

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
GFL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

AMANDA MENDES CAVALCANTE DOS SANTOS

## **A Temática da Facticidade em Heidegger**

NITERÓI  
2016

Amanda Mendes Cavalcante dos Santos

## **A temática da facticidade em Heidegger**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. André Constantino Yazbek.

Amanda Mendes Cavalcante dos Santos

## **A temática da facticidade em Heidegger**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. André Constantino Yazbek.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de 2016.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. André Constantino Yazbek (Orientador)

---

Prof. Dr. Alexandre Costa

---

Prof. Dr. Roberto Novaes

NITERÓI  
2016

## AGRADECIMENTOS

É com muita felicidade que escrevo os agradecimentos, pois com essas palavras posso deixar registrado minha gratidão por quem me ajudou ao longo deste trabalho. Trabalho este que me demandou muito esforço, e fico feliz por tê-lo concluído, por ter tentado, pois como diz minha mãe, “o importante é tentar”, e é com ela que começo os agradecimentos, nada disso seria possível sem ela, é a ela que dedico essa monografia, ela é a figura que me espelho e que me ajuda de todas as formas para seguir um bom caminho. Agradeço também ao meu avô, pelo exemplo e pela figura paterna que ele me representa.

Agradeço especialmente a três figuras essenciais: ao professor Alexandre Costa, pelas melhores aulas de filosofia que já tive, pelas dúvidas tiradas, pelas indicações, pelas conversas e pelo apoio. Também agradeço especialmente ao professor Eduardo, pelos ensinamentos preciosos, e pela “semente heideggeriana” que ele plantou em mim. E também ao professor Alessandro Gemino pelas primeiras aulas e pesquisas sobre Heidegger.

Agradeço também ao corpo docente da UFF, por tornarem a graduação em Filosofia da UFF prazerosa e instrutiva, em especial à professora Tereza Calomeni, pelos ensinamentos e pelo cuidado, e ao professor Cláudio, pelas aulas de Heidegger. E agradeço ainda a meus familiares, sobretudo a minha irmã, e amigos, em especial a Olga, e ao meu namorado, Thiago, pelas conversas esclarecedoras e pelo companheirismo.

E por fim, agradeço a meu orientador, pela caminhada de aprendizado, pela confiança, pelos “puxões de orelha”, pelas indicações, e pela paciência.

As árvores me começam / Uma violeta me pensou, me  
encostei no azul de sua tarde. / Sabedoria pode ser que seja  
estar uma árvore/ Uma palavra abriu o roupão para mim,  
ela deseja que eu seja/ Do lugar onde estou, já fui embora.  
*Manoel de Barros*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	07
<b>Primeiro Capítulo: SER E TEMPO .....</b>	<b>14</b>
<b>Segundo Capítulo: A FACTICIDADE DO <i>DASEIN</i> .....</b>	<b>20</b>
<u>CONCLUSÃO</u> .....	31
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	35

## Introdução: a filosofia de Heidegger.

Na história da filosofia, Martin Heidegger é reconhecido pela ousadia de seu pensamento: com ele temos uma crítica à ontologia tradicional a partir da fenomenologia de Husserl, da hermenêutica alemã, e da “destruição” da metafísica com vistas à uma recuperação da questão do Ser.<sup>1</sup>

Esquemáticamente, o conjunto de suas obras é dividido em dois momentos: em seu primeiro momento, Heidegger está voltado para o que ele chama de ontologia fundamental, ou fenomenologia ontológica da existência, projeto que necessita de uma “destruição” da metafísica instaurada e enraizada em todos os domínios do saber e da vida, dado seu tempo histórico.<sup>2</sup> Já em seu segundo momento, Heidegger passa a considerar a questão do Ser como fundo geral de suas obras,<sup>3</sup> reconfigurando-a no sentido de afirmar a história da metafísica como sendo a história do Ser (posto que nela encontramos o modo como o homem compreende a si mesmo e ao mundo).

Em se tratando do seu primeiro momento, o filósofo é fortemente influenciado por duas escolas filosóficas: a fenomenologia e a hermenêutica alemã, de modo que seu trabalho só consegue ser levado a cabo dado tais filiações filosóficas. Na fenomenologia, influência de seu mestre Edmund Husserl, Heidegger encontra as bases necessárias para expor sua investigação de modo a proceder em direção a um método fenomenológico; com a hermenêutica, por sua vez, ele encontra uma forma de análise para proceder sua questão ontológica partindo da noção de *compreensão* do que se mostra (compreensão dos fenômenos).

---

<sup>1</sup> No sentido de uma *Destruktion*, isto é, no sentido de uma desobstrução do acesso à tradição naquilo que ela tem de originário e inicial. Segundo Heidegger: “Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr de lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nosso ouvidos dóceis a essa inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência” (HEIDEGGER 1973, p.218).

<sup>2</sup> Sobre a divisão da obra de Heidegger em duas fases, Benedito Nunes nos esclarece: “Não temos em cada uma delas, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem. Assim, como o próprio filósofo ponderou a um de seus intérpretes: se é somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, não é menos verdadeiro que foi esse último que possibilitou o outro” (2002, p. 9).

<sup>3</sup> Obras como: *A essência da Verdade* (1936) e *A origem da Obra de Arte* (1935), também fazem parte do seu segundo momento.

Heidegger entende a hermenêutica<sup>4</sup> a partir de seus desenvolvimentos na filosofia de Dilthey. Para Dilthey, a hermenêutica ganha uma nova roupagem, expandindo seu campo de uma “arte de interpretação” do texto para uma arte de toda interpretação humana. Ele diferencia o *compreender* (operação específica das ciências humanas) do *explicar* (operação específica das ciências naturais). Interessando-se assim pela compreensão, tal filósofo a diferencia em dois modos: as compreensões de expressões simples (gestos, etc.) e as compreensões de expressões complexas, como, por exemplo, uma obra de arte, que exige, para a sua interpretação, que se leve em conta muitos aspectos, não só a obra em si, mas a singularidade da obra, o artista que a fez, o contexto na qual ela está inserida, etc., atribuindo-lhe então um sentido. Segundo Dilthey: “O homem só conhece a si mesmo na história, nunca pela introspecção” (DILTHEY, 1981, p. 348).<sup>5</sup>

Dessa forma, Heidegger mantém a articulação diltheyana de compreensão como sendo a visão de mundo de uma dada época, mas transforma a hermenêutica diltheyana em uma hermenêutica da facticidade: o foco está na compreensão tratada como um processo hermenêutico junto ao ser, superando assim a concepção da compreensão enquanto uma faculdade teórica. A compreensão, para Heidegger, além de possuir a função de articular o *Dasein* como o seu mundo fáctico, é já um existencial que acompanha a própria constituição do *Dasein*.

Em *Meu Caminho para a Fenomenologia* (1963), Heidegger conta como se deu o seu despertar para a fenomenologia, que começa no contato com as *Investigação Lógicas* de Husserl (1901). Instigado por questões concernentes ao ente, lidas em chave aristotélica – tais como: “se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer Ser? ” (HEIDEGGER, 1963, p.1). Heidegger pontua as contribuições de

---

<sup>4</sup>A hermenêutica é tida inicialmente como um método de leitura e interpretação de textos bíblicos. Com o passar dos tempos, tal método ganha uma roupagem mais sistemática, sobretudo na Alemanha, sendo dita então como a “arte da interpretação”. Tal método foi amplamente difundido entre os filósofos, dentre eles, o alemão Wilhelm Dilthey foi responsável por contribuir especialmente para o projeto de Heidegger. C.f. PALMER, Richard E. 1986, p. 120, 115 e 129.

<sup>5</sup> “Visando o sentido dos eventos do mundo histórico-cultural, especificamente humano” (GIACOIA JR, 2013, p. 31).

Husserl para o alcance de suas preocupações relativas à retomada da questão ontológica, culminando com a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927.<sup>6</sup>

Em *Ser e Tempo* temos a inauguração de um novo horizonte de pensamento que tem como características básicas o que foi nomeado pelo filósofo de ontologia fundamental. Segundo Heidegger, podemos vislumbrar o ser de outra forma, sob a ótica de um sentido e uma verdade do ser, que não as da metafísica tradicional, propondo a busca de “uma analítica da finitude, tendo como ponto de partida uma fenomenologia-hermenêutica das estruturas fundamentais do *Dasein*” (GIACOIA JR, 2013, p.51).<sup>7</sup>

Temos, dessa forma, a necessidade expressa de uma análise histórica, na medida em que as questões que definem a filosofia surgem a partir de um horizonte sedimentado de significações históricas. Nesse sentido, o filósofo aponta para a necessidade de uma destruição da sedimentação dos saberes, dos dogmas estabelecidos pelas ciências em voga e pretensos domínios de verdades, em busca de uma realização da situação fática mais originária, ou seja, da lida do homem com seus modos de existência, direcionado para o questionamento adequado do Ser ele mesmo.

Sobre isso, nos diz Giacoia Jr.:

A questão se impõe, sobretudo, em função da crise das ciências no século XX, tal como fora diagnosticada por Husserl, e que não cessou de se aprofundar ao longo da história. Toda ciência tem como base uma ‘infraestrutura’ conceitual, referida a um domínio de objetos dos quais extrai um saber sistemático, por meio de uma metodologia de investigação que inclui pautas de

---

<sup>6</sup> “Filiado à Escola Fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger foi marcado pelo clima das Investigações Lógicas (1901) e pelas Lições sobre a Consciência Íntima do Tempo (1928) do pensador morávio. A Fenomenologia é um método descritivo que concebe a consciência como ligada a uma experiência de significação a partir da qual a essência do real é acessada desde uma intuição (Erfüllung – “plenificação”, auto-doação originária do ser) que é iluminada pela “doação de sentido” (Sinngebung) da atenção consciente de um ego intencional. Cada ato consciente dirige atenção para um real intuído, o qual é iluminado e compreendido como um horizonte de sentido. A Análise Intencional (da Consciência Transcendental doadora de sentido) husserliana irá ser desdobrada de modo a delinear uma Ontologia Formal, isto é, uma teoria do ser em geral segundo uma lógica transcendental (ideadora e intencional). Heidegger irá questionar certo lastro idealista em Husserl e, a partir dos estudos aristotélicos de Franz Brentano (1838-1917), irá radicalizar a questão ontológica de fundo na teoria da intuição e na ontologia formal husserlianas. Tal radicalização o levará a conceber uma Ontologia Fundamental que revela como a questão do ser só pode ser respondida se analisarmos o modo de existir mediano do único ente capaz de compreender o ser e expressar na linguagem esta compreensão: o homem. Este será abordado de forma modal, como função de acesso prático -afetivo/compreensivo ao ser” (CEREZE, 2012, p. 68).

<sup>7</sup>O *Dasein* é um conceito primordial que será devidamente explicado no primeiro capítulo deste trabalho. A princípio, diremos apenas que o *Dasein* é o ente que nós mesmos somos.

observação, controle e experimentos, discriminados assim um regime de verdade. (2013, p. 54)

Dessa forma Heidegger retoma a questão do sentido do Ser com vistas ao seu redimensionamento. A lida com os saberes até então instaurados deve ser realizada de modo crítico-destrutivo, pois “tanto nas ciências quanto na filosofia, o horizonte de compreensão para o sentido do Ser encontra-se nublado. Para esse ofuscamento, não encontraremos saída enquanto não respondermos às questões *ontológicas fundamentais*”, nos diz Giacóia Jr (2013, p. 55).

Com esse movimento de volta à ontologia, Heidegger pretende retomar em sua plenitude o debate sobre o sentido do Ser. Retomada que deverá ser feita com olhos de quem busca uma análise do Ser de modo mais radical e originário. Portanto, uma destruição da ontologia metafísica deve ser parte da recuperação da questão do sentido do Ser, pois essa silencia a pergunta pelo Ser na medida em que o identifica com o ente, não se perguntando pelo estatuto do Ser, mas tomando-o enquanto categoria. Assim, segundo Giacóia Jr.:

A metafísica constitui um tipo de ontologia que se pergunta pelo ser dos entes, por sua essência e responde a essa pergunta com a identificação de um ente ou um gênero supremo de entes metafísicos, cujo estatuto cabe à filosofia explicar (2013, p.56).

Com a proposta de “destruição” da metafísica, Heidegger deixa claro a necessidade de uma ontologia fundamental, ou seja, uma volta aos fundamentos e às discussões sobre o Ser que foram feitas até então pela tradição e pelas ciências, com vistas a responder sobre o fundamento originário que torna os entes o que eles essencialmente são e como eles se apresentam. Heidegger pretende ir muito além de um simples retirar do esquecimento os domínios até então estabelecidos pela metafísica. O que se pretende é voltar à essência para desalienar o pensamento estabelecido, pondo em evidência a questão do Ser. O filósofo volta-se então para o sentido do Ser, perfazendo o caminho que tal questionamento tomou para, então, preparar novas vias para seu entendimento.

Sendo assim, Heidegger se utiliza da fenomenologia em favor de sua ontologia. Tal uso fica claro no § 7 de *Ser e Tempo*, onde o filósofo explica sua filiação à fenomenologia. Heidegger retoma então seus conceitos originários, a saber: os conceitos de *phainomenon* (*fenômeno*) e *logos*. A primeira palavra

significa: “conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos as vezes identificaram como o ente” (HEIDEGGER, 2012, p.103).

Fenômeno é uma forma eminente de algo vir-ao-encontro, é algo que se mostra em-si-mesmo, é, portanto, o ser dos entes, tornando assim possível a compreensão dos entes como tais (HEIDEGGER, 2012, p.111). A segunda palavra, *logos*, significa fundamentalmente “discurso” (fala, dizer), que “deixa ver” ou “faz ver” aquilo sobre o que se discorre de uma tal maneira que o torne acessível aos outros. O fenômeno é o que se mostra evidente à percepção, quer dizer, é o ente enquanto ente, aquilo que se mostra evidente.

Nas palavras de Heidegger:

O logos faz ver algo, a saber, aquilo sobre o que se discorre, e faz ver a quem discorre (voz média) e aos que discorreram uns aos outros. O discurso ‘faz ver’ a partir daquilo mesmo de que se discorre. No discurso, na medida em que é autêntico, o *dito* no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito, e assim acessível ao outro, aquilo sobre o que se discorre. Essa é a estrutura do logos como *apophansis*. (2012, pp 113 e 115)

Desta forma, a fenomenologia irá tratar daquilo que se oculta no que comumente se apresenta, ou seja, o Ser, que constitui o sentido e fundamento do fenômeno (HEIDEGGER, 2012, p. 121), a fim de deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como mostra a partir de si mesmo. O que Heidegger queria com essa definição era encontrar o caminho que o levaria a uma compreensão mais próxima do Ser. Nesse sentido,

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A *ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa o como do que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (HEIDEGGER, 2012, p. 123).

Sendo assim, a fenomenologia ganha um estatuto ontológico e existencial, já que é uma analítica da condição de existência (*Existenzial*) de um ente que compreende ser, e o sentido dessa compreensão é interpretação, sendo, então, uma hermenêutica.

Na elucidação das tarefas da ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental cujo o tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido do Ser em geral. Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológico é *interpretação*. O *logos* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter de *ermeneúein*, pelo qual se anunciam (*kundgeben*) ao entendimento-do-ser inerente do seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma hermenêutica, na significação originária da palavra, que designa a tarefa interpretação. (HEIDEGGER, 2011, p. 127 grifos nosso)

Heidegger se utiliza então do método fenomenológico- hermenêutico para possibilitar o projeto da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. Para tal projeto, a pergunta pelo sentido do Ser deve partir de um ente em especial, no qual e a partir do qual seja possível um acesso ao ser e ao seu sentido, ao limiar e à clareira de onde provêm o dar-se e o mostrar-se. Tal ente peculiar, Heidegger o nomeia de *Dasein*.

A partir do momento em que temos o *Dasein* como ente capaz de interpretar a si mesmo e ao mundo, não estamos mais falando de um ente receptor, um ser racional, uma vez que a interpretação é anterior à ciência na medida em que é uma ontologia hermenêutica. Dessa forma, perguntar pelo sentido do Ser é perguntar pelo sentido da evolução do Ser, evolução na qual o homem se insere e participa (BORNHEIM, 2001 p, 12).

Heidegger parte da pergunta pelo sentido do Ser, o questionamento mesmo pelo sentido do Ser, mostrando o caminho que tal pergunta segue. O que interessa fundamentalmente, para o filósofo, é a possibilidade de toda e qualquer ontologia.

Nem Platão, nem Aristóteles tematizam efetivamente a compreensão prévia do ser, a fim de sondar suas estruturas de fundamentação. Por isso o projeto de destruição da história da ontologia não pode se dar isoladamente, mas precisa ser acompanhado de um questionamento da origem da compreensão prévia do ser como presença constante (CASANOVA, 2015, p.85).

O Ser é a condição de possibilidade de toda ontologia. Sendo assim, Heidegger analisará o acontecer concreto da abertura para o Ser que constitui o *Dasein*. Ora, o caminho de acesso ao Ser radica no fato de que o homem já sempre está em relação com o “seu” Ser. É essa tarefa que *Ser e Tempo* pretende levar adiante: uma analítica hermenêutica-ontológica do *Dasein*. A fenomenologia adquire, assim, um alcance ontológico: torna-se uma ontologia e, como ontologia, torna-se hermenêutica, uma vez que a descritividade fenomenológica tem o alcance de um trabalho de interpretação aplicado ao *Dasein*, partindo e sendo conduzida pelo *Dasein* (NUNES, 2002, p.12). Por isso, dirá Heidegger:

Filosofia é ontologia fenomenológica universal, partindo da hermenêutica do *Dasein*, que, como analítica da *Existenz*, fixou a extremidade do fio condutor de todo questionamento filosófico no ponto a partir de onde este ente irrompe (*entspringt*) e em direção ao qual ele reverbera (*zurückschlägt*) (HEIDEGGER, 2012, p 12.).

## 1. Primeiro Capítulo: Ser e Tempo.

Neste primeiro capítulo pretendemos localizar *Ser e Tempo* e seu tema geral, explicitando o seguinte aspecto: porque Heidegger acredita que o tema do sentido do Ser deve ser retomado e porque, para retomar o tema da ontologia, é preciso fazer uma analítica existencial.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger se debruça na investigação sobre o sentido do Ser, identificando neste momento tal questão como o cerne de sua filosofia. Trazendo à tona uma carência sobre esta questão, o filósofo propõe uma investigação minuciosa acerca do que é “Ser” e qual é o seu sentido. Com isso, ele promove uma renovação da ontologia, à medida que concebe uma ontologia fundamental a partir de uma analítica existencial.

Logo no começo de sua obra de 1927, Heidegger intitula o primeiro capítulo como: “Necessidade, estrutura e precedência da questão-do-ser”, preparando seu leitor para o tema geral de sua obra, isto é: a questão relativa ao sentido do Ser. Para isso, o autor nos mostra que é necessário um novo olhar para a pergunta pelo Ser.

Ao longo da história da filosofia, os filósofos trataram a questão do Ser de um modo a destituir-lhe a importância, como um conceito simplesmente dado, deixando-lhe cair no esquecimento. Heidegger então retoma a questão conferindo-lhe uma importância fundamental, dizendo não se tratar de uma pergunta qualquer.

No §1 de *Ser e Tempo*, intitulado “A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo Ser”, Heidegger inicia a averiguação da pergunta pelo sentido do Ser alegando que, ao longo da história da ontologia antiga, legitimou-se um dogma que acabou por tornar a própria pergunta, enganosamente, supérflua. O dogma é o seguinte: “Ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição” (HEIDEGGER, 2012, p. 33).

Sendo assim, o conceito de Ser foi cristalizado em alguns preconceitos em torno da ideia de que é desnecessário o seu questionamento (Idem, p.35). Na medida em que esse fato se integra no contexto de uma longa tradição de

esquecimento da pergunta pelo sentido do Ser, Heidegger tem como intuito inicial exibir a necessidade de retornar à questão ontológica fundamental. A fim de demonstrar tal necessidade, o filósofo circunscreve os três preconceitos a respeito desta suposta obviedade da questão do Ser a partir da ontologia antiga: 1. o Ser como “conceito mais universal”; 2. o Ser como “conceito indefinível”; 3. o Ser como “entendido por si mesmo” (Idem, 2012, p. 35, 37 e 39).

Quanto ao primeiro preconceito, Heidegger nos mostra que “o Ser não delimita a região suprema do ente”, como se o ente, comparado ou considerado frente ao que se denomina por Ser, se apresentasse como conceito genérico. Ao contrário, para Heidegger a universalidade do Ser transcende toda a universalidade genérica (Idem, p. 35). Neste ponto inicial, o filósofo faz referência à Aristóteles e também à filosofia medieval, que tomaram o conceito do Ser como algo genérico e, portanto, claro e livre de desdobramentos, apreensível, nesse sentido, a partir de uma abstração dos entes (Idem).

No entanto, de acordo com Heidegger, “a unidade desse transcendentalmente ‘universal’, por oposição à multiplicidade dos conceitos-de-coisa que são os conceitos supremos de gênero, já foi reconhecida por Aristóteles como a unidade de analogia” (Idem, p. 35). Sendo assim, para Heidegger, dada a universalidade do Ser, disso não se segue a sua transparência e claridade, mas apenas sua obscuridade, justificando-se, desse modo, a necessidade de que a questão seja recolocada (Idem, p. 37).

O segundo preconceito diz respeito ao “Ser” como um conceito indefinível. Tal preconceito advém do fato de se considerar o Ser como gênero universal, quer dizer, como algo que não pode ser concebido como mais um ente e que não concerne à nenhuma propriedade ou especificidade do ente. A distinção entre o “Ser” e o ente não nos demonstra que o “Ser” é algo indefinível, mas, ao inverso, aponta para a exigência de um sentido do ‘Ser’. Assim, segundo Heidegger: “A indefinibilidade do Ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige” (Idem, p. 37 e 39).

O terceiro e último preconceito diz respeito a considerar o “Ser” como entendido por si mesmo, ou seja, como algo já dado em sua inteligibilidade. Toda vez que expressamos algum juízo, tal como “o céu é azul”, expressamos já um entendimento do que foi dito. No entanto, Heidegger nos alerta para o fato de que tal entendimento é, na verdade, uma falta de entendimento, e isso na medida

mesmo em que, no juízo expresso, reside um enigma: “que o sentido de Ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de Ser” (Idem, p. 39).

Dessa forma, por meio destes três preconceitos, Heidegger pretende mostrar ao seu leitor não apenas a ausência de uma resposta adequada para a questão do Ser, mas também o fato de que a questão sequer foi bem formulada. Sendo assim, ele apresentará as condições para uma adequada formulação da questão, recorrendo primeiramente a uma análise estrutural de uma pergunta em geral, mostrando a sua peculiaridade.

No § 2, intitulado “A estrutura formal da pergunta pelo Ser”, Heidegger fala sobre a necessidade de avançar em direção à pergunta, perscrutando uma nova via de acesso à questão do Ser que não a dos equívocos da ontologia tradicional:

*Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental (HEIDEGGER, 2012 p. 57).*

Heidegger irá mostrar como o perguntar é um comportamento específico de um ente específico. Mas, tendo-se em vista a relação privilegiada que o ente humano possui com o Ser, isto é, tendo-se em vista que somente o ente humano compreende o Ser, investigar o Ser implica em investigar aquele que investiga o Ser. Portanto, segundo Heidegger: “A pergunta pelo sentido do Ser deve ser feita. Se é uma pergunta ou *a* pergunta-fundamental, então tal perguntar exige uma adequada transparência”, mostrando tal pergunta pela questão-do-ser como uma assinalada pergunta” (Idem, p. 39).

Sendo assim, Heidegger aponta para uma estrutura geral da pergunta, atentando para a particularidade da pergunta referente ao sentido do Ser. Heidegger acolhe a pergunta pelo sentido do Ser enquanto pergunta fundamental, questão esta que só pode ser formulada por um ente em particular, um ente que questiona sua própria existência: o ente humano.

Ao analisar a estrutura da pergunta, o filósofo observa que *aquilo que se pergunta* na questão é o Ser, e o perguntado, é o sentido do Ser. Dessa forma,

sempre já temos uma compreensão mediana do que é o Ser, na medida em que “já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser. É a partir desse entendimento-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de Ser e a tendência de chegar ao seu conceito” (Idem, p.41). Tal compreensão mediana não nos dá uma conceitualização do Ser, não sabemos o que “é” “Ser”, mas temos uma mediana e vaga compreensão prévia do Ser. O questionar de tal questão necessita de uma orientação prévia do que se busca, do que se visa atingir no questionamento:

*Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborado é o Ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação ao ente já é entendido cada vez. O ser do ente não é ele mesmo um ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do Ser consiste em μῦθόν τινα διηγείσθαι [não contar uma história] (Idem, p.43, grifo nosso).*

“Não contar uma história”<sup>8</sup> significa, para Heidegger, “não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o Ser tivesse o caráter de um ente possível”. (Idem, p.43). Dessa forma, o questionamento do Ser exige um modo próprio de demonstração, já que é distinto de qualquer questionamento sobre o ente. Do mesmo modo, *aquilo que se pergunta*, o sentido do Ser, exige uma conceituação própria.

Dada tais preleções, Heidegger vai em busca de um modo de acesso adequado ao Ser. Para este acesso, o filósofo precisará diferenciar conceitualmente o Ser e o ente. Portanto, segundo Heidegger:

*Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no “dá-se” (Idem, p.45).*

Neste sentido, a distinção fundamental para que se possa compreender o Ser é justamente que o Ser não é um ente. Assim, tendo-se em vista que a pergunta pelo Ser é a questão fundamental, ela assume um papel importante para análise existencial. Há de se “dirigir o olhar ao Ser” ou ao “ente que é ao modo da compreensão de Ser”, quer dizer, ao *Dasein*, para então apreender conceitualmente o seu sentido. “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que

---

<sup>8</sup> Platão, O sofista, 242 c. apud Heidegger (2012, p. 43).

tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (Idem, p.47). Ora, tal comportamento, de questionar e dirigir o olhar para o Ser, é constituinte de um determinado ente, este ente somos nós mesmos, o homem:

Conforme a explicação de Heidegger sobre a estrutura da pergunta e sobre como o perguntar enquanto tal é um modo de Ser do *Dasein*, o empenho em tornar explícita a questão sobre o Ser é também um empenho em tornar o *Dasein* transparente em seu Ser. Assim ocorre porque ao *Dasein* é pertinente uma compreensão mediana de Ser” (RAMALHO, 2013, p.11 e 12, *grifos nosso*).

*Dasein* compreende de alguma forma seu próprio ser, “o entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 59); e não se trata ainda de uma compreensão conceitual, e sim de uma compreensão prévia, trata-se da precedência ôntico-ontológica do *Dasein*, isso porque já em seu modo de Ser, já em sua existência o *Dasein* compreende o Ser. Tal questionamento sobre o sentido do Ser está enraizado no existir do *Dasein*. Pertence a ele uma compreensão de mundo: “ao *Dasein* é essencialmente inerente: ser em um mundo” (Idem, p. 61).

Desta forma, Heidegger caracteriza ontologicamente o *Dasein* enquanto um ente que existe e que, em seu ser, está em jogo seu próprio Ser (Idem, p. 59). Neste sentido, o *Dasein* torna-se um ente prioritário em relação a todos os outros, na medida em que ele deve ser o ente interrogado como condição de possibilidade de todas as ontologias. O ente humano é caracterizado fundamentalmente por possuir uma compreensão de Ser.

Por conseguinte, a investigação sobre a existência humana insere-se na investigação da ontologia fundamental, de modo que toda e qualquer ontologia pressupõe a ontologia fundamental. Heidegger então afirma: “a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em sua essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-Ser” (Idem, p. 67). Sobre esta compreensão pré-ontológica do *Dasein*, Bornheim nos diz o seguinte:

Quando se estuda um ente determinado, digamos uma planta, o conhecimento não é simplesmente a resultante da pesquisa, como se tudo se explicasse pelo mero acúmulo progressivo de dados e a planta fosse sendo construída; antes disso, deve-se dizer que todo conhecimento se move dentro do horizonte da compreensão do que é ser-planta, ser-homem. Já dispomos de uma compreensão implícita do sentido do mundo e da vida antes de nos aventurarmos em uma biologia, e é precisamente essa compreensão do que é ser-vida que faz possível a biologia. Assim, toda compreensão dos entes se move no horizonte de compreensão do ser-compreensão que, evidentemente, permanece vaga, sem saber-se compreensão, razão pela qual pode-se falar compreensão pré-ontológica do Ser; no interior dela dá-se o comportamento usual do homem, como se embebido num fundo de sentido que irradia no todo do real. (2001, p.10)

Sendo assim, Heidegger mostra que somente a partir da análise de um ente específico é possível investigar o sentido de Ser em geral. A essa análise do ente exemplar: o ente humano concebido como *Dasein*, Heidegger chamará de analítica existencial. Portanto, elaborar a questão sobre o sentido do Ser significa tornar claro um ente que questiona o seu ser porque já se move numa compreensão prévia de Ser (PASQUA, 1993, p.17).

Dessa forma, temos a existência como um modo específico do *Dasein*, à medida em que só o *Dasein* existe, ou seja, só ele se move em uma pré-compreensão de Ser e é capaz de perguntar pelo seu Ser. Ser nesta capacidade de existir significa permanecer engajado numa possibilidade, ou seja, *Dasein* não é realidade e sim possibilidade, um ente em relação expressa com o mundo. A analítica existencial deve ser feita como preparação para se chegar a uma ontologia fundamental do sentido do Ser em geral.

## 2. Segundo Capítulo: A facticidade do *Dasein*.

Neste segundo capítulo, trataremos especificamente do *Dasein* e da facticidade. Para tanto, nos deteremos em dois aspectos: 1. o *Dasein* como um ser-no-mundo; 2. o *Dasein* como ser-para-a-morte.

A compreensão imediata que o homem tem de si surge a partir do “mundo”, ou seja, *Dasein* compreende a sua existência a partir de suas relações e vivências cotidianas, situado em um contexto no mundo que não diz respeito apenas a um espaço delimitado físico ou geograficamente.

*Dasein* e mundo são inseparáveis. “Ao *Dasein* é inerente essencialmente: ser em um mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.61). *Dasein* existe enquanto relação, enquanto é esse vínculo com o mundo (o qual lhe é significativo). É a partir dessa estrutura que podemos pensar em uma compreensão do Ser e dos entes.

No segundo capítulo de *Ser e Tempo*, no § 12, Heidegger nos explica:

Nas discussões preparatórias (§ 9) já pusemos em relevo os caracteres-de-Ser que devem propiciar uma luz segura para iluminar a investigação posterior, e que, ao mesmo tempo, somente nela terão sua concretização estrutural [tema da analítica do *Dasein*]. O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu Ser, comporta-se em relação a esse Ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses *modi* ou em sua, deles indiferença modal (2012, p. 169)

A partir da concepção de *Dasein* como um *poder-ser* que se caracteriza pelo *ser-cada-vez-meu* desse ente nesse ou naquele modo-de-ser, *Dasein* se determina compreensivamente, comporta-se com relação a si mesmo a partir das possibilidades fáticas que são abertas por seu mundo. Assim, segundo Heidegger:

O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, em cujo Ser está em jogo esse Ser ele mesmo, se comporta em relação a seu Ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu Ser pode se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando em aparência. Ele só pode se haver perdido ou ainda não ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é possível Ser próprio, isto é, na medida em que tem a possibilidade de se apropriar de si. Os dois modos-de-Ser da propriedade e da impropriedade – expressões escolhidas no estrito sentido da palavra- fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo Ser-cada-vez meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser “menor” ou um grau-de-Ser “inferior”. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividades, interesses e suas capacidades-de-gozar. (2012, p. 141, 143).

Heidegger diz que o *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu Ser. Existir é já sempre ser jogado em um modo fático de Ser e, vendo-se jogado como possibilidade, o *Dasein* conquista o seu poder-ser a partir de *modos-determinados-de-ser*. *Dasein* compreende a si mesmo e aos entes circundantes, ele sempre está compreensivamente em relação ao Ser, mas tal modo de relação pode ser próprio ou impróprio. No modo próprio, como a palavra sugere, *Dasein* está atento a si mesmo, ao seu Ser, enquanto que no modo impróprio há uma fuga do Ser.<sup>9</sup>

Assim, o *Dasein* existe cada vez em um desses modos de determinação. No entanto, tais “determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos ser-em-o-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.169). Tal é o ponto de partida adequado para a analítica do *Dasein*: a interpretação dessa constituição-de-ser. Engajado na existência mundana o homem é essencialmente um ser-no-mundo. Essa é a constituição fundamental do *Dasein*, que delimita todos os seus modos-de-ser. Nas palavras de Galan:

---

<sup>9</sup> Em verdade, a compreensão projeta o campo existencial do *Dasein*, abrindo-o para um em virtude-de e para a significância fática. Jogado em um mundo, o *Dasein* encontra a partir de sua própria dinâmica compreensiva aquilo em virtude de que ele pode realizar o poder-Ser que é, ao mesmo tempo em que recebe dos campos de uso com os quais está familiarizado as orientações significativas necessárias para que possa a sua competência existencial. C.f. CASANOVA, 2015, p. 56.

Ser-no-mundo. Esta é uma nota típica da existência olhada pré-filosoficamente [...] Das nossas origens de ser humano nos é vedada a experiência original. Eu nunca sou puro, em branco, antes de entrar em contato com as coisas. Eu só sou no contexto de uma circunstância na qual me encontro imerso e a qual me devo. É absolutamente impossível o conhecimento do homem fora deste marco, que sempre nos acompanha como nosso perfil mais próprio. Este fenômeno é um fato inegável. Quando começo a me dar conta de que sou e de quem sou, antes fico chocado com o cerco dos homens e das coisas, e nesta convivência “no mundo”, me é forjada a noção de mim mesmo. [...] Para Heidegger tem tal força este fato, que fora dele nada é o homem. [...] Ser homem é estar sempre em um determinado “aí”, é dizer, estar em situação, ou para Ser mais exato, estar recriando uma situação nova constantemente no mundo (1963, p. 39 e 40).

Heidegger explica que temos na expressão ser-no-mundo um fenômeno unitário, que deve ser visto como um todo, formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos (HEIDEGGER, 2012, p.169) Tal estrutura é “uma constituição do *Dasein* necessária *a priori*, mas que longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o Ser” (*Idem*, p. 171).

O ser-em, constituinte da expressão ser-em-o-mundo, integra o *Dasein* ao mundo. Heidegger explica filologicamente que ser-em significa “ser junto” ao mundo.<sup>10</sup> Nesse sentido, é “enquanto ser-no-mundo que o *Dasein* se conecta afetivamente e compreende ontologicamente tanto a si mesmo quanto aos entes que o circundam” (RAMALHO, 2013, p.26) atribuindo-lhes sentido. Tal estrutura não é apreendida enquanto uma categoria: “não se pode apreender adequadamente a estrutura ser-no-mundo por meio de categorias ontológicas tradicionais” (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Ser-em um mundo não localiza ser em um local no espaço, isto porque *Dasein* não tem o modo-de-ser da subsistência (*Vorhandenheit*), tal como cadeira, mesa, caneta etc. Ao passo que tais objetos se localizam em um lugar no mundo e são tidos como entes *intramundanos*, o *Dasein*, por sua vez, tem o modo de ser intitulado como *mundano*. Portanto,

---

<sup>10</sup> “Em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “*an*” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o Ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou-cada-vez-meu. Em alemão *bin* (sou), é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou), significa por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. [...] *Ser-em é, por conseguinte a expressão existencial formal do Ser do Dasein, o qual tem a contribuição essencial do Ser-em-o-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 173).

[...] ao perguntar pelo fenômeno de mundo não devemos nos ater nem às coisas naturais (natureza como substância), nem às coisas dotadas de valor, uma vez que, segundo Heidegger, ambas são entes que se dão “no” mundo. Ou melhor, são determinações ou modos específicos de ser-no-mundo. E sendo “no-mundo” tais entes já o pressupõe. Desta forma, Heidegger propõe que nos atenhamos no fenômeno por ele determinado como “mundidade do mundo em geral”, que é aquele em que ao mesmo tempo somos e estamos. (PIRES, 2007, p.1, grifo nosso)

Nesse sentido, a “mundidade surge tanto como ambiência da ação concreta do homem quanto estrutura normativa de toda ação possível enquanto condicionada por uma situação e uma referencialidade” (CEREZER, 2012, p.74). Sendo assim, a mundidade vai ao encontro com um modo de ser do *Dasein*, uma vez que ele se compreende sempre em relação a este mundo e aos entes que estão presentes nesse mundo: “A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexa entre sujeito e objeto. É mais uma região ontológica do que uma realidade dada” (NUNES, 2002, p. 14 e 15). Assim, a palavra “mundo”, em Heidegger, adquire “quatro significações”:

Em sentido ôntico, *mundo* é concebido como a totalidade dos entes simplesmente dados dentro do mundo. Também pode ser entendido como o contexto no qual o ente *Dasein* já se encontra, que é o sentido que interessa a Heidegger. Em sentido ontológico, *mundo* designa o Ser dos entes intramundanos, assim como uma região a que pertence esses entes, com por exemplo: mundo da psicanálise. Por fim, *mundo* é tomado em seu sentido existencial- ontológico como a própria mundidade do mundo em geral, que se caracteriza e se manifesta a partir e através do Ser-no-mundo cotidiano. Mundo no sentido heideggeriano é pré-ontológico e próprio do estar-aí. Tanto mundo próprio como mundo público, são meus. Não existem mundos interno e externo já que cada um de nós é o seu em. O encontro com os objetos não define o aí; o estar-aí permite o encontro com os objetos (PÉROLA, 2009, p.44, grifo nosso).

Ontologicamente, o fenômeno do mundo vem ao encontro do *Dasein* por meio de sua relação com os outros entes. Dessa forma, Nunes nos adverte para o fato de que “Só no mundo os entes nos são acessíveis, inclusive o *Dasein*, que não está dentro do mundo. Os entes que nos cercam, e que não são o *Dasein*, fazem parte do mundo circundante (entes intramundanos)” (NUNES, 2002, p. 15 *grifo nosso*).

Na medida em que *Dasein* é um ser-em meio ao mundo e os entes intramundanos são seres “dentro” do mundo, só *Dasein* é capaz de se relacionar com outros *Dasein* e com os entes intramundanos; somente *Dasein* compreende e significa o mundo, pois, uma vez que o ser-no-mundo é abertura (*Erschlossenheit*), *Dasein* está aberto para o mundo e para os outros *Dasein*. Assim, segundo Heidegger: “A abertura da compreensão de Ser é justamente o que ‘ilumina’ o *Dasein* como ser-no-mundo, de modo que somente assim os entes podem ou ser descobertos ou permanecerem encobertos” (2012, p. 381). Vemos que, além de *Dasein* e o mundo manterem-se em uma unidade, mundo constitui existencialmente o *Dasein* e este constitui ontologicamente o mundo. A abertura para o Ser nos mostra que *Dasein* já se encontra de alguma forma afinado consigo mesmo. Portanto, e segundo Ramalho:

Esse afinamento do *Dasein* com os entes e consigo mesmo é a ligação fundamental que perfaz essa abertura de mundo e desvela o caráter ontológico da facticidade. As disposições afetivas revelam tanto o modo em que as coisas se dão para alguém quanto o modo no qual o *Dasein* se encontra consigo mesmo (2013, p.35)

Dessa forma, vemos que o *Dasein* pode ser apreendido, dentro de limites, como subsistente, isto é, se abstrairmos a constituição existencial do ser-em. Diferentemente da “subsistência” que é própria do *Dasein* e só é acessível em uma prévia compreensão de suas estruturas. Isto porque o *Dasein* compreende seu ser mais próprio no sentido de uma “subsistência fatural”, diferentemente da ocorrência de qualquer outro ente, tal como uma planta ou rocha. Nesse sentido, Heidegger difere o *Dasein* de outros entes afirmando que “A faturalidade do Faktum *Dasein* como modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós denominamos facticidade” (2012, p.177, *grifo nosso*). Neste sentido, dirá ainda Heidegger:

A complicada estrutura dessa determinidade-do-Ser só pode ser apreendida ela mesma *como problema*, à luz das já elaboradas constituições-fundamentais existenciárias do *Dasein*. O conceito da facticidade contém em si: o Ser-no-mundo de um ente ‘do- interior-do-mundo’, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu ‘destino’ ao Ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo (*Idem*).

Temos a facticidade enquanto contingência originária do *Dasein*. O “homem fático” se compreende em suas possibilidades de Ser como abertura finita. Assim, a via de acesso ao Ser é a existência, que compreende as suas possibilidades de ser a partir de sua facticidade. Não se tratando, portanto, de uma “entificação” de um Ser em si (*Idem*, 2012, p.181).

Trata-se então da determinação primordial do *Dasein*, na medida em que não há determinação mais fundamental que a facticidade, é essencial que se parta desta para obtermos qualquer compreensão genuína do ente humano. Podemos dizer então que é a partir da facticidade que são derivados os vários modos-de-ser. Ela é a estrutura fundamental da existência, pois é nesta dimensão que o ente é experienciado primariamente. Nesta dimensão primordial o ente experiencia o mundo circundante.

Temos então o *Dasein* determinado pela sua facticidade de “estar lançado” no mundo, de estar-fora (*Weg-sein*). Este é o caráter essencial do homem: é um “como” pelo qual ele é, existe. Podemos falar de uma analítica da facticidade humana, ou analítica existencial, como é concebida por Heidegger, a partir do delineamento da ontologia fundamental:

Uma vez que a questão do Ser só pode Ser respondida pela descrição daquele que a pode formular, “abertura e apreensão” articuladas no existir humano traduzem já um movimento íntimo de compreensão do Ser. Esta “intimidade” com o Ser é condição para sua compreensão, mas também é algo que o encobre; estamos tão próximos do Ser e tão mergulhados no mundo que “esquecemos” do modo fundamental como o Ser se revela a nós e é compreendido por cada um e em cada um (CEZERER, 2012, p. 69).

Dessa forma, o modo como o *Dasein* é cada-vez é factual. A facticidade é a estrutura dessa determinidade do Ser e só pode ser apreendida como um problema, tendo em vista a constituição existenciária do Ser:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. [...] A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesmos conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002, p. 282).

O núcleo da investigação fenomenológica, tal como a filosofia heideggeriana a compreende, está na tarefa da analítica existencial do *Dasein* enquanto um Ser fático. Heidegger define a tarefa da filosofia como a de apreensão da experiência da vida fática<sup>11</sup> (HEIDEGGER, 2010, p. 15). No entanto, como já foi visto, não se pode compreender nem apreender a existência tal como fazemos com um objeto nas ciências, posto que se trata de uma “experiência peculiar”:

Eu experimento a mim mesmo na experiência da vida fática [...] não como qualquer coisa de eu-objeto [*Ich objekt*] em sentido determinado [...]. Esse auto experimentar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] não é uma ‘reflexão teórica’, também não é uma percepção interior [...]”. Experimentar é tido enquanto um confrontar-se com [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que é experimentado, afirmando [*Sich-Behaupten*] as formas experimentadas. Diz respeito ao como o homem experiencia o mundo, está pautada na significância [*Bedeutsamkeit*] (CARUZO, 2012, pp.114 e118).

Na medida em que o *Dasein* é compreendido como um poder-ser que determina a si próprio e tudo que está a sua volta em seu mundo fático, ele assume comportamentos a partir de orientações do seu mundo circundante, quer dizer, a partir de sua própria facticidade. Assim, conforme Casanova:

Exatamente porque se vê abruptamente jogado no mundo que é o seu e conquista o seu poder-ser a partir de modos determinados de ser, o *Dasein* não pode se realizar em sintonia com a postura tradicionalmente assumida como a sua postura originária. Não faz sentido algum pressupor aqui o primado da postura teórica em relação à postura prática, uma vez que a postura teórica pressupõe um distanciamento em relação ao mundo e aos entes intramundanos e que esse distanciamento

---

<sup>11</sup> Termo que Heidegger utiliza em seus cursos: *Ontologia Hermenêutica da facticidade* (1923) e *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/21).

implica uma quebra da imediatidade com que o *Dasein* se acha de início e na maioria das vezes no mundo. Não, o *Dasein* não lida inicialmente com os entes segundo o ponto de vista teórico. Ele responde muito mais de início e na maioria das vezes à requisição dos entes que vêm ao seu encontro a partir de uma forma determinada de se ocupar com eles. Dizer isto, contudo, significa ao mesmo tempo dizer que o *Dasein* humano se realiza de início e na maioria das vezes a partir de um horizonte com o qual ele se relaciona de maneira incessantemente prática. Todavia, para que essa realização seja possível, é preciso que o horizonte de concretização das ocupações cotidianas do *Dasein* possua uma determinação tal que torne prescindível a postura teórica. (CASANOVA, 2015, pp.92 e 93)

O ser-no-mundo do *Dasein*, por sua facticidade, já se dispersou em determinados modos do ser-em, tais como: ter de se haver com algo, produzir algo, averiguar, etc., esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do ocupar-se (HEIDEGGER, 2012, p.179). Tais são os modos de relação que *Dasein* mantém com os entes intramundanos. Por outro lado, o modo-de-ser do *Dasein* com ele mesmo e com outros *Dasein* é caracterizado por Heidegger como *preocupação* (*Sorge*), conceito que deve ser apreendido em sua dimensão ontológico estrutural.<sup>12</sup>

A noção de poder-ser é apresentada conjuntamente à noção de possibilidade, que diz respeito aos modos de “ocupação com o mundo e preocupação com os outros” – sendo a facticidade um dos caracteres ontológicos da preocupação, visto que ela unifica três caracteres ontológicos (também a *existencialidade* e o *decair*) que se encontram no *Dasein*.

Dessa forma, temos uma ligação fundamental entre o poder-ser do *Dasein* e a facticidade do seu mundo. *Dasein* sempre está em uma relação de ocupação com o mundo, mas ontologicamente ele é preocupação e o sentido desta preocupação é o tempo: o tempo é o horizonte de compreensão de Ser.

Assim, o *Dasein* é essencialmente temporal. Tempo não diz respeito a duração, mas sim, segundo Heidegger, ao horizonte de compreensão do Ser a partir de uma interpretação fenomenológica. Nesse sentido,

---

<sup>12</sup> A preocupação possui caráter ontológico, expressa o autêntico modo de Ser-com-outros do *Dasein*, mas nem sempre é exercida em sua autenticidade. É na preocupação que o *Dasein* encontra a possibilidade de ser-si-mesmo. No fim das contas, a realidade humana manifestaria o interesse pelo Ser – ocupação com os entes – por que ele está interessado por si-mesmo, pré-ocupado com seu fim pressentido: homem, filho do *Cuidado* (*Sorge*). C.f. CERZER, 2012, p.74.

Somente *DASEIN* é *Zeitlich* no sentido de Heidegger; outros entes, tradicionalmente considerados como *Zeitlich*, são *Innerzeitig*, “intratemporais”. *Innerzeitigkeit*, intratemporalidade, está para a *Zeitlichkeit* assim como “intramundanidade” está para o Ser-no-mundo. A Temporalidade, por sua vez, refere-se ao Ser, não a *Dasein* nem a qualquer outro ente. [...] À medida que *Dasein* temporaliza a si mesmo, um mundo também “é”. Duas ideias subjazem a tais locuções: 1. As coisas diferem em seu Ser ou natureza; para evitar homogeneizá-las do modo tradicional, deveríamos atribuir-lhes diferentes palavras: “O tempo não possui o modo de ser de nada mais; o tempo temporaliza”. 2. Algumas “coisas” em particular não são entidades, objetos ou substâncias: *Dasein*, embora seja uma entidade, é uma entidade peculiarmente ativa, mais como o fogo do que como uma pedra. A temporalidade não é uma entidade, um recipiente ou uma substância, é mais como uma atividade: “A temporalidade não ‘é’ absolutamente uma entidade. Ela não é; ela temporaliza a si mesma”. A temporalidade é *Ekstatisch*, “Ecstática, saindo (de si mesma)”. O seu improvisar consiste na expansão para três *Ekstasen*, “ecstases”: FUTURO, PRESENTE e PASSADO. “Ecstase” lhe é essencial: “Ela não é primeiramente um ente, que apenas posteriormente sai de si mesmo; sua essência é temporalizar na unidade dos ecstase”. [...] Como temporalidade o tempo é responsável pela individualidade de *Dasein*: “O tempo é sempre o tempo no qual ‘é tempo de fazer algo’, no qual ‘ainda há tempo’, ‘ não há mais tempo’”. Enquanto não nos dermos conta de que o tempo é apenas temporal, que ele satisfaz a sua essência quando individualiza cada homem para si mesmo, a temporalidade como a essência do tempo nos permanecerá velada. *Dasein* compreende o Ser em virtude da sua temporalidade e em função do tempo. Ademais, a análise de *Dasein* e da sua temporalidade são prelúdio para uma compreensão filosófica do Ser em função do tempo, planejada para ocupar a terceira seção da Parte 1 de ST, que ficou faltando: “O Ser é, tanto na compreensão comum do Ser quanto no explícito problema filosófico do Ser, compreendido sob a luz do tempo” (INWOOD, 2002, pp.185,186 e 187).

Dessa forma, já que *Dasein* se compreende enquanto agente desse mundo, e atrelado à sua existência mundana, compreende-se também enquanto ser finito. O homem é esse próprio *ser-em-questão*, que tenta atribuir sentido, mas que não pode transcender (no sentido habitual de “superar”, ir “além dos limites”) sua condição fáctica de ser-no-mundo que é ser-para-morte. Nas palavras de Giacóia Jr.: “Como ser-no-mundo temporal e finito, o *Dasein* é construtivamente (isto é, ontologicamente) ser-para-a-morte; abertura existencial para a possibilidade de não Ser, ente que se compreende como tal” (2013, p.81, *grifo nosso*). Daqui a centralidade do tema da temporalidade para a analítica do *Dasein*:

O Ser deverá ser compreendido a partir do horizonte da temporalidade, do tempo próprio. O encontro consigo, com os entes simplesmente dados ou disponíveis e com a tradição não se dá a partir de uma verdade eterna, a-temporal, mas exatamente enquanto modo de ser do ente que compreende e que tem seu Ser implicado nesta compreensão. Tendo descoberto o tempo, o *Dasein* volta para si mesmo e seu próprio pensar para, a partir do tempo compreendido, pensar a temporalidade do próprio pensar. O sentido do Ser é o tempo (daí Ser e Tempo) e, portanto, não pode mais haver fuga para fora do tempo, para um Ser absoluto, para o que é estável e eterno (SEIBT, 2010 p.252).

Temos então, o seguinte: o *Dasein*, enquanto este *ser-em* lançado no mundo como projeto e assumindo tal projeto enquanto próprio, sabendo de seu modo de ser-no-mundo enquanto finito e contingente, é essencialmente ser-para-a-morte como um modo de ser-no-mundo. “Sendo a condição de ser-para-morte um chamado para a mais radical autenticidade” (GIACCOIA JR, 2013, p. 82). E no entanto, de acordo com Nunes:

[...] diante dessa existência finita da morte, o homem como ser cadente não cessa de fugir. Quem morre é a gente, não eu. Esquivo-me da morte no anonimato da mais suprema e radical possibilidade de mim mesmo, e assim exercitando-me e antecipando-a, assumindo-a, e, portanto, decidindo. A decisão (*Entschlossenheit*) é uma escolha, e se isso ocorre, angustio-me. Mas na angústia libera-se o poder Ser mais próprio, mais pela “voz da consciência, a forma que a auto interpretação desse ente confere à tradicional consciência moral”, nesse caso, funcionando como situação hermenêutica. (NUNES, 2010 p.23).

Como um ser-para-morte, o *Dasein* tem como possibilidade uma rearticulação de si mesmo com o mundo a partir de seu poder-ser mais próprio, possibilidade que precisa ir ao encontro com a sua dinâmica existencial, precisando, portanto, encontrar uma possibilidade maximamente própria, irremissível e insuplantável (HEIDEGGER, 2012, p.345). Heidegger coloca a morte como possibilidade extrema da existência, já que *Dasein* tem sua finitude como determinação fundamental. No entanto, *Dasein* só conquista sua finitude existencialmente, visto que é um ente que se determina compreensivamente:

O ser-para-morte é a antecipação do poder-ser do ente, cujo modo de ser é a própria antecipação. No descobrimento

antecipador desde poder-ser, o *Dasein* descerra para ele mesmo com vistas à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para o seu poder-ser mais próprio, contudo, significa: poder compreender a si mesmo no Ser do ente assim desencoberto: existir. A antecipação revela-se como possibilidade da compreensão do poder-ser mais próprio *extremo*, ou seja, como possibilidade de uma existência própria (HEIDEGGER, 2012, p.348 e 349).

Visto desse modo, o ser-para-a-morte seria então uma reconquista da finitude que pressupõe uma antecipação do futuro: é só quando o *Dasein* existe segundo o horizonte de sua finitude que ele realiza a si mesmo em sintonia como o poder-ser. Ao mesmo tempo, a morte tem um potencial desvelador específico, na medida em que ela traz à tona o todo fenomenal do *Dasein*:

É só a partir da antecipação da morte que o *Dasein* passa a se realizar plenamente em sintonia com todos os existenciais que lhe são constitutivos. No momento em que uma tal realização se dá, por sua vez, o *Dasein* tem uma nova relação consigo mesmo enquanto cuidado (CASANOVA, 2015, p.131 e 132).

Uma vez que *Dasein* compreende que tem em seu modo de Ser a determinação temporal de finitude em sua relação consigo próprio e com o mundo que o rodeia, torna-se mais própria sua existência, sendo já um Ser para o fim. Dessa forma, *Dasein*, quando experiencia a sua facticidade tendo consciência que é um ser-para-morte, apropria-se de sua existência, singularizando e potencializando seu modo de estar no mundo. *Dasein* rearticula-se assim, de outro modo, com a facticidade.<sup>13</sup>

Sendo assim, enquanto existente no mundo, lançado no Ser, *Dasein* não possui definição, finalidade, fundamento, razão acerca de sua existência. *Dasein* existe no mundo e tem como condição essencial a de existir enquanto um poder-ser, ou seja, enquanto um projeto lançado, conferindo-lhe inúmeras possibilidades de Ser a partir da contingência originária de sua facticidade. *Dasein* sempre irá se *preocupar* em compreender sua existência, atribuindo-lhe sentido a partir de seu ser em um mundo fáctico.

---

<sup>13</sup> Não é a intenção deste trabalho explicitar os modos de lidar com a facticidade. Nossa pretensão é apenas a de sublinhar que, enquanto Ser-para-a-morte, o *Dasein* (uma vez mais, singular) lida de uma forma mais própria com a sua facticidade. Como sabemos, Heidegger dedica a Segunda Seção de *Ser e Tempo* ao modo mais próprio do *Dasein*.

### **CONCLUSÃO: Uma breve retomada do caminho percorrido.**

Este trabalho se propôs a apresentar a temática da facticidade segundo o filósofo alemão Martin Heidegger, tendo em vista o núcleo de sua filosofia: a questão do sentido do Ser. Para tanto, nos embasamos em sua obra publicada em 1927, *Ser e Tempo*, em algumas obras secundários e alguns dos comentadores de sua filosofia.

De início, localizamos o pensador na história da filosofia afim de mostrar, de modo introdutório, como iniciou-se o seu projeto filosófico a partir de suas filiações com a fenomenologia e com a hermenêutica alemã, bem como sua releitura da história da “metafísica” e o sentido de sua “destruição”. Em seguida, localizamos *Ser e Tempo* e seu tema geral, explicitando o porquê de Heidegger acreditar que o tema do sentido do ser deve ser retomado, sua justificativa para tal, e a necessidade, sentida pelo filósofo, de realização de uma “analítica existencial” com vistas à constituição de uma ontologia fundamental. Por fim, tratamos do *Dasein* e da facticidade a partir de seus dois aspectos fundamentais: o *Dasein* como um ser-no-mundo e o *Dasein* como ser-para-morte, relacionando a facticidade com a temporalidade.

Vimos primeiramente que a filiação de Heidegger à escola fenomenológica husserliana foi extremamente necessária para que seu projeto fosse levado à cabo, uma vez que o próprio Heidegger reconhece, em seu mestre, a “abertura” para a retomada do pensamento do ser. Husserl libera o ser de pressupostos dogmáticos, estabelecendo o postulado de que, para haver conhecimento verdadeiro sobre as coisas, deve-se retornar às “coisas mesmas”. Heidegger reconhece e se apropria do mote da filosofia husserliana em nome da tentativa de descrever os fenômenos tal como eles se mostram, tendo em vista a revelação da verdade do Ser. Tal apropriação é utilizada de modo hermenêutico, pensando a verdade enquanto compreensão do sentido do Ser. Heidegger considera a hermenêutica tal como sugere sua etimologia, quer dizer, articulada com Hermes, o mensageiro dos deuses que traz a mensagem aos homens, atuando como um transmutante no sentido de trazer a mensagem à compreensão, o que pode ser entendido como um trabalho de “interpretação” (enquanto compreensão de como algo se expressa, vem ao sentido). Dessa forma, “ sob esse novo ângulo,

a fenomenologia se torna ontológica, e como ontologia, é hermenêutica, porque a descritividade fenomenológica tem o alcance de um trabalho de interpretação aplicada pelo *Dasein*” (NUNES, 2002, p.12).

No entanto, para que uma ontologia fundamental floresça, deve-se podar a árvore do Ser, já que os galhos e folhas que a constituem não estão saudáveis e seu tronco não está seguro o suficiente. Heidegger toma esse trabalho para si, está interessado nesse florescimento e, para isso, terá de cuidar da árvore desde sua raiz, terá de adubar a terra, cortar alguns galhos, molhar, e investigar a sua constituição. Tal analogia remonta à necessidade de resgatar do esquecimento a pergunta pela verdade e o sentido do Ser. A raiz da pergunta está plantada no solo do pensamento grego, e foi crescendo e desenvolvendo-se em seu próprio esquecimento, dando lugar, na história do pensamento, a uma série de preconceitos relativos à compreensão do Ser. Heidegger aponta tal equívoco e propõe uma nova forma de “cuidado”, afim de desvelar uma melhor compreensão do sentido do Ser. “ Trata-se de uma monumental tentativa de retomar, em toda sua plenitude e gravidade, a pergunta eterna pelo sentido do Ser: por que existem os entes em seu ser, e não antes o Nada?” (GIACOIA JR. 2013, p.43).

Heidegger responde a essa pergunta estabelecendo uma diferença entre essência e existência, separando o existencial ôntico (*Existenzial*) e o existencial ontológico (*Existenzial*), cabendo ao plano ontológico a pergunta pelo sentido do Ser, e ao plano ôntico o domínio dos entes. O pensador está então preocupado com o sentido do Ser, visando não apenas ao Ser dos entes tais como se apresentam enquanto fenômenos, mas ao Ser enquanto tal (*Idem*, p.59).

Tal pergunta só pode ser orientada pelo ente cuja existência é desveladora do Ser. A esse ente, Heidegger o denomina de *Dasein*: o ente humano cuja existência é compreensão do Ser. Desse modo, a ontologia fundamental proposta por Heidegger revela que a pergunta pelo sentido do Ser tem sua forma primeira condicionada por uma analítica existencial do *Dasein* a partir de uma fenomenologia-hermenêutica de suas estruturas. Como nos diz Nunes, “quando o fazemos, se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, isso em razão do método da fenomenologia, reinterpretado com íntima relação com a hermenêutica (2002, p.11).

Assim, o *Dasein* é o ponto de partida da análise ontológica heideggeriana: Heidegger estabelece que é deste ente que se deve seguir a

investigação, pois somente para ele a questão do ser se encontra no sentido; somente o *Dasein* já está em um movimento de compreensão do Ser. Trata-se, portanto, da “compreensão” entendida como uma conduta humana dada na abertura ontológica, que projeta-se impulsionando a si mesmo, lançando-nos em nossas possibilidades mais próprias. Podemos falar então de uma analítica da facticidade humana, ou analítica existencial, é concebida a partir do delineamento da ontologia fundamental. E uma vez que a questão do Ser só pode ser respondida pela descrição daquele que pode formulá-la, isto é, do ente que está imediatamente absorvido pela facticidade de seu mundo, marcado pela relação indissolúvel e originária com o Ser, a analítica do *Dasein* torna-se tarefa prévia à toda ontologia.

É no mundo que o *Dasein* compreende o Ser: ele é lançado no mundo (concebido como uma região ontológica) enquanto abertura de sentido, de sorte que não há *Dasein* sem mundo e nem mundo sem *Dasein*. Como ser-no-mundo, o homem está aberto para a mundidade, constituindo-se em um “poder-ser [que] é indefinido, mas não infinito. Temporal, ele implica finitude e possibilidade da impossibilidade, de não ser. Por isso, o *Dasein* é pré-ocupação, cuidado com os entes intramundanos, cura do mundo” (GIACOIA JR. p,74). Preocupado em agir e fazer e, desta forma, ocupado com tais tarefas, ele está sempre já imerso em um dado contexto repleto de significações sedimentadas; este é seu mundo fáctico, com o qual o homem se familiariza e lida cotidianamente.

Enquanto tendo como um modo-de-ser o modo da *abertura*, *Dasein* se encontra no mundo sempre em determinadas disposições afetivas, sendo a angústia a mais fundamental dessas disposições, pois nela o *Dasein* vislumbra todas as suas possibilidades de ser, tais como: ser-si-próprio e perder-se, assim como sua possibilidade de ser-para-morte.<sup>14</sup>

O homem é a abertura na qual as coisas aparecem como coisas: ser homem é um relacionar-se com as coisas. Sendo assim, o homem existe enquanto um projeto de compreensão lançado no mundo, ele se encontra sempre em um contexto afetivamente jogado, interpretando o que está a sua volta na medida em

---

<sup>14</sup> Na disposição afetiva da angústia, *Dasein* libera seu poder-ser mais autêntico: Esta é a capacidade mais própria do *Dasein*, onde ele pode singularizar-se, antecipando-se diante do já dado, isso porque o homem decide sobre seu futuro, e pode então exercitar-se para a morte, já que a morte é uma dentre suas diversas possibilidades. *Dasein* faz então um “pacto” com a temporalidade, ele vislumbra sua temporalidade (já que *Dasein* é por essência uma estrutura temporal) e escolhe de que maneira existir. Temos o tempo como horizonte possível de toda a compreensão em geral.

que vislumbra as possibilidades que o poder-ser se projeta. A disposição afetiva que descobre a facticidade revela o encontrar-se consigo mesmo, mostrando-se como solo a partir do qual o *Dasein* se projeta. “A condição de ser lançado é justamente o que possibilita ver o fenômeno da facticidade, enquanto um caráter ontológico do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 501).

O homem apreende a sua contingência e facticidade como “problema”. Para nos aproximarmos reflexivamente desse conhecimento, temos que perguntar pelo modo-de-ser da existência que nós próprios somos. E nossa existência é, fundamentalmente: contingência, temporalidade, facticidade, finitude. *Dasein* entende seu ser mais próprio no sentido de uma subsistência factual.

Sendo o homem este ente privilegiado que é compreensão do Ser, que se mantêm facticamente em relação com seu Ser e que está jogado no mundo, que tem de se haver com ele mesmo e com tudo que está no mundo, o mundo é sua morada e seu horizonte de sentido.

Em sentido ontológico-existencial, o *Dasein* entrega-se à possibilidade de estar aí, lançado, desvelando e/ou esquivando-se do ser, mas sempre em algum movimento para o Ser. Nesse movimento, o “o que” se mostra (nas relações com seu mundo fáctico, o homem sempre está ocupando-se de algo enquanto existente) mas não o “de onde” e o “para onde”. O homem não deve compreender-se como origem nem finalidade, mas sim enquanto um existente factual.

A facticidade afigura-se como elemento central no projeto da analítica da finitude de Heidegger, presente em *Ser e Tempo*. Heidegger concebe o homem como um ente privilegiado para a compreensão do Ser. A partir de uma visão ontológica da existência, o homem é concebido como um projeto lançado no mundo, cuja essência é ao modo do existir (*Existenzial*), projetando em modos-de-ser. O homem é, enquanto ser-no-mundo, um poder-ser temporal e finito, e ontologicamente ser-para-morte. Ele não é definido por propriedades ou categorias, mas pelas possibilidades de ser a partir de sua facticidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CEREZE, Cristiano; MARQUESINI, Ana Paula Flores; MORAES, Isis Zanardi. “Introdução aos Estudos Heideggerianos a partir de Ser e Tempo: Uma Renovação Contemporânea da íntima Questão do Ser”. In: Revista *Thaumazein*, Santa Maria, ano v, número 09, 2012.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. Rio de Janeiro: Unesp, 2010.

GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

GALAN, Pedro Cerezo. *Arte, verdad y ser em Heidegger*. Madrid: Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1963.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes/Campinas: Unicamp, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. “Que é isto – a filosofia?” Trad. Ernildo Stein. *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. de Jairo Ferrandin; Renato Kirchner; Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. “Meu Caminho para a Fenomenologia”. Trad. Ernildo Stein. *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and “Being and Time”*. London: Routledge, 1997.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

OSWALDO JR, Giacoia. *Heidegger. Urgente. Introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. – Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PIRES, Guilherme. “O Fenômeno do Mundo”. In: *Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei*, ano III, número III, 2007.

RAMALHO, André Luiz da Silveira. *A Relação Ontológica entre Vida e Existência na Abordagem Hermenêutico- Fenomenológico de Martin Heidegger*. Santa Maria- RS, 2013. Dissertação de Mestrado- Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia- UFSM.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001.