

Heidegger e o fundamento ontológico do espaço
Marcela Barbosa Leite¹

Resumo: Este trabalho pretende expor a concepção ontológica do espaço no pensamento de Martin Heidegger. Ao partir da crítica à ontologia cartesiana de mundo considerado como “pura extensão”, como “receptáculo” em que se tem a totalidade das coisas existentes, Heidegger vai mostrar que não é o espaço a condição para a existência do mundo, mas o *mundo de Dasein* a condição de possibilidade do espaço.

Palavras-chave: ontologia cartesiana, espaço, mundo, *Dasein*.

*Cada mundo sempre descobre a espacialidade do espaço
que lhe pertence*

Heidegger não desenvolveu um estudo específico sobre o espaço. As análises empreendidas por ele sobre essa temática encontram-se inseridas num âmbito maior de seu pensamento que é a sua preocupação com o esquecimento do ser, pela metafísica tradicional. Assim, a referência ao espaço bem como ao corpo, em sua obra, destaca a dimensão ontológica do homem enquanto ente privilegiado ao qual a pergunta pelo ser é dirigida. É sob esse aspecto – o ontológico – que Heidegger vai efetuar uma análise da existência do homem em seu aspecto mais banal: o modo como ele se comporta no mundo e, nesse contexto, tem lugar a espacialidade.

¹ Marcela Barbosa Leite é doutoranda em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE-UFPB-UFNR. É professora de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA) e da Faculdade de Direito de Garanhuns (FDG/AESGA).

Nessa perspectiva, o objetivo de nosso trabalho é investigar, em linhas gerais, como o “Filósofo do ser” situa o problema ontológico do espaço e, com ele, o da corporeidade. Nossa pesquisa enveredará, necessariamente, mesmo que de modo breve, pela crítica a Descartes, sobretudo, à sua ontologia que funda uma concepção de mundo, de espaço e também de homem como “coisa”. Mostraremos que, se para Descartes o espaço é o fundamento do mundo como “soma de todas as coisas”, para Heidegger, o *mundo* é o fundamento do espaço e, nem um nem outro podem ser tomados como coisa.

1. Descartes: a extensão como o fundamento da *res corpórea* e do espaço

Vamos tomar, inicialmente, a distinção feita por Descartes, entre a alma e o corpo. A alma é uma substância imaterial e o corpo é uma substância material.

Começaremos por relembrar, brevemente, o conceito de substância: Substância é aquilo que “pode existir sem o auxílio de qualquer outra coisa”, diz-nos Descartes (*Princípios*, I, n. 52, p. 44). A substância, portanto, diz respeito “ao ser de um ente em si mesmo”, àquilo que faz com que uma coisa seja a coisa que é sem precisar de nenhuma outra para ser. A rigor, só Deus pode ser chamado de substância – substância incriada – entretanto, Descartes reconhece que há, entre as coisas criadas, algumas que existem dessa maneira, *tendo necessidade somente do concurso ordinário de Deus para conservá-las, e por isso chama-as, também, de substâncias*. E há ainda algumas coisas que não podem existir sem outras, estas são chamadas de qualidades e atributos das substâncias (DESCARTES, *Princípios*, I, n. 51, p. 43).

Mas, qual é a natureza e a essência mesma da alma e do corpo?

Descartes responde: cada substância tem seus atributos e é por intermédio deles que a conhecemos. “Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constituem a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da coisa que pensa”, a alma (DESCARTES, *Princípios*, I, n. 53, p. 44). Não podemos pensar em coisa corpórea que não seja primeiramente extensa, assim como todos os outros atributos que pertencem a um corpo pressupõem a extensão. *A extensão é a constituição do ser do corpo e do mundo como sistema de corpos e, portanto, todas as qualidades corporais dependem dela* (Cf. FRANCK, 1997, p. 73): o tamanho de um corpo é medido na extensão, a forma é dada na extensão, o movimento é realizado no espaço que é extenso. Do mesmo modo, para Descartes, o imaginar, o sentir, o entender, o querer – que são formas de pensar – “dependem de tal maneira de uma coisa pensante que não os podemos conceber sem ela”. Todavia, a extensão pode ser pensada em si mesma, sem figura e sem movimento, como também a coisa pensante pode existir sem imaginação ou sem sentimento (DESCARTES, *Princípios*, I, n. 53, p. 44 e 45).

Uma questão posta por Heidegger é a seguinte: Descartes não teria deixado indiscutido o fundamento ontológico (o ser em si) das coisas corpóreas e do mundo em geral, ao tomar o ser pelos atributos dos entes?

Para Heidegger, a substância, em Descartes, é tomada como “ente substancial”. *O que se busca é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância, ou entendida confusamente, às vezes no sentido ôntico, às vezes no sentido ontológico.* (HEIDEGGER, 1997,

§19, p. 140). O sentido de substancialidade fica, dessa forma, obscuro porque foi tido como “coisa evidente”.²

Há, ainda, outra ressalva feita por Heidegger à ontologia cartesiana: é que nela, os próprios entes intramundanos, as coisas corporais, não aparecem em sua mundaneidade. Os entes não se revelam, de antemão, em seu ser: “o que se dá é essa coisa moldável, dotada de cor, gosto, dureza, frio, sonoridade. Mas isso e tudo o que os sentidos fornecem permanecem ontologicamente sem importância” (HEIDEGGER, 1997, §19, p. 143). Um corpo pode variar em diferentes dimensões, apresentar-se em diferentes formas, diferentes cores, mas será sempre uma e mesma coisa³ e essa coisa, não pode ser apreendida pelos sentidos.

² O que constitui, pois, o ser da *res corporea* é a *extensio* (...) ou seja, aquilo que não pode se alterar em qualquer modo de divisibilidade, figuração e movimento (...), o que se mantém em todas essas alterações. Aquilo que na coisa corpórea satisfaz a uma tal *permanência constante* é o que nela há propriamente de ente, a ponto de caracterizar assim a substancialidade dessa substância (HEIDEGGER, 1997, §19, p. 137).

³ “Para discernirmos melhor a verdadeira ideia que temos do corpo, tomemos, por exemplo, uma pedra e retiremos-lhe tudo o que sabemos que não pertence à natureza do corpo. Primeiramente retiramos-lhe a dureza, e nem por isso deixará de ser corpo; depois a cor, já que algumas vezes temos visto pedras tão transparentes que não têm cor; tiremos o peso, porque também o fogo, ainda que muito tênue, nem por isso deixa de ser um corpo; tiremos-lhe o frio, o calor e todas as outras qualidades deste gênero, pois não pensamos que estejam na pedra, ou que a pedra mude de natureza porque algumas vezes nos parece quente ou fria. Depois (...) descobrimos que a verdadeira ideia que nos faz conceber o que é um corpo consiste unicamente em nos apercebermos distintamente de que é uma substância extensa em comprimento, largura e altura; ora, isso mesmo está compreendido na ideia de espaço, não só daquele que está preenchido pelos corpos, mas também daquele que se chama vazio” (DESCARTES, *Princípios*, II, n. 11).

Vejamos, por exemplo, como Descartes, em *Princípios da Filosofia*, compreende a experiência sensível da dureza dos corpos.



Fonte: <http://diariodafoice.com/category/1>

Diz ele: a dureza é experimentada no tato. Mas o que nos informa o sentido do tato sobre a dureza? Tocar os corpos duros não nos diz nada sobre eles; apenas nos diz que os corpos duros resistem ao movimento das nossas mãos quando lhe tocam. Descartes entende “dureza” como “resistência”. Para mostrar que os sentidos não são capazes de apreender a natureza dos corpos, Descartes adverte que mesmo se um corpo se afastasse para longe com a aproximação das mãos, impossibilitando, dessa forma, que fosse tocado e, portanto, que a dureza fosse percebida, ele continuaria sendo uma coisa corpórea do mesmo jeito. A dureza, entretanto, não sendo percebida, nunca seria dureza (Cf. DESCARTES, *Princípios*, II, n. 4, p. 59; HEIDEGGER, 1997, §19, p. 137; FRANCK, 1997, p. 73).

Mas, o que é a dureza em si? A dureza não constitui uma determinação propriamente do ser da pedra, mas, vimos, é a dureza, bem como a cor, o peso, o calor etc, um modo da *extensio*⁴. “Ser modo da extensão”, no entanto, não nos diz muito sobre a “dureza em si”! Da mesma maneira, perguntamos: o que é a “resistência”? Um corpo duro resiste a que? Para Descartes, um corpo duro “é resistente” a outro, isto é, quando ele não sai do lugar ao ser empurrado por outro ou quando se desloca a uma velocidade que permite ser tocado e manifestar a qualidade de ser duro. (Cf. HEIDEGGER, 1997, §21, p. 143). Nesse sentido, a dureza e a resistência jamais são experimentadas em si mesmas! Como ressalta Didier Franck (1997, p. 74), “Descartes converte a experiência sensível do tato numa relação física calculável entre duas *res extensae*”, *como se o tato e a dureza que ele revela, consistissem, ontologicamente falando, numa diferença de velocidade entre duas coisas corporais*.

⁴A dureza, a cor, o peso e outras qualidades são determinações que podem ser extraídas da matéria sem, no entanto, ela deixar de ser o que é. Assim, não é a dureza, o peso, o calor que fazem do corpo o que ele é, isto é, *o corpo não tem necessidade nenhuma dessas qualidades, mas sua natureza consiste apenas em ser uma substância que tem extensão* (DESCARTES, *Princípios*, II, n. 4, p. 59).



Fonte: <http://artesbysiglea.blogspot.com.br/2011>

E isso Heidegger critica em Descartes: na ontologia cartesiana de mundo, a sensibilidade é incapaz de fornecer um conhecimento seguro sobre os entes. A percepção sensível só informa sobre a “aparência” dos entes, o que neles pode sofrer alteração, mas nunca pronuncia nada sobre a sua natureza. Os sentidos “anunciam meramente a utilidade e a desvantagem das coisas intramundanas ‘externas’ para o ser humano dotado de corporeidade” (HEIDEGGER, 1997, §19, p. 143; DESCARTES, *Princípios*, II, n. 3, p. 59). O único modo, para

Descartes, de apreender e de conhecer adequadamente o ente é pelo entendimento, pois “as primeiras noções ou ideias se encontram nele como sementes das verdades que somos capazes de conhecer” (DESCARTES, *Princípios*, II, n. 3, p. 59). E a matemática surge, nessa perspectiva, como modelo de conhecimento rigoroso, capaz de fazer demonstrações seguras sobre o ser do ente; só ela é capaz de fazer conhecer aquilo que é, ou seja, o que *permanece constante* no ente.

Para Heidegger, é essa concepção de ser enquanto substância e substância compreendida como algo dado, algo “evidente” (extensão e pensamento), impede Descartes de compreender de maneira originária o mundo, o ser das coisas que “estão no mundo” – os entes intramundanos, como Heidegger os chama –, como também o ser do próprio homem e os modos como ele se comporta no mundo. As apreensões sensíveis e as apreensões intelectuais são, para Heidegger, modos de ser do homem enquanto ser-no-mundo, são modos de se compreender no mundo e são ambos igualmente importantes (Cf. FRANCK, 1997, p. 74).

2 O mundo como fundamento da espacialidade

Pelo que vimos, podemos dizer que a ontologia cartesiana apóia uma concepção de mundo como totalidade de entes existentes: os objetos, as coisas, a natureza e o próprio homem enquanto *res corporea* são entes que estão aí, *simplesmente dados* “dentro” do mundo, passíveis de conhecimento pelo intelecto. O mundo, identificado como “pura extensão” ou extensão vazia, seria tal como um “receptáculo” “preenchido” de coisas e, nesse sentido, o espaço seria a condição para a existência do mundo. “O próprio mundo, nesse caso, é tido como matéria e como algo que pode ser dimensionado matematicamente” (CANÁRIO, 2005, p.14).

Vejamos como o próprio Descartes coloca:

“(...) a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo. A diferença entre ambos consiste apenas no fato de atribuirmos ao corpo uma extensão particular, que julgamos que muda de lugar sempre que ele é transportado, e atribuimos ao espaço uma extensão tão geral e tão vaga que, se retirarmos um corpo de um determinado espaço que ele ocupava, já não pensamos que também transportamos a extensão deste espaço, porque nos parece que a extensão permanece sempre a mesma se se tratar da mesma grandeza e figura e que a sua posição não se alterou relativamente aos corpos externos pelos quais determinamos esse espaço” (DESCARTES, *Princípios*, II, n. 10, p. 62 e 63).

Para Heidegger, entretanto, dá-se exatamente o contrário: “o espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo” (HEIDEGGER, 1997, §24, p. 163). Assim, precisaremos explicitar o modo como Heidegger compreende o conceito de mundo se quisermos compreender adequadamente de que maneira o mundo se coloca como o fundamento de toda espacialidade e de que maneira ele (o mundo) está na base de uma “fenomenologia do tocar”, do sensível.

A noção de mundo está intimamente ligada à noção de homem como *Dasein*⁵ e sua constituição fundamental de ser-no-mundo, nesse caso, devemos inicialmente dizer que somente o homem possui o modo de ser-no-mundo, somente ele possui um mundo, ou melhor, *é* mundo; os outros entes, as coisas, *estão* simplesmente “no mundo”.

Então, o que significa *ser-no-mundo*? A expressão *ser-no-mundo* refere-se, como dissemos, à constituição ontológica do homem; refere-se a um fenômeno de unidade, mas que, didaticamente, no parágrafo 12 de *Ser e Tempo*, Heidegger a decompõe para melhor esclarecer o seu sentido ontológico.

Vejamos, rapidamente, como ele o faz: Na expressão *ser-no-mundo*, “mundo” é uma estrutura ontológica, o lugar de manifestação do ser, o *Da-Sein* ou o “aí” em que o ser *é* e acontece; o lugar em que os entes aparecem em seu ser. Assim, “em” ou “em-um mundo” não quer indicar um espaço físico, isto é, nunca deverá ser compreendido como uma relação espacial em que uma coisa extensa está “dentro” de outra coisa

⁵ O termo *Dasein* é composto de duas palavras: *Da e Sein*. Literalmente significa “existência”. Comumente traduzimos *Da* por *aí* (os franceses o traduzem por *là*). O *aí* traduz o *Da* como advérbio de lugar, porém, segundo Biemel, na terminologia heideggeriana o *Da* não exprime um simples “aí”, um simples lugar determinado no espaço, mas é a *abertura* do ser-aí, o espaço em que todos os entes se manifestam ou, como o próprio Heidegger explica em *Introdução à Metafísica*, “o *Da* é o espaço aberto por a irrupção do homem”; “por ser *aberto*, torna possível o *encontro* dos entes”. Mas, esta *abertura* do ser-aí só é possível porque ele mantém uma relação essencial com o Ser (*Sein*). “Existir é ser o portador da abertura do Ser. É o Ser que dá ao *Dasein* a zona de desvelamento (...). A maneira pela qual esta abertura se revela não depende em primeiro lugar do *Dasein*, mas do Ser ele mesmo”. (Cf. WALTER, 1950, p. 82 e 84). Nesse trabalho, utilizaremos a expressão alemã *Dasein* nas referências; contudo, nas citações literais, preservaremos o termo *presença*, tal como aparece na edição brasileira de *Ser e Tempo*, traduzida por Márcia de Sá Cavalcante.

extensa, uma coisa está “*posta*” em outra, como “a água está no copo, a roupa no armário” (HEIDEGGER, 1997, §12, p.91).

Heidegger assinala que “com este ‘dentro’ indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço (...)”, “como coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo (...)”. Ser simplesmente dado⁶ ‘dentro’ de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de *categorias*”. (HEIDEGGER, 1997, §12, p. 91 e 92), próprias do modo de ser dos entes não-humanos. Para Heidegger, “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do *Dasein* que possui a constituição ontológica de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 92), portanto, só o homem, o *Dasein* é dotado do modo de ser-em.

Sendo o “ser-em” um existencial, o “em”, originalmente, não expressa uma relação espacial; “em” deriva de *innan-*, que significa *morar, habitar, deter-se, estar familiarizado a, habituado a, estar junto-a ...* E, como afirma Ernildo Stein, “o mundo é o correlato do *sum*, por isso *ser-no-mundo*” (Cf. STEIN, 1988, p. 22). Ao dizer “eu sou”, estou dizendo “eu moro”, “eu me detenho junto ... ao mundo como alguma coisa que me é familiar” (Cf. HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 92). Também, aqui, “*ser-junto*” não indica uma relação de justaposição em que algo está “*ao lado de*”, “colado a”. Não

⁶ Entre os *entes simplesmente dados*, Heidegger distingue dois tipos: o ser-à-mão (*Zuhanden*) e ser-subsistente (*Vorhanden*). Os primeiros se referem aos entes acessíveis no *mundo circundante*, com os quais o ser-aí, no modo de ser da ocupação, se relaciona como “utensílios”, ou seja, são os entes com os quais o ser-aí mantém uma relação de “trato envolvente”, de comércio (*Umgang*), de familiaridade, são os entes cujo modo de ser é o da “disponibilidade”. Já os subsistentes dizem respeito aos entes simplesmente presentes dentro do mundo como coisas subsistentes, desligados da *práxis*. (Cf. NUNES, 1992, p. 85).

podemos pensar em um ente, o *Dasein*, *junto de* outro ente, o mundo; da mesma maneira não faz sentido, pensarmos em um ente, o homem, como uma coisa corporal *dentro* de um outro ente, o mundo, que o acomoda; ou, ainda, um ente, a alma, conjugada a outro ente, o corpo. “*Ser-junto*” ao mundo implica uma atitude de empenhar-se no mundo, de relacionar-se com ele, transformá-lo, revelá-lo. Dessa forma, só o *Dasein* pode “*ser-junto*” ao mundo.

É nessa perspectiva que Heidegger afirma:

“(...) Por vezes, sem dúvida, costumamos exprimir com os recursos da língua o conjunto de dois entes simplesmente dados dizendo: ‘a mesa está junto à porta’, ‘a cadeira’ ‘toca’ ‘a parede’. Rigorosamente, nunca se poderá falar aqui de um ‘tocar’, não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre a cadeira e a parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede, mesmo que o espaço entre ambas fosse igual a zero. Para tanto, seria necessário supor que a parede viesse ao encontro ‘da cadeira’. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com sua pre-sença, já se lhe houver sido descoberto um mundo. Pois a partir do mundo o ente poderá, então, revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado. Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *destituídos de mundo*, nunca se podem ‘tocar’, nunca um

deles pode ‘ser e estar junto ao ‘outro’” (HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 93).

É assim que o Heidegger descreve, em *Ser e Tempo*, uma análise do *Dasein* como ente privilegiado: ele é único que interroga o ser, que pode empreender-se num relacionamento com ele, interrogando a sua própria existência. Só o *Dasein* existe e existir é “ec-sistir”, isto é, é existir “fora de si”. Existir é, sobretudo, ser *projeto*, ser *abertura* ao ser. (Cf. AUREGAN, 1998, p. 72). Dizer que o *Dasein* é projeto, é livrá-lo de qualquer substancialidade, como algo dado que o determina previamente. Uma árvore é, mas não existe; ela é incapaz de perguntar pelo seu próprio ser. Fechada em si, a árvore não sabe que é, nem lhe é dado o *encontro* com outros entes.

Nesse momento de nossa exposição estamos prontos a “ensaiar” uma *fenomenologia do tocar* em Heidegger.

3. Uma *fenomenologia do tocar* em Heidegger

O que Heidegger quer dizer é que é impossível ao ente simplesmente dado “tocar” outro ente simplesmente dado “no mundo”, porquanto é impossível a ele guardar uma proximidade com o seu próprio ser. Só o *Dasein*, por ser dotado do modo de ser-no-mundo, pode *tocar* e se *aproximar* de um ente.

Mas, “ser-no mundo não significa ser, pelo corpo carnal, uma coisa corporal ocupando uma posição geométrica” (FRANCK, 1997, p. 79). No entanto, é preciso esclarecer que Heidegger não está negando todo o caráter espacial do *Dasein* ao afirmar que o “ser-em” não é uma inclusão numa extensão corporal, mas um *habitar*. Habitar, como modo de ser-junto ao que lhe é familiar, “é uma maneira de ser/estar no espaço” (FRANCK, 1997, p. 70 e 71). O *Dasein* é espacial, porém o

seu “ser no espaço” “só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral” (HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 94).

Voltemos, então, ao conceito de ser-no-mundo: para Heidegger, ser-no-mundo é, essencialmente, um modo cotidiano de ocupação (Cf. HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 94): o *Dasein* se compreende, antes de tudo, a partir de seu mundo; ele “é e está ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”, assim, “ter que fazer alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar ou cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar-se perder alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar” são todos modos de se comportar “no mundo”, modo de ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1997, § 12, p. 95).

Eis a tese de Heidegger: “a investigação da espacialidade do *Dasein* e da determinação espacial do mundo deve partir de uma análise do ente intramundano no espaço” – também ele, pela relação de trato cotidiano do *Dasein* – adquire *uma ligação ontológica com o mundo* (HEIDEGGER, 1997, § 22, p. 149).



Heidegger na sua cabana na Floresta Negra

Fonte: <http://www.archivefire.net/2011/06/wilde> 1

Dessa forma, é nas ocupações cotidianas, na “proximidade” com os entes intramundanos que “estão à mão”, que o *Dasein* se espacializa e os próprios entes têm sua espacialidade. Precisamos compreender bem isso: o caráter espacial dos entes só surge com a “proximidade”. Mas essa “proximidade” não pode ser medida em distância. Uma coisa próxima não é aquela que está ao alcance de minha mão simplesmente, como vimos, à maneira cartesiana. Antes de estar fisicamente disposta numa posição no espaço, meramente localizada em algum lugar, ela se acha, essencialmente, instalada, disposta, instituída e alojada (HEIDEGGER, 1987, § 21, p. 150) no mundo humano, um mundo que é *em todo o caso, sempre meu*. A proximidade é determinada pelo uso que fazemos da coisa.

Dito de outra forma: “É a ocupação guiada pela circunvisão que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão no mundo circundante (HEIDEGGER, 1987, p. 156). Quando eu digo: “estes óculos estão à mão”, eu estou dizendo, sim, que posso “tocá-los”, mas “tocar”, aqui, significa desvelar o sentido de seu “ser em-si”, desvelar aquilo “para que” esta coisa chamada “óculos” me serve, tomando como referência um quadro de significância que é sempre o meu mundo. Nesse sentido, *esse instrumento que uso para ver, os óculos – os meus óculos –, do ponto de vista do intervalo, estão tão próximos que os ‘trago no nariz’ mas, do ponto de vista do mundo circundante, acha-se mais distante do que o quadro da parede em frente* (HEIDEGGER, 1987, § 21, p. 155). Os óculos estão “tão junto” de mim que não me causam surpresa!

“Quando, em suas ocupações, a pre-sença [o *Dasein*] aproxima de si alguma coisa, isso não significa que a tenha fixado numa posição do espaço que apresente o menor intervalo de algum ponto do seu corpo. (...) A aproximação não se orienta pela coisa-eu dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação, isto é, pelo que sempre vem ao encontro imediatamente no ser-no-mundo. A espacialidade da pre-sença [do *Dasein*] também não se determina, indicando-se a posição em que uma coisa corpórea é simplesmente dada. Sem dúvida, também dizemos que a pre-sença [o *Dasein*] sempre ocupa um local. Este ‘ocupar’, no entanto, deve ser em princípio distinto do estar à mão

num local, dentro de uma região.”
(HEIDEGGER, 1987, p. 156).

Que podemos concluir disso tudo?

Primeiramente, podemos dizer que “um utensílio nunca é⁷. porque jamais se revela primariamente como uma coisa isolada simplesmente dada que pode ser conhecida em si mesma e investigada teoricamente [pelo intelecto] para além de todas as suas relações utensilíares” (CASANOVA, 2006, p. 25). Se assim o fosse, Descartes tinha mesmo razão: *o toque e a dureza se explicariam simplesmente pela diferença na velocidade diferente de duas coisas corpóreas (...)* (HEIDEGGER, 1987, § 21, p. 144). Só existe dureza e resistência se houver um *Dasein* que os desvele.

A proximidade de um ente pressupõe, fenomenalmente, a sua descoberta pelo *Dasein* numa relação de uso e manuseio. É o *Dasein* abre um horizonte em que todos os entes se tornam compreensíveis, em que todos os entes têm o seu fundamento, pois de maneira originária, a compreensão do ser, própria do *Dasein*, “inclui a compreensão de mundo e a compreensão do ser de todos os entes que se tornam acessíveis dentro do mundo” (HEIDEGGER, 1997, § 4, p. 40).

Tomando as palavras de Didier Franck (1997, p. 86), “o ente intramundano é um ente que sempre nos afeta: ele resiste, ameaça, surpreende etc. Com efeito, não poderíamos encontrar entes resistentes, ameaçadores, surpreendentes sem serem, previamente, existencialmente constituídos pelo sentimento de situação e é apenas por que os ‘sentidos’ pertencem

⁷ “Rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence o seu ser. Em sua essência, todo instrumento é ‘algo para ...’. Os diversos modos de ‘ser para como serventia, contribuição, aplicação, manuseio constituem uma totalidade instrumental” (HEIDEGGER, 1997, §15, p. 110).

ontologicamente a um ente que tem o modo de ser do ser-no-mundo (...) que podem ser ‘tocados’ e ter ‘sentido para’ ... de modo que o que toca se mostra na afecção”.

Referências

AUREGAN, Pierre. **Les figures du moi et la question du sujet depuis la renaissance**. Paris: Ellipses, 1998.

BIEMEL, Walter. **Le concept de monde chez Heidegger**. Paris: Vrin, 1950.

CANÁRIO, Lilian Pereira. **O lugar do espaço em Ser e Tempo**. 2005. 114f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DESCARTES, René. **Princípios de filosofia**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Riedel, 2005.

FRANK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Tradução de João Paz. Lisboa: Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Tradução e Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Seminário de Zollikon**. Tradução de Gabrielle Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Ser e Tempo**. 6 ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1997. Parte I.

NUNES, Benedito. **Passagem para o Poético: Filosofia e poesia em Heidegger**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

WALTER, Biemel. **Le Concept de Monde chez Heidegger**. Paris, Vrin, 1950.