, optamos por apresentar dois principais significados e usos no desenvolvimento do pensamento em busca de soluções reflexivas sobre o problema do espaço. Deve-se destacar, contudo, que tais concepções epistemológicas, como matrizes reflexivas, influenciaram práticas pedagógicas do campo educacional: a atitude realista e a atitude idealista.

A teoria realista defende a ideia de que o ser humano, por estar provido das faculdades de inteligência e pensamento, é capaz de perceber e elaborar impressões variadas das coisas, e através delas, obter as representações daquilo que aí existem. É o conhecimento que vem das coisas para mim. Portanto, interpreta-se o espaço como um ser real, independentes da consciência (MORENTE, 1970).

Já no idealismo, contrariamente ao realismo, considera-se o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaborada de conceitos. Ao final de elaboração, surge a realidade da coisa. É uma atividade adquirida antes de termos consciência de vir ao mundo (MORENTE, 1970, p. 165-166). Entre ser real e ideal, o conceito de espaço é interpretado em múltiplas perspectivas.

Em Newton (1643-1727), o conceito de espaço é concebido nas dimensões absoluta e relativa. O espaço absoluto, em sua própria natureza, não possui relação com nada externo, permanece sempre similar e imóvel. O espaço é absoluto (*ab solutum*), porque é independente dos corpos particulares reais; vazio porque sua natureza é vazia de matéria; e imaginário pela sua relação de origem com a imaginação. Já o espaço relativo é uma dimensão movente, pois os nossos sentidos determinam sua posição em relação aos corpos, sendo, por isso, considerado espaço móvel. Trata-se de uma concepção de inteligência desvinculada da realidade de uma materialidade no seu ser e no seu objeto. Selvaggi (1988, p. 231) considera que o conceito de espaço absoluto transforma a inteligência numa capacidade de afirmar no juízo a sua realidade ou negá-la. Ela pode julgar o “ente absoluto como um ente real ou como um ente puramente fictício, imaginário, que não existe nem pode existir como ente a não ser na razão” (SELVAGGI, 1988, p. 231). Neste sentido, o empirismo newtoniano fundamentava-se em um elemento situado além da realidade sensível e, por conseguinte, metafísico (PATY, 1995, p. 33).

Outra variação dentro da visão realista é a que compreende o espaço como substância. Na história do pensamento filosófico, já entre os gregos pré-socráticos, como Leucipo de Mileto (séc. V a. C.) e Demócrito de Abdera (460-370 a. C.) e em Platão, como abordamos anteriormente, identificamos essa forma de conceber o espaço. Esse ponto de vista foi retomado no século XVII, por Pierre Gassendi (1592-1655), concebendo-o como um ser real – vácuo e receptáculo, isto é, anterior à criação do universo, eterno e incriado, uma realidade que subsiste por si, independentemente dos corpos. Tal concepção, por não ter dimensão, nem extensão nem tampouco conteúdo corpóreo, confunde-se com Deus (JOLIVET, 1969, p. 280).

Em René Descartes (1596-1650), a quem optamos por classificar como pensador “realista”, em virtude da noção de espaço ser configurada como extensa ao corpo, considera-se o espaço *res extensa*, cujas propriedades são a continuidade, a exterioridade, a reversibilidade, a partir das noções de lugar e de situação. Segundo Balmes (1948, p. 311), Descartes põe a “essência do corpo na extensão geométrica: onde há extensão, há corpo; onde há espaço, há extensão; por conseguinte, não há e nem pode haver vazio” (BALMES, 1948, p. 311).

Decorre daí que o espaço se reduz à totalidade dos corpos, não sendo possível, por isso, que um

espaço seja vazio – vácuo. Consequentemente, o vazio é impossível, já que inclui certa extensão, e a extensão se confunde com a substância do corpo, ou seja, a dimensão do corpo coincide com as dimensões do espaço. Como despojaram os corpos de todas as propriedades sensíveis, tais como forma, volumes, cor, entre outros, resta a extensão. A extensão (“inteligível” e não “sensível”) em que consiste o espaço é transparente. Enquanto a extensão do corpo é concebida como realidade isolada, sujeita ao movimento e às transformações que afetam os corpos, a extensão espacial permanece a mesma, desde que mantenha a mesma grandeza, a mesma estrutura e o mesmo relacionamento com outras partes do universo. O espaço é conhecido de modo inato, com perfeita clareza e distinção, por conseguinte, do espaço, movimento, número e suas modificações. Descartes chega a esses princípios fundamentando-se na razão metafísica a partir de três substâncias: a pensante (alma), a extensa (o corpo) e a infinita criadora (Deus). O corpo, a extensão e o espaço são, portanto, três coisas essencialmente idênticas (JOLIVET, 1969).

Ao contrário de Descartes, para John Locke (1632-1704), a alma é semelhante a um papel em branco ou a uma tábua rasa, ausente de inscrições, uma cera sem qualquer impressão, na qual tudo será escrito pela posterior experiência. Dessa forma, o conhecimento só começa após a experiência sensível. Daí a sua teoria ser conhecida como empirismo, do grego *empeiría*, que significa experiência.

Embora tenha origem empírica, o conceito de espaço, em Locke, é absoluto, ou uma coisa-em-si, *a priori*, sem ser contaminado pelos sentidos, como em Kant. O espaço é uma qualidade primária que existe, independentemente do sujeito que conhece ou percebe psicologicamente (HESSEN, 2000, p. 56).

Immanuel Kant (1724-1804) tomará como centro da sua reflexão as grandes descobertas de Newton, no final do século XVII. Ao pôr no centro as formas da mente, *a priori* universais e necessárias, Kant propõe à filosofia uma investigação inovadora. Os juízos são possíveis na matemática porque esta se funda no espaço e no tempo. O espaço não é realidade metafísica, nem física que tenham uma existência em si e por si, mas formas de nossa capacidade ou faculdade de perceber; são formas de intuição. Assim, como a matemática está fundada nas formas da intuição, toda intuição que posteriormente tenhamos terá que estar sujeita à obediência às formas dessa intuição, que são espaço e tempo (HESSEN, 2000).

A forma a que Kant chega é de que o espaço é puro, ou seja, *a priori* fundamentando-se no juízo elaborado, sem necessidade de recorrer à experiência de coisas verificáveis empiricamente. Não se trata de conteúdo do conhecimento, mas das formas do conhecimento. Essas formas recebem seu conteúdo da experiência, que em Kant é o resultado posterior ou *a posteriori*. Esse é o ponto em que se aproxima

do empirismo e o reelabora em outro enfoque, apontando para o fenômeno. Diz Kant (2001, p. 87), “a capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade” (KANT, 2001, p. 87). Apesar de a sensibilidade nos proporcionar certos objetos e só ela nos fornece intuições, é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Pela sensação percebemos que somos afetados pelos objetos (KANT, 2001, p. 87).

As principais ideias de Kant sobre o espaço encontram-se em *Estética Transcendental*, no livro *Crítica da Razão Pura* (1781). Para ele, tanto o espaço quanto o tempo não são realidades “absolutas”, independentes do sujeito. São formas *a priori* da sensibilidade e não propriedades (substância ou acidentes) das coisas em si mesmas. A coisa em si, é incognoscível. Kant opera uma inversão no modo de conhecer. O sujeito é que passa a determinar o objeto, impondo-lhe as formas e as categorias que constituem a estrutura de seu espírito. Disso inferiu que qualquer evento percebido pelos sentidos é automaticamente localizado num quadro de referências de relações espaciais e temporais, numa perspectiva subjetiva (KANT, 2001).

Para Kant (2001), o espaço condiciona a experiência externa – é a forma do sentido externo ou o modo de receber os objetos exteriores, – assim como o tempo condiciona o modo de intuirmos a nós próprios e ao nosso estado interior. O espaço e o tempo são “pontes de passagem” do sujeito para o exterior e para o interior de si, isto é, aquilo que por essas pontes passam não são as coisas em si, mas apenas relações e representações fenomênicas. “O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno” (KANT, 2001, p. 90).

Kant utiliza a *Geometria* como o exemplo de ciência que determina *a priori* as propriedades do espaço, a qual supõe como ponto de partida seus objetos, que são as figuras. Pelo fato de o espaço ser *a priori*, torna-se possível construir ou reconstruir a geometria sem recorrer à experiência, mediante um trabalho meramente racional e teórico que utiliza, como pressuposto fundamental, a intuição do espaço. O modo como o sujeito é afetado por objetos, só é possível ter acesso pela representação, isto é, pela intuição, como nas figuras de uma geometria (KANT, 2001, p. 91).

Segundo Kant, só assim podemos falar do espaço, já que o mesmo depende da “condição subjetiva” do sujeito, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos “afetados pelos objetos”, como afirmamos acima, senão a representação do espaço nada significa. Para compreendermos a coisa ou o objeto, é necessário que ele seja apreendido através do conceito pelo qual só é possível como predicado, que já é o raciocínio lógico proposto por Aristóteles, para quem uma proposição é válida se a mesma for composta pela regra lógica: sujeito, verbo e

predicado ou adjetivo. Isso é o conceito; caso seja verdadeiro na validade da formulação lógica, aproxima-se da verdade universal (KANT, 2001).

O que caracteriza a teoria kantiana é a determinação de que não se conhece e nem se pode conhecer a realidade e o objeto em si mesmo, tal como seria independentemente do sujeito que a conhece, porque o conhecimento não passa da relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto. Com isso, Kant rompe com a concepção medieval de que exista a *lumen intellectus agentis*, isto é, há uma luz que atua no intelecto da pessoa, à revelia da compreensão do sujeito.

O sujeito passa a ser o novo centro do conhecimento. Apesar de o sujeito agora estar no centro do universo, este é agora apenas o seu universo, e não o universo. Ele está agora, cientificamente, como um fenômeno, sujeito às leis da linguagem, pelo fato de não se ter acesso à coisa em si.

Em outra perspectiva teórica, encontramos o sistema do pensamento hegeliano, uma nova formalização racional do real pela via da manifestação do fenômeno. A razão, em Hegel, não é passiva, mas uma espécie de faculdade captadora do conceito, sempre diferente em si mesma, com uma potência dinâmica de possibilidades que se vai desenvolvendo, no tempo e no espaço, partindo da natureza para o raciocínio, explicando tal movimento do fenômeno da realidade.

Diferentemente de Kant, para Hegel, o espaço é algo abstrato, sem aquilo que o preenche como algo ideal, ou seja, como algo que existe apenas como suprasumido. O espaço está em movimento. No livro *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel (1992, p. 58) afirma que o processo de movimento do real, por conter na sua essência uma verdade oposta, é o princípio da contradição (HEGEL, 1992, p. 58). Esse princípio é negado pela metafísica tradicional.

Para elucidar o movimento das leis da dialética, citemos o exemplo de uma fruta: fitando-a, apesar de não se perceber, ela está em estado de transformação; dois dias depois, poderá estar madura; alguns dias mais tarde, poderá estar apodrecida. Toda essa transformação foi o resultado do seu movimento dialético, isto é, do processo natural daquele ser que, em determinado momento, começou a existir, cresceu, amadureceu, apodreceu e cujas sementes, a seguir, poderão germinar e dar origem a muitas árvores frutíferas. A semente, portanto, deixa de existir para que algo apareça nesse processo, que é o caule. Assim, a fruta apresenta-se como uma transição entre o que foi seu passado e o que será seu futuro. Poderá ser a transição entre uma árvore e um pomar.

É a lei da dialética que leva o ser exatamente para o polo oposto ao que é: tudo se transforma no seu contrário. Um ser é, ao mesmo tempo, ele próprio e seu contrário. A existência de contrários, dentro de cada ser, garante a evolução e sustenta o processo dialético. Nesse sentido, a contradição dá

lugar a um novo momento, que é a síntese, que contém em si o todo do processo da verdade, já que ela supera os momentos que lhe são anteriores. Hegel designa a síntese com a palavra *aufhebung*. Segundo Konder (1981, p. 26),

Este termo significa suspender. Mas esse suspender tem três sentidos diferentes. O primeiro sentido é o de negar, anular, cancelar (como ocorre, por exemplo, quando a gente suspende um passeio por causa do mau tempo, ou quando um estudante é suspenso das aulas e não pode comparecer à escola durante algum tempo). O segundo sentido é o de erguer alguma coisa e mantê-la erguida para protegê-la (como a gente vê, por exemplo, num poema de Manuel Bandeira, quando o poeta fala do quarto onde morou há muitos anos e diz que ele foi preservado porque ficou “intacto, suspenso no ar”). E o terceiro sentido é o de elevar a qualidade, promover a passagem de alguma coisa para um plano superior, suspender o nível (KONDER, 1981, p. 26).

No caminho em que a consciência vai se constituindo como uma nova “figura”, o passo de suspender⁴ e avançar a si mesmo é um processo dialético do reconhecimento daquilo que é primordial do sujeito: o outro – no mundo sensível.

Tal é, segundo Hegel, a dialética do espaço, entendido não como coisa, mas como processo dialético de espacialização: nem puramente objetivo, como pretendia Newton, nem puramente subjetivo, como sustentou Kant, porque consiste na objetivação de sua própria alienação do espírito na forma da natureza, assim como a história é a alienação do espírito na forma do tempo (CHEVALIER, 1966; MORA, 2001).

Doravante há o consenso num aspecto decisivo de que a questão do espaço é uma relação complexa que vai além de um conceito em si. Outros elementos, tais como, o corpo, o habitar, a posição, o acolher, o recolher, linguagem, determinação geográfica, entre outros, passam a serem articulados, caracterizando, assim, múltiplas aplicabilidades na existência humana. É o que veremos a seguir, na contemporaneidade.

O espaço enquanto referência do habitar

Gomide (2007, p. 187), em nota de rodapé no texto Sobre o conceito de *cwvra*: um diálogo entre Platão e Einstein, citando Einstein (1946, p. 3), afirma que espaço físico não é um ente abstrato, independentemente dos corpos físicos, mas sim um sistema de referência no qual as posições dos corpos rígidos são coordenadas dentro de um *continuum* de pontos (GOMIDE, 2007, p. 187).

⁴ Infelizmente, o termo *alfhebung*, na Fenomenologia do espírito, foi traduzido por suprassunção, que é um termo vago. Optamos pela tradução de Konder (1981), por suspender. Por ex.: suspende-se uma assinatura de uma revista. Não é cancelar a assinatura (KONDER, 1981).

A percepção dos fatos não está descrita na natureza em si, mas na posição em que cada sujeito vai relacionando com a mesma. Com essa constatação, reforça-se o princípio kantiano do conceito de fenômeno. O conhecimento do real torna-se um produto das estruturas interpretativas humanas em si, relativas, variáveis e utilizadas de modo criador (TARNAS, 2005).

Entre o final do século XIX e o século XX, a questão mereceu a atenção entre dois representantes da fenomenologia: Martin Heidegger (1889-1976) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

No texto *Logos – Heráclito, Fragmento 50* (2001a), Heidegger analisa o termo *logos* a partir de um fragmento do pensamento de Heráclito (B 50), no qual vem da raiz grega do verbo, *legein*: contar, falar e dizer; é a mesma palavra em alemão *legen*: colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar (HEIDEGGER, 2001a, p. 184). Para Heidegger, “é a colheita de espigas que apanha os frutos do solo e os recolhe”, mas toda “colheita pertence sempre um recolher, que acolhe. E no recolhimento vige e opera uma ação de albergar, que conserva” (HEIDEGGER, 2001a, p. 185).

Heidegger (2001^a, p. 188) desenvolve uma reflexão sobre a evolução semântica do *legein*, para quem o dizer e o falar têm em sua essência a função de descobrir o encoberto do real, isto é, ser do que é e está sendo (HEIDEGGER, 2001a, p. 188).

Portanto, a etimologia de *Λόγος* nos aponta que a palavra precisa ser acolhida como a “vindima colhe a uva dos sarmentos da cepa” (HEIDEGGER, 2001a, p. 185), ou como a espiga acolhe e alberga o fruto do solo, ou como, prática pedagógica, o/a educador/a deve acolher as palavras das crianças pequenas.

Do *Λόγος* revela-se aquilo sobre o que se fala. A fala também revela algo como algo. É nesse sentido que a Fenomenologia busca ser uma análise das vivências intencionais das consciências para perceber como aí se produzem os sentidos dos fenômenos, em deixar e fazer ver (*phainestai*) por si mesmo (*apo-*) aquilo que se mostra (o *phainomenon*), tal como se mostra a partir de si mesmo (HEIDEGGER, 1989, §34).

Segundo Brasil (2005), Heidegger, na obra *Ser e tempo*, nos parágrafos §§ 22-24, procura examinar o ser que constitui, na busca da essência do fenômeno do espaço em sentido fenomenológico. Desvelando o peso da tradição cartesiana, que aprisiona o espaço e a espacialidade em uma visão matematizante e geometrizar, advinda da concepção de mundo como *res extensa*, Heidegger resgata o conceito de espaço. O espaço de ação tem dois aspectos: as regiões e a espacialidade do *Da-sein* (o espaço como existencial). A espacialidade do *Da-sein* (ser-aí, existente humano), ao se projetar,

espacializa a própria existência. O espaço não está apenas no sujeito, nem tampouco na própria existência, cuja característica ontológica fundamental é ser ou estar no mundo (BRASIL, 2005).

No texto Construir, habitar e pensar, da obra Ensaios e Conferências (publicada em 1958), por meio da imagem da ponte – o que “reúne de forma integradora através de um lugar” –, Heidegger (2001a, p. 134-136) metaforiza o conceito de espaço, resgatando a palavra latina *spatium* (intervalo de um espaço-entre). Espaço é algo “espaçado, arrumado, liberado, num limite” – “coisa construída”, porém está para além das coisas construídas. [...] “Os mortais são. Isso significa: em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares (HEIDEGGER, 2001a, p. 134-136).

Em outro livro, Heidegger (2001b, p. 41)⁵ afirma que o espaço é sempre visto no pensamento ocidental apenas em relação aos corpos e objetos, nunca o espaço com espaço, por si e como tal. “Eu não estou no espaço, eu me oriento no espaço” (HEIDEGGER, 2001b, p. 41). Estou no espaço, enquanto eu o concebo. Ele é aberto para mim e não para um objeto qualquer.

O espaço tem lugares, ele é ocupado, é possibilidade. “Não há relacionamento humano sem linguagem. A linguagem não é só fala. *Communicatio* é só uma possibilidade, originalmente, dizer significa ‘mostrar’” (HEIDEGGER, 2001, p. 44). Enquanto animal não fala nem experiencia o espaço enquanto espaço, o homem é *zoon logon echon* (HEIDEGGER, 2001b, p. 44). Portanto, um ser falante que ocupa o espaço com palavra a partir do seu habitar.

Nessa linha de argumentação, encontramos um novo modo fenomenológico de interpretação sobre a questão do espaço pelo véis da dimensão corpórea, em Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Em sua obra capital, Fenomenologia da Percepção (publicada em 1945), Merleau-Ponty (1999) afirma que, antes de ocupar uma posição, o corpo habita o espaço e está em situação. O corpo escolhe uma orientação, envolve e é envolvido em uma orientação espacial. O espaço e a percepção indicam que a corporeidade estabelece com o mundo uma comunicação anterior ao pensamento. Daí o espaço ser existencial. Ao habitar o mundo, o chão da terra se abre ao encontro do “outro” para ser acolhido e acolhedor, no mesmo espaço e tempo. Como afirma Merleau-Ponty (1999, p. 482), “*eu sou dado, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social – eu sou dado a mim mesmo (...)*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 482).

Depois dessas considerações, de forma breve, pontuaremos outra concepção de espaço a partir da epistemologia crítica social, desenvolvida por Edward. W. Soja (1940-2015), no livro Geografias pós-

⁵ No Seminário de Zollikon (1959-1969), Seminário de 8 de setembro de 1959, no grande auditório de Burghölzli, da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique (HEIDEGGER, 2001b).

modernas: a reafirmação do espaço na teoria social (1993).

Para Soja (1993), há uma miopia empirista que não consegue enxergar a produção social do espaço por trás da opacidade das aparências objetivas em que se esconde a espacialidade concreta da vida social, projetando sua produção num campo intuitivo de idealismo e de reflexão desvinculada da materialidade (SOJA, 1993).

O espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço são produto da transformação e das experiências sociais. Qualquer determinação geográfica impede de perceber que as “estruturas sociais e espaciais estão dialeticamente entrelaçadas na vida social e não apenas mapeadas uma na outra como projeções categóricas” (SOJA, 1993, p. 155).

Há o reconhecimento de que a vida social é materialmente constituída em seu espaço geográfico e historicamente situada. A constituição social é temporal (histórica) e espacial (geográfica). O grande desafio para os teóricos sociais contemporâneos é elaborar uma conceituação sem cair numa separação rígida entre esses três espaços: o físico, o mental e o social, porque eles se “inter-relacionam e se superpõem” (SOJA, 1993, p. 147).

Em seus contextos interpretativos apropriados, tanto o espaço material da natureza física quanto o espaço ideativo da natureza humana têm que ser vistos como socialmente produzidos e reproduzidos. Para ele, “a espacialidade não pode ser completamente separada dos espaços físicos e psicológicos” (SOJA, 1993p. 148).

Os processos físicos e biológicos afetam a sociedade, porque a vida social nunca está inteiramente livre das circunstâncias específicas, como os desgastes físicos da distância. No contexto da sociedade, “a natureza, como a espacialidade, é socialmente produzida e reproduzida, apesar de sua aparência de objetividade e separação” (p. 148). O espaço está imbuído de política e ideologia, relações de produção e possibilidade de ser significativamente transformado. A percepção da espacialidade por parte de qualquer sujeito não é neutra. As representações de cada um, com suas “imagens semióticas e mapeamentos cognitivos”, são fundamentadas na ideologia e na ideia sobre as quais exercem um poder de moldagem da espacialidade da vida social. Nessa direção, a espacialidade social tem história e está localizada em um contexto histórico-cultural que se assenta sobre a dinâmica de tensões e de contradições sócias.

Considerações finais

Ao descrevermos pequenos tópicos das múltiplas formas de interpretação e compreensão do termo espaço, em diferentes autores e época, constatamos que, a cada período histórico, outros elementos foram incorporados ao conceito, assumindo, assim, novas articulações, enquanto categorias interpretativas. Daí a sua incidência e importância para quem pretende desenvolver pesquisas com a temática espaço.

Verificamos que, em seu desenvolvimento conceitual, o pensamento filosófico e científico privilegiou o humano no seu estatuto racional, reforçando o dualismo corpo-alma e concebendo uma leitura do espaço, muitas vezes, somente pelo ponto de vista físico, e não levando em consideração os efeitos que o mesmo produz na subjetividade de cada um. Espaço não é só o lugar onde estão organizadas as coisas, há também outro aspecto, que é sobre o espaço vivido, o qual se revela nos fenômenos das demonstrações corporais. Portanto, a corporeidade humana está em jogo, na forma do habitar.

Por fim, é graça a essas novas perspectivas, que o espaço se torna um suporte de orientação, localização, movimentação e amparo a fim de que, na prática pedagógica, a criança possa ter acesso aos bens culturais disponíveis ao desenvolvimento das capacidades relativas à expressão, à comunicação, à humanização, ou seja, a tudo aquilo que possibilita o viver e a desenvolver as possibilidades e potencialidades.

Referências

BALMES, Jaime. **Obras completas**. Tomo II. Filosofia fundamental. Madri: La Editorial Católica S.A., 1948.

BÍBLIA. Português. 1985. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BRASIL, Luciano de Faria. **A espacialidade do dasein**: um estudo sobre o § 24 de Ser e Tempo. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

COSBISIER, Roland. **Enciclopédia filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. v. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método; As paixões da alma; Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Edição Livros do Brasil: Lisboa, s/d.
GOMIDE, Walter. Sobre o conceito de *Khora*: um diálogo entre Platão e Einstein. *In. O que nos faz pensar*, n. 21, 2007, p. 187-201. Disponível em: http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/um_dialogo_entre_platao_e_einstein/artigos187201.pdf. Acesso em: 22 mai. 2012.

HAVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. v. I e II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar e pensar. *In. Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001a. p. 125-142.

HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). *In. Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001a. p. 183-204.

HEIDEGGER, Martin. **Seminário de Zollikon**. São Paulo: EDUC. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JOLIVET, Régis. **Introdução geral lógica-cosmologia**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

LEAKEY, Richard. **A origem da espécie humana**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo II. Verbete: Espaço. São Paulo: Ed. Loyola, 2001. p. 871-879.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: II Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo**: cosmologia filosófica. São Paulo: Loyola, 1988.

SOJA, Edward Willian. **Geografia pós-moderna**. A reafirmação do espaço na teoria social crítica. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1993.

TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental**: ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005.