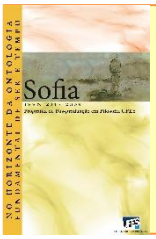
https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.54365



SOFIA

SOFIA, VITÓRIA (ES), V. 15, N. 2, P. 01-28, e15254365 Out/2026
ISSN:2317-2339

A constituição do fenômeno mundo em *Ser e Tempo*: cotidianidade mediana e linguagem*

The Constitution of the Phenomenon of the World in Being and Time: Average Everydayness and Language

Seção: No horizonte da Ontologia fundamental de Ser e Tempo: os textos de Martin Heidegger de 1925

Autor(a): Bento Silva Santos
ORCID: 0000-0001-6111-1693
Contato principal: benedictus1983@yahoo.com.br
Afiliação: Dep. De Filosofia, Goiabeiras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

Autor(a): André Prock Ferreira
ORCID: 0009-0002-4742-3871
Contato principal: andreprockferreira@gmail.com
Afiliação: Dep. De Filosofia, Goiabeiras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

Como citar

DA SILVA SANTOS, B.; FERREIRA, A. A constituição do fenômeno mundo em Ser e Tempo: cotidianidade mediana e linguagem. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 2, p. e15254365, 2026. DOI: https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.54365 Disponível em: https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/article/view/54365. Acesso em: 28 out. 2026.

Recebido: 30/09/2026
Received: 30/09/2026

Aprovado: 20/10/2026
Approved: 20/10/2026

Publicado: 28/10/2026
Published: 28/10/2026

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a constituição do *fenômeno do mundo* na analítica existencial desenvolvida por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), tomando como eixos a cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) e a linguagem (*Sprache*). Parte-se da compreensão de que o ser-no-mundo constitui uma determinação fundamental do *Dasein* e de que a elaboração do mundo desempenha função decisiva na estratégia metodológica da analítica existencial. Busca-se mostrar que o mundo possui um primado metodológico, na medida em que a delimitação da cotidianidade mediana permite explicitar o modo mais imediato de ser do *Dasein* e sua relação com os entes intramundanos. A análise volta-se, então, para a elaboração da mundanidade do mundo, destacando o caráter pragmático da relação do *Dasein* com os entes intramundanos. Nesse contexto, a linguagem é examinada em sua relação com a significatividade (*Bedeutsamkeit*), contribuindo para compreender o mundo como uma totalidade de relações de sentido na qual o *Dasein* sempre já se encontra situado e orientado.

Palavras-chave: Heidegger; *Ser e Tempo*; fenômeno mundo; cotidianidade mediana; linguagem.

Abstract

This study aims to analyze the constitution of the phenomenon of the world in the existential analytic developed by Martin Heidegger in Being and Time (1927), taking average everydayness (durchschnittliche Alltäglichkeit) and language (Sprache) as its guiding axes. It proceeds from the understanding that being-in-the-world constitutes a fundamental determination of Dasein and that the elaboration of the world plays a decisive role in the methodological strategy of the existential analytic. The study seeks to show that the world holds methodological primacy, insofar as the delimitation of average everydayness allows for the explicitation of Dasein's most immediate way of being and its relationship with intramundane entities. The analysis then turns to the elaboration of the worldhood of the world, highlighting the pragmatic character of Dasein's relationship with intramundane entities. In this context, language is examined in its relationship with significance (Bedeutsamkeit), contributing to an understanding of the world as a totality of meaningful relations in which Dasein is always already situated and oriented.

Keywords: *Heidegger; Being and Time; phenomenon of the world; average everydayness; language.*

*Este artigo é resultado de pesquisa desenvolvida no âmbito da dissertação de mestrado do autor, André Prock Ferreira, intitulada "O fenômeno do mundo em Ser e Tempo de Heidegger", defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás - UFG, em 2019.

Copyright (c) 2026 Bento Silva Santos; André Prock Ferreira – CC BY Attribution 4.0 International License.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

Introdução

O conceito de mundo constitui um dos eixos centrais do programa filosófico heideggeriano, perpassando desde os seus escritos de juventude até as obras tardias, o que justifica sua centralidade e a amplitude de interpretações de que é objeto[1]. Longe da pretensão de esgotar as inúmeras vias de investigação abertas por esse tema, a análise a seguir delimita-se ao *fenômeno do mundo* tal como desenvolvido na analítica existencial do *Dasein*, empreendida em sua obra fundamental, *Ser e Tempo* (1927). Sua investigação exige, contudo, que se suspendam as concepções que identificam o mundo a uma totalidade de entes simplesmente dados ou a um espaço previamente constituído no qual o ser humano estaria localizado. Ao questionar essas interpretações, Heidegger procura explicitar a mundanidade como uma determinação constitutiva do *ser-no-mundo* (*In-Der-Welt-Sein*), isto é, como uma estrutura ontológica que não pode ser compreendida à margem do modo de ser do *Dasein*.

A partir desse horizonte, este artigo investiga de que maneira a cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) e a linguagem (*Sprache*) contribuem para a elaboração do *fenômeno do mundo* em *Ser e Tempo*. A hipótese que orienta a análise é que a cotidianidade mediana oferece o campo fenomenal a partir do qual se pode explicitar a mundanidade, enquanto a análise da linguagem permite compreender a articulação da compreensibilidade que já constitui o *ser-no-mundo*. A relação entre esses dois eixos não é, portanto, exterior: a análise da linguagem deve ser compreendida em continuidade com a investigação das remissões e da significatividade que caracterizam o mundo circundante (*Umwelt*). Por conseguinte, a relação entre mundo e linguagem será examinada a partir da estrutura existencial do *ser-no-mundo*, tal como elaborada em *Ser e Tempo*, buscando explicitar como a significatividade que constitui a mundanidade e a articulação da compreensibilidade pela fala (*Rede*) se relacionam na abertura em que os entes podem vir ao encontro do *Dasein*. Não se pretende, portanto,

[1] De acordo com o verbete *mundo* do *Dicionário Heidegger* de Michael Inwood, encontramos, pelo menos, três modos de investigação/interpretação realizados por Heidegger sobre o termo *mundo*, a saber: i) História do conceito de Mundo; ii) Mundo Circundante; e iii) Mundo enquanto elemento de comparação. Além disso, podemos acrescentar as discussões acerca do termo *mundo*: a quadratura, a visão de mundo e imagem de mundo, apresentadas por Inwood em outros verbetes. (*cf.* Inwood, 2002, pp. 120-2). Em *Introdução à Filosofia* de 1928-9 e *Sobre a essência do fundamento*, de 1929, Heidegger empreende uma historiografia sobre o conceito de mundo. No que se refere à análise do mundo circundante, conferir: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (1921-22); *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* (1923); *O Conceito de Tempo (Tratado de 1924)*. Essa indicação acompanha o conteúdo de uma nota de rodapé elaborada por Heidegger no final do §15, no qual ele diz que tem se ocupado da análise do mundo circundante em suas preleções desde o semestre de inverno de 1919-20 (*cf.* Heidegger, 2013, p. 120). Ver também: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão* (1929/30) e *"...Poeticamente o homem habita*" (1951/1954).

sustentar que a linguagem produz o mundo, mas investigar sua participação na articulação de uma compreensibilidade que já pertence à constituição existencial do *ser-no-mundo*.

Para tanto, o percurso argumentativo divide-se em três seções integradas. Na primeira, "Elaboração da questão acerca do *fenômeno do mundo* e o primado metodológico", examina-se o problema da descrição do mundo e o primado metodológico que orienta sua investigação. Na segunda, "A cotidianidade mediana como ponto de partida", analisa-se a cotidianidade mediana como ponto de partida da analítica existencial, considerando sua relação com o modo de ser do *Dasein*. Por fim, na terceira, "O mundo como totalidade significativa: análise da linguagem em *Ser e Tempo*", investiga-se a mundanidade a partir da ocupação, da totalidade de remissões e da significatividade, para então examinar a fala como articulação da compreensibilidade do *ser-no-mundo*. Com esse percurso, pretende-se mostrar que a compreensão heideggeriana do mundo não se limita à descrição de um conjunto de entes ou à designação linguística de uma realidade previamente dada, mas remete à estrutura de relações de sentido na qual o *Dasein* já se encontra situado.

1. Elaboração da questão acerca do *fenômeno do mundo* e o primado metodológico

Na abertura da análise do *fenômeno do mundo* – desenvolvida no terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo* (§§ 14-24) –, Heidegger apresenta o seguinte questionamento: "o que poderia significar descrever o 'mundo' como fenômeno?" (Heidegger, 2013, p. 110). A partir dessa questão, o filósofo retoma algumas vias legadas pela tradição filosófica que pretendem conduzir a uma descrição do mundo. O primeiro modo, o mais imediato e habitual, consiste em elencar tudo o que ocorre dentro do mundo – homem, casa, cachorro, árvores – reduzindo o mundo a um conjunto de elementos inseridos no interior de um espaço determinado. Trata-se de um procedimento meramente enumerativo que apreende o mundo como estrutura dada e acabada. Contudo, conforme adverte Heidegger (2013, p. 110), essa enumeração "fica presa aos entes. É ôntica". Uma segunda tentativa consistiria em designar aquilo que se mostra no mundo como "coisas" (*Dinge*), divididas entre "coisas naturais" e "coisas dotadas de valor". Essa hipótese também se revela problemática. Em primeiro lugar, porque na noção de "coisa" pressupõem-se propriedades essenciais, recaindo na categoria da substancialidade: "*Não são coisas, mas as referências* que têm a função primordial na estrutura de ocorrências no mundo; *não* são *substâncias*, *mas funções*" (Heidegger, 2007, p. 251). Além

disso, o valor atribuído às coisas pressupõe a noção de "coisas naturais", ancorada, por sua vez, na concepção de noção "natureza" enquanto "realidade" sempre presente com a qual se lida diariamente. Essa "realidade" é apreendida em dupla dimensão: pelo caráter de ameaçador do qual a existência busca proteger-se (das tempestades) ou por sua condição benéfica (como no cultivo do solo). Essa concepção de natureza, contudo, também não é originária, pois a própria "realidade" que se lhe atribui deriva do conjunto de remissões articuladas pelas ocupações no e com o mundo (*cf.* Heidegger, 2007, p. 248-250). Portanto, ambas as hipóteses se mostram insuficientes, levando Heidegger à seguinte conclusão: "*Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do 'mundo'*. Em ambas as vias de acesso para o ser 'objetivo' já se 'pressupõe', e de muitas maneiras, o 'mundo'" (Heidegger, 2013, p. 111).

Avançando mais a discussão, é possível extrair pontos importantes e que se revelam decisivos na argumentação heideggeriana. Primeiramente, conclui-se que o fenômeno do mundo não é investigado, mas pressuposto. Tal pressuposição, melhor dizendo, tal omissão da investigação está diretamente relacionada à postura metodológica de assumir, conforme dissemos, a "Natureza" como ponto de partida da investigação. No entanto, ao se adotar essa postura, negligencia-se que a "natureza" é um ente que aparece no mundo, de modo que nem mesmo a sua mais pura explicação, conforme diz Heidegger, alcançaria o fenômeno. Assim argumenta Heidegger:

> Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo (Heidegger, 2013, p. 113).

Outro fator determinante para a omissão da investigação e, consequentemente, o "saltar por cima" (*übersprungen*) do *fenômeno do mundo* consiste no modo de relacionar-se com o mundo e comportar-se nele. Nesse sentido, além de assumir a "Natureza" como ponto de partida, a tradição assume o comportamento cognitivo, apoiada na relação sujeito-objeto, como primordial. Entretanto, esse modo de comportamento é apenas um dentre os possíveis modos de se relacionar com o mundo e, por conseguinte, não é o mais primordial, conforme ficará mais claro adiante.

Após essas considerações, é possível estabelecer que a mesma exigência metodológica de uma elaboração adequada e transparente da questão, presente no início do tratado *Ser e*

Tempo, também se aplica à descrição do *fenômeno do mundo*: "A tarefa da 'descrição' fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimentos ontológicos essenciais" (Heidegger, 2013, p. 112). Disso se segue que, de acordo com alguns intérpretes (*cf.* Biemel, 2015, p. 20; Frank, 1997, Lévinas, 1997), o que se tem apresentado até o momento consiste em uma estratégia adotada por Heidegger para mostrar a relevância do problema e, sobretudo, justificar a sua própria via argumentativa.

> Certamente, será preciso começar por transformar a noção tradicional do mundo, mas este processo nada terá de arbitrário. Aquilo que Heidegger vai pôr no lugar da habitual concepção do mundo é algo que torna esta possível. Processo de justificação que faz as vezes de prova (Lévinas, 1997, p. 79).

A partir dessa consideração de Lévinas é que podemos compreender a indagação que emerge nessa investigação e que Heidegger elabora na pergunta: "quando se coloca a questão do 'mundo', *que* mundo está subentendido?" (Heidegger, 2013, p. 111). Sendo a palavra mundo polissêmica, o que deve ser feito, primeiramente, é um esclarecimento dos múltiplos usos e significados atribuídos a ela. Assim, Heidegger destaca quatro sentidos (*cf.* Heidegger, 2013, p. 112), vejamos: O primeiro sentido que Heidegger identifica no uso da palavra mundo refere-se ao conjunto da totalidade de todos os entes que podem ocorrer *dentro* do mundo. Esse sentido de mundo designa uma condição ôntica e pode ser compreendido como sinônimo de "Natureza", tal como legado pela tradição. O segundo sentido também expressa uma totalidade, porém assinala uma dimensão ontológica. Esse sentido de mundo refere-se a uma região, classe de entes de certo gênero, conforme exemplifica Heidegger (2013, p. 112): "na expressão 'mundo' usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática". O sentido de mundo expresso no terceiro sentido também se refere à conotação ôntica. Nesse sentido, o mundo é compreendido como "espaço" no qual o *Dasein* habita, mora, isso é, como âmbito de familiaridade. Por fim, no quarto e último sentido, o mundo compreendido ontologicamente expressa a estrutura constitutiva do mundo, a mundanidade do mundo (*cf.* Biemel, 2015, p. 21-26; Frank, 1997, p. 50; Heidegger, 2013, p. 112). Esse sentido é de grande importância, pois é ele que fundamenta e possibilita as compreensões anteriores. Ou seja, podemos dizer que é esse sentido que a argumentação heideggeriana circunda, é ele que o filósofo almeja alcançar.

A partir dessas considerações, temos condições de retomar a questão posta inicialmente, a saber: "o que poderia significar descrever o 'mundo' como fenômeno?" (Heidegger, 2013, p. 110). Dito de outro modo, qual é o método mais adequado para atingir o *fenômeno do mundo*?

A resposta à questão levantada pelo próprio Heidegger consiste em analisar a própria dinâmica inerente à imbricação entre *Dasein* e *mundo*:

> "Mundanidade" é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial do *Dasein*. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o "mundo", não abandonamos, de forma nenhuma, o campo temático da analítica do *Dasein* (Heidegger, 2013, p. 111).

Em *Ser e Tempo* a noção de mundo, compreendido como *mundo circundante* (*Umwelt*) desempenha um papel decisivo no desenvolvimento da analítica existencial. Isso porque um dos modos pelos quais o *Dasein* pode ser compreendido é a partir da estrutura expressa pela designação *ser-no-mundo* (*In-Der-Welt-Sein*), isto é, *ser-em-um-mundo*. Ao utilizar essa formulação, Heidegger tem em vista estabelecer um "ponto de partida" adequado para a analítica, afirmando que "o ponto de partida adequado para a analítica do *Dasein* consiste em se interpretar esta constituição" (Heidegger, 2013, p. 98). A esse respeito, observa Lévinas (1997, p. 84): "o ser-no-mundo não é, pois, a afirmação do fato banal de o homem se encontrar no mundo; é uma nova expressão da fórmula inicial: o *Dasein* existe de tal forma que compreende o ser". Assim, a expressão não implica uma somatória de realidades previamente constituídas e posteriormente relacionadas, antes ela visa referir-se a uma estrutura unitária, expressa na utilização do hífen entre os termos: "A expressão composta 'ser-no-mundo', já na sua cunhagem mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*" (Heidegger, 2013, p. 98). Essa estrutura encerra uma tríplice articulação – o *em-um-mundo; ente* e *ser-em* –, a qual corresponde à divisão dos capítulos que compõem a primeira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*. Tais constitutivos designam, respectivamente: análise ontológica do mundo, isto é, a mundanidade do mundo (*Weltlichkeit*); a interrogação acerca de *quem é* esse ente que existe no mundo, e, por fim, *ser-em* (*In-sein*), que analisa o modo como esse ente se encontra inserido neste âmbito, problematizando a própria espacialidade do *Dasein*. O núcleo constitutivo dessa unidade articula-se em torno das seguintes questões: "Entretanto, que significa 'mundo'? Que quer dizer '*em*' em um mundo? Como é isso '*ser*' em um mundo?" (Heidegger, 2013b, p. 90). Por conseguinte, os constituintes que compõem essa unidade estrutural não podem ser concebidos isoladamente, mas sempre em correlação. Embora Heidegger tematize cada constitutivo de forma analítica, essa abordagem preserva a referência ao todo estrutural: "todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é, significa ver, cada vez, todo o fenômeno" (Heidegger, 2013, p. 99). Desse modo, a análise individualizada responde a uma exigência metodológica. É nesse quadro que se deve compreender o primado metodológico (*cf.* Casanova, 2017, p.

25): não se trata de postular uma hierarquia ou superioridade ontológica entre os constitutivos, mas de privilegiar analiticamente a mundanidade para explicitar a estrutura relacional na qual o *Dasein* já se encontra e na qual os entes intramundanos podem se manifestar.

O mundo não é um aspecto casual com o qual o *Dasein* escolhe ou não relacionar-se; pelo contrário, o mundo se revela enquanto âmbito para o qual o *Dasein* se direciona em seu existir, de modo que o mundo emerge a partir da dinâmica do próprio existir do *Dasein*, isto é, ambos mantêm uma relação co-originária de co-pertencimento. Assim, por um lado, o mundo emerge da própria existência do *Dasein* enquanto condição de abertura, abertura de "mundo", abertura de espacialidade; por outro lado, o *Dasein* não existe sem um mundo, o mundo é o espaço no qual o *Dasein* habita, mora, detém-se, ocupa-se. Dito de outro modo, o mundo emerge enquanto horizonte de comportamento e familiaridade, mas que não se confunde com espaço geométrico e tampouco como sinônimo de Natureza. Portanto, dada essa imbricação entre o *mundo* e o *Dasein*, o *mundo* possui um primado metodológico em relação aos outros dois constituintes (*quem* e *ser-em*) da estrutura unitária, sendo o primeiro a ser analisado.

Desse modo, se a mundanidade não pode ser explicitada pela mera enumeração dos entes intramundanos, a investigação precisa dirigir-se ao modo como eles vêm ao encontro no interior do ser-no-mundo. Longe de ser uma "tarefa [que] parece tão fácil e trivial que sempre se acredita poder-se dela prescindir" (Heidegger, 2013, p. 110), a tematização do mundo exige considerar o *Dasein* em seu modo de ser mais imediato e habitual, sem tomar como ponto de partida uma interpretação previamente elaborada de sua existência. A cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) assume, assim, uma função metodológica decisiva: ela oferece o âmbito fenomenal — aquele que se encontra mais próximo (*nächsten*) do *Dasein*, ou seja, "*numa primeira aproximação e na maioria das vezes*" (*zunächst und zumeist*)[2] — a partir do qual a estrutura do ser-no-mundo pode ser interrogada. Trata-se, portanto, de compreender o

[2]A expressão "numa primeira aproximação e na maior parte das vezes" é uso recorrente na argumentação heideggeriana. Ao servir-se de tal expressão, Heidegger visa a sublinhar o modo como o *Dasein* se mostra: "No decorrer das análises precedentes, com frequência nos valemos da expressão 'numa primeira aproximação e na maior parte das vezes'. 'Numa primeira aproximação' significa o modo em que o *Dasein* 'se torna manifesto' na convivência do público, mesmo que existenciariamente, ele tenha 'no fundo' superado a cotidianidade. 'Na maior parte das vezes' significa o modo em que o *Dasein* nem sempre, mas 'via de regra', se mostra para todo mundo" (Heidegger, 2013, p. 460-1). Neste sentido, podemos dizer que o que está em jogo para Heidegger com o uso de tal expressão é um movimento metodológico de não assumir pressupostos, mas examiná-los.

primado metodológico dessa escolha e os motivos pelos quais Heidegger a elege como ponto de partida da analítica existencial.

2. A Cotidianidade Mediana como o ponto de partida

A analítica tem o seu início no § 9 de *Ser e Tempo*. Nesse parágrafo Heidegger apresenta as determinações constitutivas do *Dasein*. No entanto, já nos parágrafos iniciais, especialmente os §§ 2, 4 e 5, é possível encontrar, ainda que de modo provisório, conforme sublinha o próprio autor, alguns elementos fundamentais que nos auxiliarão na clarificação desse ente. Neste sentido, esses parágrafos exercem a função de serem preparatórios. Por conseguinte, essas determinações serão retomadas, de acordo com Heidegger, a partir da estrutura expressa pela designação *ser-no-mundo*:

> Nas discussões preparatórias (§9), já destacamos caracteres de ser que iluminarão, de modo seguro, as investigações posteriores. (...) Estas determinações do ser do *Dasein*, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição de ser que designamos de *ser-no-mundo* (Heidegger, 2013, p. 98).

Por conseguinte, *Dasein* refere-se ao ser que nós mesmos somos. Disso se segue que, a princípio, teríamos a tendência de compreender *Dasein* como sinônimo de homem e, consequentemente, lançar a pergunta: o que é o homem? Tal aproximação não somente é errônea como também não é possível de extrair tal questão a partir deste termo[3]. *Dasein* não deve ser associado a nenhuma ideia de homem, apesar de existir uma relação. Isso ocorre porque, de acordo com Heidegger, a noção de homem traz em seu bojo um arcabouço histórico que motivou a ocultação da questão. Essa primeira característica exerce uma função metodológica de assegurar um ponto de partida originário, ao invés de se deixar guiar por pressupostos.

Esse ente, o homem, compreendido agora como *Dasein*, possui um privilégio de ser ôntico-ontológico. Isso porque, diferente dos outros entes, ele não existe simplesmente (*Vorhandenheit*), mas em seu existir ele tem a possibilidade de questionar. É essa possibilidade, é essa a condição que lhe permite que, em seu existir, se possa colocar a questão do ser e, ao mesmo tempo, estabelecer uma relação com o ser: "*A compreensão de ser é em si mesmo uma*

[3]Segundo Nunes, é possível estabelecer uma aproximação entre a indagação cartesiana depois do Cogito e a caracterização negativa do Dasein: "Mas, que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida que é um animal e que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões" (Descartes, 2004, p. 45) (*cf.* Casanova, 2015; Nunes, 2012, p. 73).

determinação de ser do Dasein. O privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ele *ser* ontológico" (Heidegger, 2013, p. 48). Desse modo, *Dasein* refere-se, em contrapartida, a um modo de ser do homem. Enquanto modo de ser do homem, o *Dasein* diz respeito ao *meu* modo de ser: "(...) Escolheu-se o termo *Dasein* para [designar o homem] enquanto pura expressão de ser" (Heidegger, 2013, p. 48).

Assim, a partir deste pronome, 'meu', que podemos encontrar a chave para compreender o que o *Dasein* designa. A primeira característica que podemos extrair é que o termo *Dasein* deve ser compreendido de modo singular enquanto referente ao *meu* modo de ser: "Dizendo-se *Dasein*, deve-se também pronunciar sempre o pronome *pessoal*, devido a seu caráter de *ser sempre meu: 'eu sou', 'tu és'*" (Heidegger, 2013, p. 86). Por conseguinte, isso implica que no *Dasein* não pode haver uma transferência, mas tem de haver uma responsabilidade: "o ente a cuja responsabilidade o *Dasein* se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser" (Heidegger, 2013, p. 193).

Disso se segue a segunda característica: "a 'essência' deste ente está em *ter de ser*" (Heidegger, 2013, p. 85, grifo nosso). Daí que a princípio não é possível atribuir ao *Dasein* nenhum conteúdo *quiditativo*, ou seja, o *Dasein* possui uma indeterminação ontológica. Ora, se o *Dasein* se encontra nesta condição inicial de indeterminação ontológica, como é possível a saída desta condição? Só é possível falar de uma essência do *Dasein* a partir do seu existir: "*a 'essência'* (*Wesen*) *do Dasein está em sua existência* (*Existenz*)" (Heidegger, 2013, p. 85 – grifos do autor). O termo é formado pelo prefixo "ek" que significa fora e pelo radical "stemi" que significa mover-se. Portanto, o uso que Heidegger faz do termo "existência" (*Existenz*) o distingue da concepção tradicionalmente aceita de existência (*Existentia*) . O interesse da investigação não é a questão da existência em si, mas, a partir dela, compreender a sua estrutura ontológica, isto é, o que constituiu a existência: "Chamamos de *existencialidade* (*Existenzialität*) o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária (*Existenziell*) e sim de uma compreensão *existencial* (*Existenzial*)" (Heidegger, 2013, p. 49).

Assim, a análise do *Dasein*, por se diferenciar dos demais entes intramundanos, implica em servir-se de uma terminologia diferente, de modo que se revelaria como inadequado utilizar os mesmos caracteres ontológicos. Neste sentido, Heidegger distingue entre os *existenciais* e as *categorias*. Os *existenciais* referem-se às estruturas do *Dasein*: "Denominamos os caracteres ontológicos do *Dasein* de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade" (Heidegger, 2013, p. 88). As *categorias* referem-se aos demais entes, é o modo como a história

da metafísica compreendia o ente. A existencialidade é o modo de relação do *Dasein* com o ser. Sendo assim, Heidegger, ao utilizar a expressão "existenciária" (*Existenziell*), estaria se referindo a questões inerentes ao fato de existir, de modo que a expressão "existenciárias" refere-se à condição ôntica. Já a existência do *Dasein*, a partir da análise etimológica da palavra, implica em um mover-se para fora, que Heidegger irá denominar de *poder-ser*: "O *Dasein* é sempre sua possibilidade" (Heidegger, 2013, p. 86). As possibilidades, por sua vez, não consistem em um "planejamento" a ser realizado futuramente. As possibilidades são consequência, se assim podemos dizer, das escolhas do *Dasein*. No entanto, do mesmo modo que não há um "planejamento", elas também não são realizadas em uma situação anterior enquanto um momento à parte. Ao contrário, as possibilidades estão diretamente relacionadas com o jogo que se configura a partir do existir do *Dasein*. O *Dasein* já se encontra imerso, em meio às possibilidades, em seu existir: "e porque o *Dasein* é sempre essencialmente sua possibilidade ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, 'escolher-se', ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se 'aparentemente'" (Heidegger, 2013, p. 86).

Esse jogo entre ganhar-se ou perder-se refere-se aos modos de ser que Heidegger denomina de *próprio* (*Eigentlich*) e *impróprio* (*uneigentlich*). Esses dois constituintes, por sua vez, não devem ser compreendidos como polarizados, como, por exemplo, bom e ruim, quente e frio. Ambos expressam uma condição própria do *Dasein*: "O *Dasein* só pode perde-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo" (Heidegger, 2013, p. 86). Sendo assim, ao *Dasein* não é possível determinar as suas possibilidades, de início.

Disso se segue que essas considerações nos possibilitam a caracterização do *Dasein* enquanto o ente privilegiado para a reelaboração da questão sobre o sentido do ser: "A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (o *Dasein*) no tocante a seu ser" (Heidegger. 2013, p. 43). Por conseguinte, se uma das exigências para a elaboração da questão sobre o Sentido do Ser é a transparência do ente que a coloca, "(...) como é que esse ente, o Dasein, haverá de se tornar acessível?" (Heidegger, 2013, p. 52).

A analítica existencial do *Dasein*, como vimos, tem o seu início a partir de uma negatividade e de uma indeterminação, isto é, não assume nenhuma ideia nem de homem, nem de *quididade*, este mesmo movimento também deve ser aplicado ao âmbito no qual este ente, o *Dasein*, deve ser interpretado. Neste sentido, não se deve assumir nenhuma ideia determinada de existência, "deve-se, ao invés, descobri-la pelo modo indeterminado em que *numa primeira*

aproximação e na maior parte das vezes, ela se dá" (Heidegger, 2013, p. 87 – Grifo nosso). Desse modo, a analítica existencial deve ser realizada no âmbito do que Heidegger denomina de *cotidianidade mediana* (*durchschnittliche Alltäglichkeit*): "chamamos de *cotidianidade* o modo de ser em que o *Dasein*, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, se mantém" (Heidegger, 2013, p. 460). Neste sentido, visando a uma compreensão do que está no bojo da argumentação heideggeriana, faz-se necessário compreender qual é o sentido subjacente à expressão cotidianidade mediana.

O âmbito da cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é o do mundo circundante (*Umwelt*). O mundo circundante é aquele que vem ao encontro do *Dasein* na sua abertura e espacialidade. É nesse mundo que o *Dasein* se vê lançado em seu cotidiano, se ocupando com isto ou aquilo. As ocupações são as possibilidades que se abrem no mundo e com o mundo. Desse modo, 'medianidade' (*Durchschnittlichkeit*) está relacionada ao modo de acesso indeterminado do *Dasein*. Essa indeterminação, por sua vez, não é vaga. A indeterminação visa a não privilegiar nenhuma ação em detrimento de outra, mas implica em uma neutralidade frente às múltiplas e diferentes possibilidades das quais o *Dasein* pode vir a "escolher" (*cf.* Casanova, 2015; Heidegger, 2013, p. 460; Vattimo, 1996). Ainda, a indeterminação também não deve ser associada a nenhuma crítica em relação a algum modo de comportamento, mas refere-se à própria condição fática de ser do *Dasein*. Disso se segue que a 'cotidianidade' faz referência ao modo como o *Dasein* se mostra: "Cotidianidade é, antes, um modo de ser do *Dasein*" (Heidegger, 2013, p. 95). Desse modo, portanto, ao utilizar essa nomenclatura e se servir deste âmbito, Heidegger não o faz de maneira fortuita, mas se revela como um movimento e etapa indispensável do caminhar, podendo ser compreendida de modos diferentes pelos intérpretes do autor.

Segundo a hipótese defendida por Critchley (2016), a argumentação heideggeriana da cotidianidade pode ser compreendida como um movimento de "redescrição hermenêutica da atitude natural". Assim, a cotidianidade se apresenta como "pano de fundo" para todos os demais passos ulteriores que a analítica irá realizar devido ao primado ôntico da questão: "A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*" (Heidegger, 2013, p. 50). Já, enquanto "ponto de partida", a intenção de Heidegger ao desenvolver a sua argumentação é de retomar aquilo que a tradição assumiu como óbvio. Assim, nesse movimento, o que está em jogo é não saltarmos sobre o fenômeno que nos aparece, mas ver este fenômeno e delimitar a sua estrutura. Ou seja, o objetivo da análise é apresentar o que está subjacente a esse fenômeno: "Porque a cotidianidade mediana perfaz

o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se *saltou por cima* dela e sempre se o fará nas explicações do *Dasein*" (Heidegger, 2013, p. 87). No entanto, é preciso compreender que Heidegger, ao eleger o âmbito da cotidianidade como "ponto de partida", não pretende descrever o que acontece durante "todos os dias" (*alle Tage*) , isto é, descrever o que acontece no cotidiano, no dia-a-dia. Ao contrário, interessa ao pensador o modo em que o *Dasein* se mantém "todos os dias", isto é, enquanto temporalidade que possibilita o modo de ser do *Dasein*: "a cotidianidade significa o modo como o *Dasein* vive o seu dia" (Heidegger, 2013, p. 461). Nesse sentido, adverte Heidegger nos *Prolegômenos:* "O que buscamos é a *cotidianidade da vida cotidiana*, esse *Facto* em sua facticidade; não o cotidiano do *Dasein* ocasional, mas a *cotidianidade da ocasionalidade de ser Dasein*, é isso que nos interessa" (Heidegger, 2007, p. 194). Abordar o âmbito da cotidianidade mediana enquanto "ponto de partida" e âmbito no qual o *Dasein* se mantém "todos os dias" implica em perguntar pelo ente que é neste âmbito: "Quem é o *Dasein* na cotidianidade?" (Heidegger, 2013, p. 169)[4]. A partir da caracterização do *Dasein*, é possível extrair a resposta. Dissemos que o *Dasein* refere-se a esse ente que nós mesmos somos, que se refere ao *meu* modo de ser, portanto, intransferível e singular. Disso se segue que o *quem* na cotidianidade diz respeito ao eu. No entanto, essa resposta que, à primeira vista, poderia satisfazer a questão se revela problemática; isso porque ao respondermos: *eu sou o ente na cotidianidade*, a resposta está ancorada no pressuposto que compreende o mundo enquanto um espaço no qual eu estou situado dentro, isto é, um ser simplesmente dado. O pressuposto é decorrente da própria condição, pois "numa primeira aproximação e na maioria das vezes, o *Dasein* está tomado por seu mundo" (Heidegger, 2013, p. 169). Essa condição é denominada por Heidegger de: *ditadura do impessoal* (*das Man*).

No entanto, essa denominação não deve ser associada a nenhuma condição depreciativa. O *impessoal* refere-se a um existencial, isto é, é um constituinte fundamental do *Dasein*. Assim, ser no modo do impessoal é estar sob a tutela dos *outros*. Os *outros* somos todos nós, mas também é ninguém. Sendo assim, *outros* de maneira negativa não é nem determinado, nem acrescentado, nem conjunto de entes, nem outros entes além de mim. "Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das *vezes*, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está" (Heidegger, 2013, p. 174). Disso se segue que os *outros* é um constitutivo do *Dasein*, compreendido pelo existencial *ser-com* (*Mitdasein*). Desse modo, *ser-com* expressa *ser-com-os-outros-no-mundo* (*Miteinandersein*). Dito de

[4]É com vista a essa questão que Heidegger no §§ 25 a 27 de Ser e Tempo descreve sobre o caráter do impessoal.

outro modo, *ser-com* é compartilhar mundo. Sendo assim, compartilhar mundo significa orientar-se à medida desse *outro*: falar-se; comportar-se; valorizar-se; julgar-se. Ou seja, todos esses modos de ser estão condicionados por uma questão de conveniência, de nivelamento que já se encontram pré-determinadas historicamente. Mas, então, como sair deste ciclo? Não há saída. É este ciclo que está em jogo quando dissemos anteriormente que o *Dasein* pode ganhar-se ou perde-se. Não é possível escapar da cotidianidade, pois ela é um constitutivo. Desse modo, muito mais que simples fenômeno que por sua aparente obviedade poderia saltar-se por cima, se revela como um enigma complexo a ser compreendido.

Ademais, considerando a argumentação sobre a cotidianidade desenvolvida por Heidegger já na preleção de verão de 1923, *Ontologia* (*Hermenêutica da facticidade*), tal argumentação pode ser compreendida a partir da hermenêutica, pois, além de ser um dos constituintes do método heideggeriano, é, também, de acordo com Vattimo (1996), um dos núcleos de *Ser e Tempo*. Neste sentido, Heidegger compreende o âmbito da cotidianidade na preleção como *concepção prévia* (*Vorgriff)* , que consiste na temporalidade inerente à ocasionalidade na qual o *Dasein* se encontra. A ocasionalidade são as diversas possibilidades com as quais o *Dasein* tem que realizar "todos os dias": "constitui uma situação na qual a cotidianidade se encontra, situação delimitada por uma proximidade, cujo ser ou estar aí se dá num demorar-se nele" (Heidegger, 2013, p. 92). Assim, a ocasionalidade enquanto ocupação traz em seu bojo uma temporalidade do demorar-se, que não se confunde com o tempo do relógio ou como duração. Embora essa temporalidade do relógio, à primeira vista, exerça forte influência sobre a ocasionalidade, no entanto, ela é derivada, ou genérica, conforme caracteriza Heidegger na preleção. O demorar-se da ocasionalidade são as ocupações com que o *Dasein* se entretém, assim diz Heidegger:

> Este *demorar-se* junto a... possui sua demora, tem seu tempo, o que a *temporalidade* possui de permanência na cotidianidade, um demorar-se no prolongar-se da temporalidade. Tal demorar-se, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, não é um demorar-se contemplativo apenas, mas justamente num modo de entreter-se com algo, num modo de dedicar-se a algo. Certamente, a paragem na rua pode ser um estar parado sem fazer nada, mas ainda assim é algo totalmente distinto em relação à imaginação de alguma coisa chamada homem entre outras coisas chamadas casas ou fileiras de casas. Contudo, o demorar-se enquanto estar parado aí sem fazer nada, podemos compreendê-lo apenas em seu aspecto temporal, isto é, em seu dar-se na ocasião, dentro de um demorar-se genérico que é o estar a caminho em direção a algo, um 'ocupar-se' num sentido total e particularmente delimitado (Heidegger, 2013, p. 92).

Por conseguinte, a ocasionalidade circunscrita na temporalidade da cotidianidade mediana, enquanto *concepção prévia*, já sempre é acompanhada do que Heidegger denomina de uma *posição prévia* (*Vorhabe*) e uma *visão prévia* (*Vorsicht*). Assim, nas ocasionalidades, desde sempre, já operamos, a partir de uma pré-compreensão do sentido do ser, uma compreensão vaga e mediana, tal "pré-compreensão" é o que Heidegger denomina de *posição prévia*. Isso porque utilizamos a expressão 'ser' constantemente para nos expressar: "em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes e em todo relacionar-se consigo mesmo faz-se o uso de 'ser' e, nesse uso, compreende-se a palavra 'sem mais'" (Heidegger, 2013, p. 39). Ou seja, quando utilizamos a expressão, compreendemos a sua referência, mas não sabemos terminologicamente como fixá-lo conceitualmente: "a pré-compreensão do ser que condiciona todo e qualquer conhecimento é, simplesmente, atemática" (Macdowell, 1993, p. 171). Dito de outro modo, o *ser* é o que determina o ente como ente. É a partir do *ser* que o ente se faz; por conseguinte, o "ser" não pode ser assimilado como um ente, pois "chamamos de 'ente' muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o quê e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é (...)" (Heidegger, 2013, p. 42). Sendo assim, quando perguntamos sobre qual é *o sentido de ser*, não podemos utilizar a mesma estrutura de quando nos referimos ao ente, isto é, não podemos responder sobre o *sentido de ser* por meio da nomeação de um ente. A *visão prévia*, tal como Heidegger a compreende em *Ser e Tempo*, consiste em uma perspectiva, um recorte sobre aquilo que é oferecido pela posição anteriormente assumida (*posição prévia*). Desse modo, a "visão" possibilita estabelecer e fixar o parâmetro no qual aquela "pré-compreensão" há de operar, isto é, estabelecer relações no mundo e com o mundo.

Posto isso, é a partir da argumentação acerca do âmbito da cotidianidade desenvolvida por Heidegger que é possível compreender o primado metodológico do *fenômeno do mundo* em relação aos demais constituintes da estrutura unitária *ser-no-mundo*. Ora, é em relação a esse âmbito que o *Dasein* "se relaciona e comporta de modo essencial, primeira e constantemente" (Heidegger, 2013, p. 53). Sendo assim, podemos dizer que o âmbito da cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) emerge como uma primeira compreensão de mundo no qual o *Dasein* se vê lançado: "para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal" (Heidegger, 2013, p. 113). Disso se segue que, se a compreensão de um dos constituintes da estrutura unitária *ser-no-mundo* implica sempre na compreensão do todo fenomenal, podemos dizer que o âmbito da cotidianidade mediana se apresenta como núcleo de sustentação para todo o desenvolvimento da analítica.

Ao final desta análise, é possível estabelecer uma "orientação", a saber: a argumentação heideggeriana acerca da cotidianidade mediana nos mostrou que esse é o âmbito para o qual o *Dasein* se direciona primeiramente em sua existência, mas também se mantém. Por conseguinte, o modo mais imediato do *Dasein* relacionar-se com o mundo é por meio de uma relação prática. Neste sentido, a próxima tarefa que se impõe é compreender como se estabelece a relação entre a atitude prática do *Dasein* para e com o mundo. Para tanto, faz-se necessário compreender o *fenômeno do mundo* tanto como esse *espaço* em que o *Dasein* se encontra primeiro e, constantemente, quanto a essa rede de relações, ou seja, a imbricação entre *fenômeno do mundo* e a linguagem. A investigação sobre a espacialidade exerce uma função elementar para a argumentação heideggeriana do *fenômeno do mundo*, pois sua análise permite a Heidegger colocar a questão da espacialidade a partir de um âmbito que difere da concepção de espaço métrico; por conseguinte, essa argumentação corrobora com a elaboração da concepção heideggeriana de *fenômeno do mundo* para além da compreensão de objeto que se contrapõe ao *Dasein*. Por sua vez, a concepção de linguagem, neste primeiro momento, não deve ser associada à elaboração de conceitos e enunciados, isto é, enquanto uma linguagem proposicional, mas, antes, está relacionada à própria articulação do *Dasein* no mundo e com o mundo.

3. O mundo como totalidade significativa: análise da linguagem em Ser e Tempo

Ora, o tema da *linguagem* perpassa todo o programa filosófico heideggeriano desde os primeiros trabalhos, em que a ênfase recai sobre a lógica, até os escritos tardios, nos quais a temática passa a ocupar uma centralidade. Assim, nesse período conhecido pela famosa "viragem" (*die Kehre*), o autor busca compreender aquilo que ele chama de "essência da linguagem", ou, nas suas próprias palavras: "*trazer a linguagem como linguagem para a linguagem"* (Heidegger, 2015b, p. 192). É no interior desse caminho que tem seu ponto alto nos escritos de 1930, em que a linguagem está relacionada com a dimensão poética, que o tema da linguagem presente em *Ser e Tempo* se insere como uma etapa importante. Ora, conforme nos lembra Saramago (2008, p. 54) , é importante não perder de vista que o "fracasso" do programa da ontologia fundamental previsto no tratado de 1927 está relacionado com o problema da linguagem conforme o próprio autor admitiu. Isto é, uma linguagem nos moldes da metafísica. Para além disso, a tarefa que Heidegger se impõe no contexto da analítica

existencial é a de mostrar o "lugar" desde o qual a linguagem se faz[5]. Tal tarefa, por sua vez, não se confunde em procurar pelas origens e local de nascimento da linguagem. Antes, pensar o "lugar" da linguagem, a partir da estrutura do *Dasein*, é já se inserir em um caminho para pensar a própria "experiência da linguagem", ou, conforme dirá Heidegger, é pensar o âmbito no qual "a linguagem fala!"[6]. Em outras palavras, é se colocar a pensar a linguagem na sua condição mais originária, isto é, antecedente à estrutura proposicional, predicativa. Daí a importância do tema da linguagem para a economia da analítica e, de modo especial, para o nosso interesse que é a compreensão do *fenômeno do mundo* desenvolvida pelo filósofo. Nesse sentido diz Heidegger:

> Um λόγος existe, pois, quando o falar é falar com o mundo existente. (...)Falar é um ser com o mundo; é algo originário e se dá antes dos juízos. A partir daqui se torna compreensível o juízo. (...) De modo algum, o λόγος implica uma pluralidade de palavras. A palavra originária é um nomear; mas não é um nomear de um mero nome, mas bem, o dirigir-se com a fala a algo que se encontra no mundo, tal como se encontra"(Heidegger, 2008, p. 39).

Disso se segue que nossa investigação se vê direcionada ao tema da linguagem (*Sprache*), apesar de não ser explicitada por Heidegger nos parágrafos destinados à análise da mundanidade do mundo em *Ser e Tempo*. No entanto, o tema da linguagem está imbricado no aspecto pragmático assumido pela analítica com o "tratamento não intelectual da significação" (Nunes, 2011, p. 61). Disso se segue que, conforme dissemos anteriormente, sendo a ocupação com os utensílios o modo mais imediato do *Dasein* no mundo e com o mundo, esse uso não corresponde a uma sequência de um a um, antes, ela está contida em um complexo referencial no qual o mundo compreendido como mundo circundante se constitui. Disso se segue que o mundo enquanto esse complexo se revelará como uma "totalidade significativa" (*Bedeutungsganze*). Por conseguinte, é a partir da noção de significância que o tema da linguagem se insere na investigação, conforme Aguilar-Álvarez Bay (1998, p. 266): "a noção de significância é a chave do conceito de linguagem heideggeriano". Sendo assim, é possível atribuir à linguagem uma função decisiva para a compreensão do *fenômeno do mundo* desenvolvida por Heidegger uma vez que a linguagem

[5] Assim diz Heidegger: "A presente investigação da linguagem tinha por tarefa apenas mostrar o 'lugar' ontológico desse fenômeno dentro da constituição de ser do *Dasein* e, sobretudo, preparar a análise que se segue e que tenta visualizar a cotidianidade da presença de uma maneira ontologicamente mais originária, seguindo o modo de ser fundamental da fala em conexão com outros fenômenos" (Heidegger, 2013, p. 230).

[6] A sentença se lê em "A linguagem", um ensaio do período tardio, é fruto de uma palestra realizada por Heidegger em 7 de Outubro de 1950 em Bühlerhöhe, em memória de Max Kommerell e repetida em 14 de fevereiro de 1951 na Sociedade dos amigos da biblioteca de Württemberg, em Stuttgart. Para uma análise mais detida sobre essa sentença, indicamos o texto *"A linguagem fala" – !?* de Gilvan Fogel. (*cf.* Fogel, 2017, p. 29 – 46; Heidgger, 2015, p. 7-26).s

emerge como o que articula e torna o *fenômeno do mundo* compreensível (*cf.* Aguilar-Álvarez Bay, 1998; Casanova, 2017; Nunes, 2011).

Neste sentido, faz-se necessário, primeiramente, compreender como o referido tema está inserido na analítica e como ele foi investigado. Por conseguinte, se o que Heidegger visa é fazer uma investigação fenomenológica do mundo, faz-se necessário relembrar a orientação expressa no § 7 de *Ser e Tempo*, sobre o método. Assim, segundo Heidegger, o sentido formal da fenomenologia é "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (Heidegger, 2013, p. 74). Prosseguindo na orientação expressa no referido parágrafo, será preciso descrever o modo como o mundo se mostra a partir do uso dos utensílios. Na base desse *descrever* está a noção de *lógos* que, de acordo com Heidegger, em seu sentido mais originário e básico, é *fala*, ao invés das traduções por razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção, legadas pela tradição filosófica. Contudo, essa condição de descrição não consiste em apenas documentar as formas, as propriedades e a estrutura dos utensílios, antes, visa a demonstrar a condição mais elementar dos utensílios, que é a sua serventia, aplicabilidade, o seu *ser algo para algo*. Dito de outro modo, o caráter descritivo exigido na investigação não trata de elencar "o que" do utensílio no mundo, mas o *como*, o *ser-para* (*Um-zu*), isto é, o modo como esses utensílios aparecem e vêm ao encontro no mundo.

Ademais, o tema pode ser compreendido tanto a partir da análise e diálogo que Heidegger estabelece com Aristóteles, quanto a partir do *fenômeno da abertura* (*Erschlossenheit*). Essas duas possibilidades não se excluem, ao contrário, preservam uma íntima ligação. Neste caso, nós centraremos a nossa análise a partir do fenômeno da abertura. Assim, na palavra *Dasein*, sobretudo na partícula "*Da*", já está contida uma ideia de espacialidade, visto que a condição do *Dasein* é de "de ser para fora", "de não fechamento", ou seja, uma condição de abertura. Desse modo, o referido fenômeno exerce uma função capital na estratégia heideggeriana, pois é a partir dele que se torna possível determinar o *Dasein* em seu ser: "Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão 'da' refere-se a essa abertura essencial" (Heidegger, 2013, p. 191). A abertura expressa o sentido existencial de *ser-em*. Por conseguinte, essa condição de abertura, de acordo com Heidegger, equivale a ideia de uma *lumen naturale*:

> Numa imagem ôntica, falar de *lumen naturale* no homem não indica mais do que a estrutura ontológico-existencial deste ente, ou seja, de ser no modo do *da* do *Dasein*. Ser "esclarecido" significa: estar em si mesmo iluminado *como* ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal

> maneira que ele mesmo *seja* a clareira. É para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro (Heidegger, 2013, p. 191-2).

Desse modo, o fenômeno da abertura compreende três constituintes: *Disposição* ou *Encontrar-se* (*Befindlichkeit*), *Compreensão* (*Verstehen*) e *Discurso* ou *Fala* (*Rede*). Entre eles, não há nenhuma justaposição ou hierarquia, mas preservam uma relação interdependente uma vez que são *igualmente originários* (*Gleichursprünglichkeit*). Contudo, de acordo com Aguilar-Álvarez Bay (*cf.* Aguilar-Álvarez Bay, 1998, p. 198), é possível atribuir uma primazia da *Fala* em relação aos outros dois constituintes. Essa primazia não é de ordem estrutural, uma vez que os constituintes são co-originários, mas podemos caracterizá-la como de ordem formal. A condição de uma primazia de ordem formal se justifica quando consideramos a afirmação de caráter metodológico[7] presente na abertura do parágrafo 34: "Embora tenhamos excluído esse fenômeno [a *fala*] de uma análise temática, dele nos servimos constantemente nas interpretações feitas até aqui (...)" (Heidegger, 2013, p. 223). Por conseguinte, essa primazia possui uma dupla implicação: por um lado, é preciso estabelecer a relação com os outros dois constituintes; por outro, cabe determinar a sua função específica.

A interdependência entre os constituintes conduz para algum modo de *ver* o mundo. No entanto, esse "ver" não é meramente perceptível, uma simples observação, isto é, não é um ver "pelos olhos do corpo", mas implica, antes, em um relacionar-se e articular-se com o mundo. Assim, a *Disposição*, conforme o próprio nome sugere, consiste no modo de abrir-se para o mundo, estar-lançado para as possibilidades a serem realizadas no mundo, o mundo se mostra como articulado a partir dos diversos estados de *humor, tonalidades afetivas* (*Stimmung*), que não deve ser confundido com algo psíquico, em que a disposição está afinada. Ou seja, as tonalidades afetivas consistem no modo como relaciono com o mundo. Assim diz Heidegger: "Ele não vem de "fora" nem de "dentro". Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. (...) *O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para..."* (Heidegger, 2013, p. 196).

O *Compreender* (*Verstehen*) não deve ser associado a uma faculdade cognitiva, mas sim compreendido como um existencial — um *compreender primordial*. Por conseguinte, a articulação do mundo evidencia-se a partir da elaboração do sentido oriundo desse compreender. Disso se segue que, se na *disposição* (*Befindlichkeit*) o *Dasein* se vê lançado no

[7] De acordo com Casanova, os parágrafos que constituem o tradado *Ser e Tempo* preservam uma característica estrutural, todos eles apresentam em seu início uma recapitulação do que já foi discutido e também possuem uma estrutura de síntese do que está sendo discutido naquele parágrafo (*cf.* Casanova, 2017).

mundo, é na compreensão que ele se apreende na possibilidade de realizar aquilo que o constitui, a saber, a sua própria existência. Nesse sentido, diz Heidegger em relação a correlação entre os constituintes:

> *Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender*. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. (...) Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. (...) A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como fala* (Heidegger, 2013, p. 223-4).

Ora, a linguagem em sua determinação ontológica é compreendida como *fala*: "*o fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala*" (Heidegger, 2013, p. 223). Em seguida, afirma Heidegger: "A linguagem é o pronunciamento da fala" (Heidegger, 2013, p. 224). Por conseguinte, apesar de pertencerem a períodos distintos, torna-se possível estabelecer uma aproximação entre afirmação supracitada e a tese de Heidegger (2015c p. 9): "A linguagem fala!". Conforme adverte Fogel (2017, p. 31): "'A linguagem fala'. Surpreendemos-nos e exclamamos-perguntando: a linguagem!? Não o homem?! Não". À primeira vista, essa formulação provoca estranhamento – e o faz precisamente por vigorar uma tradição legada segunda a qual a linguagem pertence ao homem e, no âmbito da analítica existêncial ao *Dasein*. Sob essa perspectiva tradicional, o ser humano é compreendido como detentor da linguagem; no entanto, ambas as sentenças expressam justamente a relação inversa. Cumpre, pois, questionar: "Por que e como a *linguagem*, e não nós, e não o homem, fala?" (Fogel, 2017, p. 31).

Ora, para compreender o que está em questão nas sentenças heideggerianas, faz-se necessário, primeiramente, esclarecer os sentidos denotados pelas noções de linguagem e fala. De modo geral, a linguagem é concebida como um sistema formado por signos e códigos destinados à comunicação e à expressão, ao passo que a fala é tomada como sua efetivação concreta. Sob essa perspectiva tradicional, todavia, não se avança na elucidação das proposições de Heidegger, de sorte que elas passam a figurar como meras tautologias (*cf.* Fogel, 2017). Ocorre que tal tentativa de compreensão pauta-se por uma tendência habitual do pensamento. Contudo, sob o prisma do método fenomenológico, esse desvio habitual revela a própria necessidade de se radicalizar o caminho de acesso ao problema. Trata-se de enunciar novamente: *A linguagem fala! A linguagem é o pronunciamento da fala*! O que daí se extrai é que, em ambas as formulações, o que vigora é a fala:

> Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial (Heidegger, 2015c, p. 7).

A *fala* foi determinada como um modo de *abertura*, isto é, como um existencial. A fala está relacionada com o modo de ser no mundo: "como ser-no-mundo, o *Dasein* se pronunciou como ser-em uma fala" (Heidegger, 2013, p. 228). No falar da linguagem, estão embutidos dois fenômenos que, conforme Heidegger, tornam inteiramente nítida a função constitutiva da fala, que são: a escuta e o silêncio: "A *escuta* e o *silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas" (Heidegger, 2013, p. 224).

O silêncio, em geral, é caracterizado como ausência, falta, deficiência de sonorização. No entanto, o silêncio é um vazio, não é um ficar mudo. Ao contrário, de acordo com Heidegger, o silêncio resguarda uma fala. Neste sentido, torna-se possível estabelecer uma aproximação com o "silêncio" presente na obra 4'33" (Quatro minutos e trinta e três segundos), do compositor norte-americano John Cage (1912-1992), estreada em 1952. Nessa peça, o intérprete permanece sentado ao piano ao longo desse intervalo sem executar nota alguma. Assim, o que se instaura não é o silêncio como mera ausência, privação ou expectativa tensional. Afinal, se assim o fosse, tanto a falta de som quanto a expectativa seriam rompidas pelo surgimento de qualquer ruído no recinto. Por conseguinte, na postura silenciosa do intérprete já vigora uma fala, porquanto o silêncio se vincula diretamente à própria estrutura musical em questão. Há também uma fala na medida em que ali se estabelece uma articulação de significatividade entre a performance do artista e o auditório. Disso resulta que a referência ao silêncio, como aponta Aguilar-Álvarez Bay (1998, p. 201), "não é metáfora. O silêncio fala porque, de modo igual à linguagem, torna explícita a trama significativa relativa à fala". Compreendido como modo constitutivo do falar, o silêncio permite a Heidegger contrapor-se à concepção tradicional da linguagem. Desse modo, o falar não se reduz à mera emissão de sons, assim como o silenciar não equivale ao simples emudecer.

Disso se segue, se por um lado, o silêncio não é ausência; por outro lado, o escutar também não é simplesmente uma mera percepção de sons. Nesse perceber e captar sons já está contido um *escutar primordial*. Trata-se, conforme Heidegger (2013, p. 226), "de um fenômeno ainda mais originário". No escutar há um *falar*. Assim, semelhante à argumentação anterior, a referência ao escutar aqui também exerce a função de contraposição. A partir do escutar, Heidegger sublinha a condição de ser no mundo:

> Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a "sensações", cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o "mundo" (Heidegger, 2013, p. 227).

Dito isso, torna-se possível retornar às sentenças apresentadas no início — a saber: *a linguagem fala* e *a linguagem é o pronunciamento da fala* — para compreender o que nelas está em questão. Ora, em que consiste essa *fala* que se mostrou a partir do silêncio e da escuta, já que ela não é simplesmente o emitir sonoro? Para responder a essa questão, faz-se necessário retomarmos a noção de *logos*, desenvolvida por Heidegger no §7 de *Ser e Tempo*: "quando dizemos que o significado básico de *logos* é fala, essa tradução literal só terá valor completo quando se determinar o que é uma fala". Temos, portanto, que *fala* coincide com *logos*. Na definição de *Logos* apresentada no referido parágrafo, diz Heidegger: "O *logos* faz e deixa ver (*phainesthai*) aquilo sobre o que se discorre (...). A fala 'deixa e faz ver'" (Heidegger, 2013, p. 72).

Disso se segue que, conforme dissemos, a fala da linguagem não se confunde com a "fala" do homem, isto é, com proferições verbais e nominais a partir das quais o homem se expressa: "Falar não é juntar elementos fonéticos em um todo dotado de significados, mas já sempre se movimentar em um campo articulado por sentido" (Casanova, 2017, p. 211). Aliás, essa linguagem do homem só se torna possível porque antes a "linguagem fala", a "linguagem é pronunciamento da fala": "a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado" (Heidegger, 2013, p. 223). A partir disso, torna-se possível compreender como o tema da linguagem, apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo*, auxilia no entendimento do *fenômeno do mundo* desenvolvido pelo autor.

Assim, entre os §§ 15 e 17 de *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolve a análise de como o utensílio se insere na ocupação enquanto dinâmica do mundo a partir da sua referencialidade, isto relação é, do seu caráter de manualidade. Como resultado dessa análise, o *fenômeno do mundo* se mostrou, em um primeiro momento, como uma rede referencial: "A análise feita até o momento mostrou que o ente intramundano que vem ao encontro do mundo é liberado em seu ser para a circunvisão própria da ocupação, é levado em conta" (Heidegger, 2013, p. 133). Disso se segue o seguinte questionamento posto pelo próprio Heidegger: "o que diria, pois, nesse caso, referência?" (Heidegger, 2013, p. 134). Ora, conforme dissemos anteriormente, um utensílio nunca se mostra de modo isolado e sim em relação a um todo, em um conjunto. Desse modo, portanto, por referência Heidegger compreende e denomina de *conformidade*

(*Bewandtnis*)[8], que significa dizer *algo está em conformidade a algo*. Isto é, os utensílios, em sua manualidade, se encontram imersos em meio a uma rede de relações, e a partir daí é que seu *ser-para* se revela enquanto um *para-que* (*Wozu*) da serventia em dinâmica com um *em-que* (*Wofür*) da possibilidade de uso, de emprego. Por conseguinte, essa conformidade só se estabelece na medida em que um ente que não é dotado do caráter de utensílio, isto é, que possui o modo de *ser-no-mundo*, o *Dasein*, se insere nessa rede. Pertence ao *Dasein* um *para-que* primordial, o qual Heidegger denomina *em-virtude-de* (*Worum-willen*), que não deve ser confundido com um mero estar-junto a essa conformidade. O *para-que primordial* refere-se à própria condição do *Dasein* no qual está em jogo o seu próprio ser, isto é, enquanto um ser lançado no mundo procura compreender a si mesmo.

Disso se segue que quando compreendemos essa rede referencial como uma rede conformativa, estamos no âmbito daquilo que chamamos de ontológico. Ou seja, estamos no âmbito das condições de possibilidade do ser. A condição ontológica da rede conformativa implica em um *deixar e fazer ser* que consiste neste liberar da própria manualidade inerente ao utensílio, de tal modo que ele se apresente no mundo enquanto modo de ser: "Deixar e fazer 'ser' previamente não diz levar pela primeira vez algo a seu ser produzido, mas descobrir, em sua manualidade, o que já 'é' e, assim, deixar e fazer vir ao encontro o ente desse modo de ser" (Heidegger, 2013, p. 135). Por outro lado, o *deixar e fazer ser* na sua condição ôntica possibilita que o *Dasein* se sirva dos utensílios em conformidade com outros utensílios nos diversos contextos das ocupações cotidianas, de modo que estes utensílios não são, simplesmente, objetos dentro do mundo e, consequentemente, quando considerados em conjunto, formam uma totalidade no sentido de soma. Nesse sentido, diz Heidegger:

> Deixar e fazer em conjunto consiste numa liberação prévia dos entes em sua manualidade intramundana. É a partir do estar junto que se libera o estar com da conformidade. É na ocupação que o estar com se encontra com esse manual. Mostrando-se como um *ente*, ou seja, descobrindo-se em seu ser, ele já se acha à mão [*Zuhandenheit*] no mundo circundante e não "pela primeira vez" apenas como "matéria do mundo" simplesmente dada (Heidegger, 2013, p. 135).

Disso se segue que a aplicabilidade dos utensílios não é resultado de uma escolha aleatória. Ao contrário, a sua aplicabilidade já contém uma compreensão de mundo no qual ela está inserida junto aos utensílios circunscritos naquele contexto e com os demais *Dasein*. Nesse

[8]Para Casanova o termo *Bewandtnis* é de difícil tradução. Disso se segue que ele opta por traduzir o termo por *conformidade*. Nas traduções brasileiras de *Ser e Tempo*, o termo é traduzido por *conjuntura* e *conjuntação* (*cf.* Casanova, 2017, p. 84).

sentido é que torna possível compreender que o que constitui a *mundanidade do mundo* é a própria compreensão referencial inerente à dinâmica do *deixar e fazer ser*. Por conseguinte, essa rede de remissões funda-se em um contexto de familiaridade, que prescinde da constante evidência das redes de referências. Essas referências, em última instância, preservam uma condição de significância.

> Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de signi-ficar (*Be-deuten*), onde o próprio *Dasein* se dá a compreender previamente a si mesmo no seu ser-no-mundo. Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar *(Bedeuten*). A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que o *Dasein* já é sempre como é (Heidegger, 2013, p. 138).

A isto podemos acrescentar a indagação de Heidegger: "será a linguagem um instrumento à mão dentro do mundo?" (Heidegger, 2013, p. 229). E ele mesmo afirma ainda:

> A própria significância, com que o *Dasein* sempre está familiarizado, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de o *Dasein*, em seus movimentos de compreender e interpretar, poder abrir significados, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem (Heidegger, 2013, p. 138)

No entanto, na sétima edição de *Ser e Tempo*, publicada em 1953, Heidegger acrescenta uma nota a essa passagem. Nessa nota, o filósofo corrige a sua própria afirmação de que a linguagem é derivada. Diz a nota: "Não verdadeiro. A língua não é um pavimento sobreposto a outro, senão que *é* o desdobramento originário da verdade como 'aí'" (Heidegger, 2012c, p. 261, nota c). Nesse sentido, é possível compreender a seguinte afirmação de Heidegger: "O *Dasein* possui linguagem" (Heidegger, 2013, p. 228). Dito de outro modo, o *Dasein* não é o sujeito que pratica a ação da fala, por ser o detentor da linguagem. A linguagem não é um instrumento, antes, ele está na linguagem.

A linguagem fala, *a linguagem é o pronunciamento da fala*, dissemos repetidas vezes. Dissemos também que a fala da linguagem emerge a partir da escuta e do silêncio. A fala da linguagem se revelou como um "fazer ver" a partir da concepção grega. Nesse sentido, enquanto um "fazer ver", toda fala incide sobre algo, e esse algo já é sempre compreendido: "a fala é a articulação da compreensibilidade" (Heidegger, 2013, p. 223). Enquanto articulação, a fala estabelece significações. Por sua vez, "a significância é o que constitui a estrutura de mundo em que o *Dasein* já sempre é como é." (Heidegger, 2013, p. 138). Desse modo, portanto, a fala da linguagem não traduz o mundo, antes, a fala da linguagem deixa e faz ver o mundo, o mundo como uma *totalidade significativa* (*Bedeutungsganze*).

Conclusão

Este artigo investigou o fenômeno do mundo em Ser e Tempo, de Martin Heidegger, tomando a cotidianidade mediana e a linguagem como eixos de análise. O percurso desenvolvido demonstrou que a compreensão da mundanidade exige ultrapassar a concepção do mundo como soma de entes ou como espaço previamente dado no qual o Dasein estaria localizado. A investigação do mundo não pode ser separada da analítica existencial, pois a mundanidade constitui um momento do ser-no-mundo.

A análise da cotidianidade mediana mostrou que esse âmbito não designa simplesmente a sucessão de acontecimentos diários, mas o modo como o *Dasein* se encontra, *numa primeira aproximação e na maior parte das vezes*, em seu mundo. A relevância metodológica desse ponto de partida consiste em oferecer o campo fenomenal para investigar a relação habitual com os entes intramundanos, sem pressupor uma interpretação previamente elaborada de sua existência. Em oposição à tradição filosófica, a cotidianidade mediana exerce uma dupla função metodológica: primeiramente, previne a omissão analítica que negligencia o *fenômeno do mundo* – caracteriza por Heidegger como "*salta por cima* do fenômeno da mundanidade" (*cf.* Heidegger, 2013, p. 113); em segundo lugar, constitui a via de acesso que permite interpretar o âmbito do imediatamente próximo (*nächsten*), tornando-o o fio condutor para a explicitação do *fenômeno do mundo*.

Já a temática da linguagem se mostrou como elemento importante a ser considerado, apesar de Heidegger não explicitar, a partir da própria revelação estrutural do *fenômeno do mundo*, isto é, o mundo enquanto uma totalidade significativa resguarda uma compreensão de linguagem. Enquanto articulação da compreensibilidade do *ser-no-mundo*, a fala não deve ser reduzida à emissão de sons, à formulação de enunciados ou à designação de objetos previamente dados. Sua função existencial remete à abertura na qual o *Dasein* já se encontra e à articulação de sentido que torna possível interpretar e enunciar aquilo que vem ao encontro. Disso se segue que a imbricação entre a linguagem e o *fenômeno do mundo* consiste na dinâmica de um "deixar e fazer ver" o mundo, isto é, a linguagem em sua concepção primordial não é uma ferramenta, utensílio para descrever o mundo, mas aquilo que possibilita a própria gestação do mundo. Nesse sentido, pode-se dizer que o que está em horizonte na temática da linguagem é a sua dimensão poética, a qual ocupará uma posição central nos escritos tardios de Heidegger a partir de sua interlocução com Hölderlin.

O percurso permite sustentar que a relação entre cotidianidade mediana, mundanidade e linguagem constitui um eixo relevante para compreender o *fenômeno do mundo* em *Ser e Tempo*. A cotidianidade oferece o campo fenomenal a partir do qual se investigam os modos habituais de relação com os entes intramundanos; a análise da mundanidade explicita a totalidade de remissões e a significatividade que estruturam o mundo; e a análise da fala esclarece a articulação da compreensibilidade constitutiva do ser-no-mundo. A relação entre essa estrutura existencial e a reflexão tardia de Heidegger sobre a linguagem e o habitar poético permanece, assim, como uma possibilidade de aprofundamento, cuja demonstração requer uma investigação própria das continuidades e transformações de seu pensamento.

Referências Bibliográficas

AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: FCE, 1998.

BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

CASANOVA, Marco Antônio. *Mundo e Historicidade, Leituras Fenomenológicas de Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CRITCHLEY, Simon. Heidegger para iniciantes. In: LEVINE, STEVEN (org). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro; RJ: Mauad X, 2016, p. 29-99.

CRITCHLEY, Simon. Inautenticidade Originária – Sobre o *Ser e Tempo* de Heidegger. In: LEVINE, STEVEN (org). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro; RJ: Mauad X, 2016, p. 217-246.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2004.

FOGEL, Gilvan. *O desaprendizado do símbolo: ou da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

HEIDEGGER, Martin. A Linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7° Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015c, p. 7-26.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel

e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 8° Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Meu caminho para a fenomenologia. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, p. 493-500.

HEIDEGGER, Martin. O caminho para Linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015b, p. 191-216.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. 2ª ed. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Posfácio: Emmanuel Carneiro Leão. 8ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013 (Col. Pensamento Humano).

INWOOD, Michel J. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda; Revisão Técnica: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SARAMAGO, Ligia. *Topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. 10° Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

METADADOS DA SUBMISSÃO

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Contribuição de autoria

Com base no sistema CRediT (Contributor Roles Taxonomy), as contribuições específicas de cada autor/a são:

- **Bento Silva Santos**: [Investigação, Supervisão, Escrita – revisão e edição].
- **André Prock Ferreira**: [Conceitualização, Análise formal, Investigação, Metodologia Escrita – rascunho original, Escrita – revisão e edição].

AGRADECIMENTOS

Os/as autores/as agradecem ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo pelo suporte institucional e pelo ambiente acadêmico que viabilizou esta pesquisa.
Os/as autores/as agradecem à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) pela concessão da bolsa de doutorado, que viabilizou a realização desta pesquisa.

FINANCIAMENTO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), por meio de bolsa de doutorado.

USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Os/as autores/as declararam o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito: Gemini para revisão de linguagem e sugestões de reformulação

CONFLITO DE INTERESSES

Os/as autores/as declaram não haver conflito de interesses relacionado à publicação deste artigo.

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa já estão disponíveis publicamente nos seguintes repositórios/links: Biblioteca digital de Teses e dissertações DOI: http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10254

LICENÇA DE USO

Copyright (c) 2026 Bento Silva Santos; André Prock Ferreira – CC BY Attribution 4.0 International License.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

- **Texto completo:** CC BY 4.0. Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** CC0 1.0 Universal (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.

EDITORA

Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.
https://periodicos.ufes.br/index/index

EDITORES

Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner 0000-0003-3727-7890
Editor/*ad hoc*: Jorge Augusto da Silva Santos 0000-0001-6111-1693
Editoração e revisão: Wellington Alan Soares Marques 0000-0002-6537-7680

BENTO SILVA SANTOS

Sou graduado em Teologia pelo Pontifício Ateneo de Santo Anselmo (Roma-Itália, 1987-1990), Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma-Itália, 1991-1993); Mestre (1996-1997) e Doutor (1998-2001) em Filosofia pela PUC-RIO. Atualmente sou Professor Titular do Departamento de Filosofia, membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado-Doutorado) da Universidade Federal do Espírito Santo e Bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível C, do **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico** (CNPq) desde 2009.

André Prock Ferreira

Sou graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rey – UFSJ (2012 – 2016), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG (2017 – 2019). Atualmente sou discente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação