

Uma história conjurada pelo tempo: reflexões sobre a ontologia fundamental de Heidegger

A story conjured by time: reflections on Heidegger's fundamental ontology

André Luiz Ramalho da Silveira¹

Resumo: Este artigo mostra o significado da inserção da temporalidade e da historicidade na analítica existencial. A historicidade é compreendida por Heidegger como o acontecer do *ser-aí* e é como se explica de modo mais adequado a temporalização da temporalidade. Por sua vez, a temporalidade é elaborada a partir da decisão antecipatória, pois o futuro originário é desvelado somente a partir da possibilidade da morte. Heidegger mostra também que o horizonte no qual a projeção se realiza é estruturado pela temporalidade finita. O acontecer próprio do *ser-aí* ocorre a partir da decisão antecipatória e do conceito de destino. Assim, enquanto o cuidado unifica os aspectos ontológicos do *ser-aí*, é preciso ver esses aspectos como possibilitados pelo tempo. A primazia do futuro na temporalidade originária é pensada por Heidegger a partir da possibilidade existencial. Na medida em que a temporalidade originária se temporaliza a partir do futuro, entendido nos termos de possibilidade existencial, a temporalidade originária será concebida por Heidegger como finita.

Palavras-chave: Temporalidade; Historicidade; Finitude; Fenomenologia; Heidegger.

Abstract: *This article shows the meaning of inserting temporality and historicity in existential analysis. Historicity is understood by Heidegger as the happening of being-there and it is how the temporalization of temporality is most adequately explained. On the other hand, the original temporality is elaborated by Heidegger based on the anticipatory resolution, since the original future is unveiled only from the possibility of death. Heidegger also shows that the horizon for which the projection is made is structured by finite temporality. In addition, the happening of being-there occurs from the anticipatory decision and the concept of destiny. Therefore, while care unifies the ontological aspects of being-there, it is necessary to see these aspects as made possible by time. The primacy of the future in original temporality is thought by Heidegger from the existential possibility. Insofar as the original temporality is temporalized from the future and this is understood in terms of existential possibility, the original temporality will be conceived by Heidegger as finite.*

Keywords: *Temporality; Historicity; Finitude; Phenomenology; Heidegger.*

1. Apresentação do problema

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
E-mail: andre.r.silver@gmail.com

O desdobramento dos problemas em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1927/2009) segue uma ordem extremamente rígida. Os temas apresentados e a disposição dos parágrafos e capítulos possuem uma característica tão esquemática que torna bastante difícil analisar os conceitos em suas diferentes partes. Esse fato, obviamente, não retira qualquer possível crítica à ordem estabelecida na construção do texto. É importante ter em mente essa característica metodológica da construção da obra, uma vez que grande parte dos outros textos de Heidegger possui uma escrita mais fluida. Tendo em vista essa característica do livro, uma consequência importante para o leitor consiste não apenas na grande dificuldade de compreender os conceitos ali apresentados em uma primeira leitura, como também há a impressão de que a cada nova leitura é preciso mergulhar novamente na ontologia heideggeriana, com a permanente sensação de incompreensão das ideias. Essa característica é fundamental para os textos de Heidegger, porque a incompreensão não advém apenas da dificuldade específica com os conceitos, ou do nexos mais imediato entre eles, mas da própria definição do que significa conceito - filosofia para ele. A imersão em diversos paradigmas pressupostos e não discutidos explicitamente, a impressão constante da perda de si mesmo, o sentido sempre parcialmente compreendido e a dificuldade da linguagem fazem com que cada leitura atenta seja uma *nova* leitura. Essas considerações iniciais podem aparentar uma digressão meta-filosófica sem uma real conexão com o texto. No entanto, elas concernem diretamente à filosofia de Heidegger, especificamente às noções de historicidade e História humana e à característica de indicação formal dos conceitos, tratados a partir da perspectiva hermenêutico-fenomenológica.

Por operarem em uma situação interpretativa, os conceitos filosóficos se dão mediante pressupostos ontológicos, que muitas vezes estão velados. Desse modo, a tarefa fenomenológica será a de assegurar uma situação interpretativa e explicitar pressupostos. Essa condição fenomenológica recai sobre a natureza dos conceitos filosóficos, que por não serem objetivantes, serão indicativos. É neste sentido que, na ótica heideggeriana, os conceitos filosóficos são indicações formais (*formale Anzeigen*).

O modo pelo qual a fenomenologia se refere aos problemas precisa garantir um meio de acesso em que o fenômeno a ser visado não seja desfigurado por algum contexto epistêmico tomado acriticamente. Tendo em vista que o ser-aí é possibilidade existencial finita, os conceitos filosóficos indicam um caminho a ser executado na dependência de uma vinculação ou preenchimento significativo daquilo que se visa. Os conceitos de *ser para a morte*, temporalidade e historicidade e a noção de possibilidade existencial não

podem ser adequadamente compreendidos senão como indicações formais. Assim, o que é referido pela indicação formal não é um objeto, mas a realização de um modo de ser por ela indicado (Rodríguez, 1997, p. 177).

Na primeira seção de *Ser e Tempo*, a construção textual se dá de modo mais fragmentado, pois em alguma medida é possível examinar os temas em blocos para, ao fim, compreender todos os problemas que estão em jogo de uma maneira mais analítica. Por outro lado, na segunda seção do livro essa tarefa de leitura precisa de um método um pouco distinto, uma vez que a chamada filosofia existencial apresentada possui uma linearidade mais contundente. Neste contexto, a proposta deste artigo é apresentar os conceitos de temporalidade e historicidade em um nexos ontológico com o conceito de finitude apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo*. O objetivo buscado é fazer essa reconstrução partindo da tese interpretativa de que há uma dinâmica jogando com duas dimensões de problemas presente em toda a segunda seção do livro. Dinâmica essa, que pode ser vista nitidamente no capítulo sobre a historicidade. Qual seria ela?

Em um primeiro momento, a análise existencial de Heidegger segue diretamente do final do primeiro capítulo da segunda seção, cujo conceito de ser para a morte é apresentado, conjuntamente ao final do terceiro capítulo em que são apresentados os conceitos de temporalidade e decisão antecipatória (esse terceiro capítulo pode ser lido como um nexos entre o primeiro e o segundo capítulo). Antes de adentrar a discussão propriamente, é importante ter presente a perspectiva de que parte a analítica existencial. As perguntas a serem feitas são: 1. Quais as condições, ou em que medida, o ser humano é histórico? 2. Qual o sentido do ser humano ser histórico?

Assim como a concepção de história começa a sofrer uma profunda transformação no século XIX, com o surgimento da sociologia, a discussão sobre o que seria a subjetividade histórica também se intensifica, uma vez que cada vez mais se discute a distinção entre as influências de elementos sociais externos e internos, história e natureza, subjetivo e objetivo. Por conseguinte, ao apresentar o sentido originário de historicidade², Heidegger busca interpretar fenomenologicamente o acontecer de um colapso existencial, que é o pressuposto para o modo próprio do existir. A historicidade, em seu sentido originário, é elaborada por Heidegger como o *acontecer* do ser-aí humano, esse ente que existe *entre* nascimento e morte.

2 E em uma discussão direta com a filosofia hermenêutica de Dilthey.

2. Temporalidade: o horizonte da ontologia

A ontologia elaborada por Heidegger apresenta o tempo como o horizonte não apenas das projeções existenciais, mas sim como a condição de possibilidade da projeção que permite o ser humano compreender o sentido de ser em geral. A temporalidade originária é elaborada por Heidegger a partir da decisão antecipatória, pois o futuro originário é desvelado somente a partir da possibilidade da morte.

2.1. Ser para a morte e decisão antecipatória

O conceito de morte existencial apresenta uma perspectiva da possibilidade da morte vinculada à possibilidade existencial, tendo em vista que a morte existencial é o colapso global dos projetos existenciais. Neste sentido, o conceito existencial de morte não possui muita similaridade com o conceito comum de morte. Embora no interior da analítica existencial o sentido existencial mostre-se como o mais adequado para a compreensão de tudo o que está em jogo com esse conceito, que é o fato de o ser-aí humano existir finitamente, no entanto, a perspectiva em que Heidegger parte para analisar o conceito de *ser para a morte* sem dúvidas pode permitir – e permitiu – a leitura equivocada de que a possibilidade da morte seja entendida unicamente enquanto mortalidade. Entender a morte como mortalidade não significa simplesmente tomar a possibilidade da morte como um acontecimento inevitável, pois essa característica também está presente na leitura em que tomo parte. Tomar a morte como mortalidade significa compreender a existência humana como uma trama linearmente sequencial, que em algum ponto final é interrompida pelo evento da morte. Uma interpretação que compreenda deste modo, tanto a existência humana quanto a morte, parte de um pressuposto extremamente questionável que é conceito de realidade, ou efetividade, uma vez que nessa leitura tanto a morte existencial quanto a morte vital coincidiriam.

Heidegger parte de três distintos sentidos ontológicos circunscritos ao *ser para a morte*. Eles são distinguidos entre o *deixar de viver* ou *falecer* (*Ableben*), *perecer* (*Verenden*) e *morrer* (*Sterben*). Além disso, Heidegger dirá que o *falecer* ou *deixar de viver*, isto é, a morte tal como é experimentada e compreendida cotidianamente, é um *fenômeno intermediário* e codeterminado existencialmente. Ao tomar como base essa distinção, a presente tese interpretativa compreende que internamente ao

desenvolvimento da analítica existencial a possibilidade da morte mostra de modo singular a finitude do ser humano como possibilidade de ser.

A finitude da existência é compreendida a partir do conceito de ser para a morte, mais especificamente de como o ser-aí é lançado para o seu fim. É determinada, sobretudo, pela temporalidade finita, uma vez que é na possibilidade da morte que o futuro originário é desvelado. Deste modo, a singularização do ser-aí humano depende das projeções existenciais a partir de uma falta de fundamento. Esse sentido de *morrer* significa algo como a experiência do colapso existencial do mundo, a partir da qual a angústia revelaria o nada e a falta de fundamento da existência (Thomson, 2013, p. 274). Somente antecipando a possibilidade da morte a partir do colapso global das possibilidades é que se torna possível decidir-se por si mesmo na cisão com o impessoal. Por outro lado, a morte fisiológica aparece em *Ser e Tempo* como codeterminada pelo cuidado, de modo que a verdade originária, possibilitada a partir do instante da decisão antecipatória, excluiria qualquer determinação que não fosse temporal e histórica da existência humana.

O *Dasein* não tem um fim no qual ele somente termine, mas ele *existe de modo finito*. O futuro próprio, temporalizado primeiramente pela temporalidade que constitui a decisão antecipadora, revela-se assim, também ele, *como finito* (Heidegger, 1927/2009, p. 344; GA 2, p. 436).

Dito isso, como é explicada a noção composta de *decisão antecipatória*? Até chegar a essa noção, Heidegger elabora os conceitos de *ser para a morte* e de *consciência*. Após elaborar e apresentar o conceito ontológico existencial de morte, finaliza o capítulo em questão dizendo que de nada significa a possibilidade ontológica de *poder-ser um todo* do ser-aí se não se conseguir visualizar o correspondente poder-ser ôntico desde o ser-aí mesmo (Heidegger, 1927/2009, p. 282; GA 2, p. 353). Heidegger analisa o existencial da consciência, explicitando a noção de *querer-ter-consciência* a partir do chamado da consciência e a niilidade existencial a partir do conceito de *culpa* (ou *débito*). No testemunho existenciário da consciência, o poder-ser próprio do ser-aí foi interpretado existencialmente por Heidegger como *decisão*, ao passo que o *ser para a morte* em modo *próprio* foi interpretado como *antecipar-se* (Heidegger, 1927/2009, p. 318; GA 2, p. 400). Essas duas noções conjugadas são centrais para a ontologia fundamental, uma vez que não apenas apresentam o nexos dos diversos aspectos ontológicos do ser-aí a partir da abertura privilegiada da *decisão antecipadora*, mas também o ser-aí pode ser visado

fenomenicamente a partir da possibilidade de sua propriedade e totalidade (Heidegger, 1927/2009, p. 326; GA 2, p. 411).

É importante ter presente que o conceito de *decisão* (*Entschlossenheit*) não concerne apenas à liberdade de escolha de um ser-aí específico, mas também implica uma espécie de cisão e oposição em relação à situação na qual se decide. uma característica central é que, ao conceito de decisão, Heidegger associa o conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*), de modo que é na decisão antecipatória que ocorre uma abertura privilegiada na qual o ser-aí pode decidir-se por si mesmo na totalidade de sua existência, rompendo com a absorção decadente no mundo impessoal (Inwood, 2002, p. 33).

Também é explícita a importância do conceito de sentido, pois ao mostrar a vinculação entre sentido e projeção, a analítica existencial mostra a vinculação direta entre possibilidade existencial e temporalidade. O tempo é o elemento que unifica a totalidade dos aspectos ontológicos do ser do ser-aí humano, o *cuidado*³, ao mostrar-se como o horizonte a partir do qual o ser é projetado. Heidegger diz:

o compreender como projetar-se é o modo fundamental do *acontecimento* do ser-aí. Ele é, como também podemos dizer, o sentido propriamente dito do agir. Por meio do compreender, o acontecimento do ser-aí é caracterizado: sua *historicidade* (Heidegger, 1924/2012, p. 403; GA 24, pp. 394-395).

Essa breve passagem descreve bem como o aspecto projetivo da compreensão caracteriza a existência do ser-aí enquanto possibilidade existencial⁴, mostrando assim que a historicidade irrompe a partir de uma abertura para diversos sentidos de ser condicionados pela estrutura ekstático-horizontal da temporalidade. É neste sentido que se pode dizer: o ente é projetado para a sua individuação ontológica e o ser é compreendido somente quando projetado sobre a perspectiva do tempo. Portanto, ao compreender o tempo enquanto o horizonte de projeção que possibilita o compreender não apenas da existência, mas também do sentido de ser em geral, a totalidade estrutural do ser-aí será compreendida como uma estrutura temporal⁵.

3 Com o conceito de cuidado Heidegger busca dar conta da totalidade do todo estrutural da existência humana. No entanto, a compreensão de ser é sempre projetiva, isto é, na compreensão de algo há um projetar-se sobre um horizonte que permite elucidar aquilo sobre cuja projeção ocorre. Deste modo, há uma multiplicidade de aspectos existenciais envolvidos na existência humana que precisam ser elucidados adequadamente. Essa multiplicidade radicaliza-se nos três aspectos ontológicos do cuidado enquanto o ser do ser-aí, isto é, a *existencialidade*, a *facticidade* e a *queda*.

4 Sobre a noção de possibilidade na ontologia de Heidegger, cf. Reis (2014).

5 Heidegger ainda faz uma distinção entre dois conceitos, que é temporalidade e temporalidade. De acordo com Heidegger, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido de ser do cuidado, mas, quando a temporalidade

É a partir da elaboração do conceito de *decisão antecipatória* que Heidegger aborda o conceito de temporalidade originária. Apesar de a temporalidade originária ser a condição de possibilidade dos outros modos do tempo e da compreensão de ser, é necessário agora apresentar temporalidade a partir de seus modos, bem como o que significa a modalização da temporalidade. Ao fazer isso, será possível compreender melhor como a historicidade é a elaboração mais concreta e completa da temporalização da temporalidade.

2.2. Os modos do tempo

Se o tempo é a condição para a projeção originária da compreensão de ser, e o cuidado enquanto ser do ser-aí é compreendido também enquanto uma projeção sobre a perspectiva do tempo, a investigação sobre a temporalidade na ontologia fundamental passa a ser uma investigação sobre a condição de possibilidade dos múltiplos sentidos de ser. Apresentarei aqui os modos do tempo investigados por Heidegger com o objetivo de enfatizar o nexos ontológico entre eles, a partir do que foi chamado de temporalização da temporalidade. A temporalidade do cuidado é denominada de *temporalidade originária*. Os outros dois modos do tempo são o *tempo do mundo* e o *tempo vulgar*. Ao fim, será possível compreender o nexos entre decisão antecipatória e a finitude do tempo da temporalidade originária.

A temporalidade originária é, de acordo com Heidegger, o originário *fora-de-si* (Heidegger, 1924/2012, p. 388). Ser originariamente *fora-de-si* significa dizer que a temporalização da temporalidade se autoproduz, de modo a determinar por completo a existência humana enquanto ser-no-mundo. Heidegger diz o seguinte:

Futuro, *ser-sido/vigor-de-ter-sido*, presente, mostram os caracteres fenomênicos do *para-si* (*Auf-sich-zu*), do *de volta-a* (*Zurück auf*) e do *fazer-comparecer-algo* (*begegnenlassen von*). Os fenômenos do *para...*, do *a...*, do *em meio de...* manifestam a temporalidade como o *ekstatikos* por excelência. *Temporalidade é o originário fora de si, em e por si mesmo*. [...] A temporalidade originária e própria temporaliza-se desde o futuro próprio, de tal modo que, somente por ser adveniente/vindouramente sido ela desperta o presente. *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro* (Heidegger, 1927/2009, p. 344; GA 2, p. 435).

funciona como a condição para a compreensão do ser em geral, ela é denominada de *temporalidade* (*Temporalität*) (Heidegger, 1949/2012, p. 399; GA 24, p. 389).

A primazia do futuro está ligada à individuação do ser-aí, enquanto um chegar a si mesmo, visto que essa primazia está ligada essencialmente à possibilidade existencial. A noção de passado será pensada a partir da *facticidade*, característica expressa no fato de toda projeção ser *projeção lançada*. Com a dimensão do presente próprio (o *instante*) ocorre o mesmo, uma vez que a *presentificação* de algo se dá a partir da projeção lançada. Contudo, de imediato não é a compreensão da temporalidade originária que temos do tempo. Como e em que sentido ocorrem as experiências do tempo para o ser-aí humano?

Se o ser-aí humano é o ente para o qual está em jogo o próprio ser, Heidegger diz que isso também significa contar de algum modo com o próprio tempo. O fluxo temporal dos afazeres cotidianos arrasta-se a partir de *agoras* totalmente relacionais, isto é, um fluxo de *agoras* determinados pela significatividade relacional que eles têm entre si. A compreensão de um evento tomado mundanamente ocorre em significados que tornam o acontecer temporal totalmente relativo ao dimensionamento não objetivo desses eventos. Quando determinada situação parece demorar mais do que outra, como a espera em uma fila de um banco, ou uma espera em um escritório; quando em relação à espera de uma notícia que, por mais que objetivamente não demore a vir, demora demasiadamente em relação à nossa expectativa. Tomar o tempo para si mesmo, em seus diversos graus, é um modo prévio ao tempo tomado em uma cronologia não relacional. Do mesmo modo, como ao desempenhar uma tarefa, o tempo passa a ser compreendido a partir do que Heidegger chama de intratemporalidade. O tempo presente na execução de uma música, o tempo reservado para desempenhar uma tarefa, o tempo de um jogo ou mesmo o tempo que designamos para uma atividade crucial, como escrever uma tese de doutorado, todas atividades segundo as quais a temporalidade se mostra de um modo submerso aos desígnios da objetividade numérica dos relógios.

O que significa tomar um tempo para si mesmo? Se eu tomo um tempo determinado posso me frustrar simplesmente por não cumprir para mim mesmo aquilo que havia me comprometido. Esse tempo tomado para si mesmo é totalmente dependente do modo como eu me relaciono com as minhas possibilidades e os meus compromissos. É neste sentido que a esse tempo do mundo pertence fundamentalmente uma significatividade, cuja extensão determina a fixação de uma data e é regulada pela publicidade do tempo. Heidegger diz o seguinte:

Todo tempo, que deduzimos da leitura do relógio, é tempo para..., *tempo para fazer isto e aquilo*, isto é, tempo *apropriado e inapropriado*. O tempo, que

deduzimos da leitura do relógio, é sempre o tempo que tem por oposto a hora errada (no tempo errado) ou na hora certa (no tempo certo). [...] Nós designamos esta totalidade de referências do para-que, do em-virtude-de, do para-isto e do para-aquilo como significatividade. O tempo como tempo certo e tempo errado tem o *caráter da significatividade*, isto é, o caráter que caracteriza o mundo como mundo em geral. Por isso, designamos o tempo com o qual contamos, que deixamos para nós, como *tempo do mundo* (Heidegger, 1924/2012, p. 380).

Contiguamente ao caráter de significatividade do tempo, isto é, essa característica do tempo ser tomado sempre a partir de alguma relevância e em virtude de alguma possibilidade, estão as características do tensionamento e da databilidade. A relação que o ser-aí humano tem com esse modo do tempo ocorre a partir dos eventos e dos acontecimentos, tornando assim os *agoras* relacionais. Como afirma Reis, “os *agoras* são relativos a eventos que os qualificam, que os marcam com uma data. A experiência cotidiana do tempo ainda não encontra um tempo quantitativo, mas sim momentos datados por relação a eventos” (Reis, 2004a, p. 117). Além dos *agoras* serem relacionais, no tempo do mundo eles também possuem uma extensão, pois o tempo se estende de alguma maneira não muito precisa, de modo que um *agora* é medido pela relação a um *antes* e um *depois*. Como afirma Heidegger:

Mesmo quando não consigo mais determinar de maneira exata e inequívoca o quando de um outrora-quando, o outrora traz consigo esta referência. É somente porque a referência à datação pertence essencialmente ao outrora, ao agora e ao em seguida, que a data pode permanecer indeterminada, vaga e incerta. A própria data não precisa ser uma data no calendário no sentido mais restrito do termo (Heidegger, 1924/2012, p. 381).

O último elemento presente no tempo do mundo concerne ao tempo público, isto é, a característica temporal da convivência interpessoal. O tempo expresso, então, possui os elementos da significatividade, do tensionamento, da databilidade, todos acessíveis na publicidade do tempo, isto é, na dimensão do ser-com. Como diz Heidegger: “o agora expresso é compreensível para qualquer um no *ser-um-com-o-outro*. A acessibilidade do agora para qualquer um, sem alterar em nada a datação diversa, caracteriza o tempo como público” (Heidegger, 1924/2012, p. 384).

A partir da exposição dessa modalidade da temporalidade como tempo do mundo impõe-se a questão: qual a modificação que ocorre para que o tempo seja compreendido como objetivo? O que significa compreender o tempo como linearidade? A modificação ocorrida na temporalidade, responsável por gerar o que Heidegger chamou de tempo vulgar, condiciona também a modificação na compreensão do sentido de ser da

disponibilidade para a subsistência. A justificação dessa afirmação se dá em função de que o tempo vulgar é o tempo caracterizado pela desvinculação às possibilidades e as demandas de cada ser-aí. Neste sentido, a independência que caracteriza o tempo vulgar é o que permite a esse modo do tempo ser linearmente fixo, e não mais determinado pela significatividade pertencente ao tempo do mundo. O elemento central na transformação do tempo do mundo para o tempo vulgar é o nivelamento dos elementos presentes no tempo do mundo: a significatividade, a databilidade e a extensão do tempo. Heidegger explica do seguinte modo:

O *Dasein* cotidiano que toma seu tempo encontra o tempo primariamente no disponível e no que é subsistente, enquanto entes que comparecem dentro do mundo. O tempo assim “experimentado” é compreendido pelo *Dasein* no horizonte da compreensão imediata do ser, quer dizer, como algo que de certo modo também subsiste. Como e porque o *Dasein* chega a formar este conceito vulgar de tempo deverá ser elucidado a partir da constituição de ser (temporalmente fundada) do *Dasein* que se ocupa do tempo. O conceito vulgar do tempo deve sua origem a um nivelamento do tempo originário. Ao demonstrar que este é a origem do conceito vulgar de tempo, se justificará também a precedente interpretação da temporalidade como *tempo originário* (Heidegger, 1927/2009, p. 418; GA 2, p. 535).

É mediante o nivelamento do tempo do mundo que o tempo como serialidade quantitativa faz-se presente para o ser-aí. Deste modo, o *antes*, o *agora* e o *depois*, tomados objetivamente, cronologicamente e desvinculados dos propósitos humanos, acompanham também a compreensão dos modos de ser que são abertos para o ser-aí. Há claramente uma dependência de uma modificação à outra na temporalidade, em que a temporalidade originária geraria por si mesma os outros dois modos do tempo. De acordo com Reis:

Esta dependência é formulada em termos de origem, operada por nivelamentos motivados nas estruturas dos modos mais básicos, gerando um modo complexo como é o tempo desengajado. A dependência é mediada, no sentido de que o tempo comum se origina de um modo já modificado, o tempo do mundo. Não há uma dependência direta em relação à temporalidade originária. Por sua vez, o tempo mundano tem sua origem na temporalidade originária, precisamente por modificações nas estruturas do *eksates*, mas sobretudo pela formação de serialidade. Esta é a diferença fundamental: a ausência de serialidade na temporalidade originária, e a sua presença qualitativa e quantitativa nos outros modos (Reis, 2004a, p. 118-119).

2.3. Temporalidade finita

O tempo segundo o qual contamos com ele para realizar alguma tarefa foi entendido como o tempo do mundo. Uma terceira temporalização desse modo do tempo foi compreendida como o tempo em sua acepção vulgar. O sentido do tempo como vulgar, comum, é o tempo a partir do qual os momentos distintos desse tempo são desprovidos de uma significatividade, dada a independência deles em relação aos propósitos existenciais e existenciários de cada ser-aí. Tendo em vista a temporalização da temporalidade, ainda não ficou claro como a temporalidade se temporaliza de um modo a outro, tampouco o que significa falar da temporalidade como finita.

Na concepção de Heidegger, somente é possível pensar a infinitude do tempo quando se considera a temporalidade a partir do seu sentido comum, pois é o único modo caracterizado pela serialidade, tanto quantitativa quanto qualitativa. Este modo do tempo foi, na crítica histórica de Heidegger, o modo temporal que imperou na tradição científica e filosófica. A metafísica da presença tomou como horizonte temporal unicamente esse tempo serial, em que o momento do presente seria mais fundamental para se compreender o ser. Deste modo, somente ao considerar unicamente o horizonte temporal descrito como tempo vulgar é que se pode tomar a temporalidade como algo que se estende ao infinito, com independência das possibilidades da existência.

É neste sentido que a pergunta pela temporalização da temporalidade se impõe, vez que é preciso responder como emerge o tempo que condiciona o nosso comportamento com o ser mesmo. Se no tempo vulgar o tempo é visado a partir dos entes subsistentes em seus *agoras* fixos e não relacionais, de fato, como diz Heidegger, “os agoras em sua sequência permanecem a única coisa que para ela é relevante” (Heidegger, 1924/2012, p. 396). Somente deste modo que a temporalidade pode ser compreendida como infinita. Neste sentido, o que significa pensar a finitude da temporalidade originária?

A resposta a essa questão encontra-se na discussão sobre a temporalidade da decisão antecipatória. Do mesmo modo que a finitude do ser-aí não é um atributo segundo o qual o ser-aí possa ter ou não ter, mas o ser-aí humano existe finitamente, o ser-aí não transcorre no tempo como um ente subsistente, mas justamente existe temporalmente. O nexos entre a temporalidade originária e a finitude existencial é fundamental, vez que é pela finitude da possibilidade existencial advinda da morte que o futuro originário emerge pela primeira vez. O problema da morte é também fundamental porque a temporalidade originária é quem possibilita a constituição finita do ser-aí. É também neste mesmo

sentido que a temporalidade originária vincula-se também a individuação do ser-aí humano, tendo em vista que o ser-aí é poder-ser, e a finitude existencial mostra uma radical inadequação entre uma possibilidade existencial e a projeção, dada a radical niilidade que transpassa o ser-aí de um extremo a outro. Neste sentido, ao compreender o futuro originário, o *porvir*, como um chegar-a-si, Heidegger apresenta conceito de finitude radicalmente vinculado à projeção finita a partir da possibilidade da morte. A finitude é um caráter da temporalização mesma, de modo que o que está em questão é como está determinado em *si mesmo* o deixar-vir-a-si ou advir-a-si (*Auf-sich-Zukommen*) *enquanto tal*. O futuro originário e próprio, diz Heidegger, é o advir-a-si, é o existir que tende para si como a possibilidade insuperável da niilidade (Heidegger, 1927/2009, p.345; GA 2, p. 330). Além disso, Heidegger diz o seguinte:

Com a tese da finitude originária da temporalidade não se nega que o *tempo segue sua marcha*, senão que essa tese somente pretende manter com firmeza o caráter fenomênico da temporalidade originária, que se mostra a si mesma no projetado do projeto existencial originário do *Dasein* mesmo (Heidegger, 1927/2009, p. 345; GA 2, p. 330).

Tendo em vista que a temporalidade originária é finita⁶, e é a partir dela que a temporalidade modifica-se formando outros modos do tempo, reside nas ekstases da temporalidade à chave para se compreender a totalidade do cuidado enquanto uma unidade. Sobre os esquemas temporais e as ekstases, em uma passagem longa e bem elucidativa, Heidegger diz o seguinte:

Nós interpretamos com o caráter *ekstático* a existência que, vista ontologicamente, é a unidade originária do estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si e que se presentifica. A temporalidade determinada *ekstáticamente* é a condição da constituição ontológica do ser-aí. [...] O tempo originário é em si mesmo – esta é a essência de sua temporalização – fora de si. Ele é este fora-de-si mesmo, isto é, ele não é algo que estaria de início presente à vista como uma coisa e, então, fora de si, de tal modo que ele se deixaria ficar atrás de si. Ao contrário, ele não é em si mesmo outra coisa senão o fora-de-si puro e simples. Na medida em que este caráter *ekstático* caracteriza a temporalidade, reside na essência de toda *ekstase*, que só se temporaliza na unidade de temporalização com as outras *ekstases*, um *deslocamento para...*, *em direção a algo* em um sentido formal. Pertence à *ekstase* uma *abertura* peculiar, que é dada com o fora-de-si. Nós designamos como o *horizonte da ekstase* e para o interior-de-que cada *ekstase* está em si mesma aberta de uma maneira determinada. O horizonte é *amplitude aberta*, para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte*. Como uma unidade *ekstática* de futuro, sido e presente, a temporalidade tem um horizonte

6 Cf. Carel (2007).

determinado pela *ekstase*. Como uma unidade originária de futuro, sido e presente, a temporalidade é em si mesma *ekstático-horizontal*. *Horizontal* significa: caracterizada por meio de um horizonte dado com a própria *ekstase*. A temporalidade *ekstático-horizontal* não torna apenas possível ontologicamente a constituição ontológica do ser-aí, mas também possibilita a temporalização do tempo, que só conhece a compreensão vulgar de tempo e que designamos em geral como a série não reversível de *agoras* (Heidegger, 1924/2012, p. 388-389, grifo do autor).

Ainda que essa passagem seja bem complexa, ela é extremamente elucidativa. Além da explicação de como os elementos temporais se estruturam na temporalidade, também é possível compreender que o *deslocamento para* implica que nessa transcendência para os sentidos de ser já haja uma intencionalidade, ambos condicionados pela temporalidade.

Por outro lado, ainda não parece ter ficado claro como ocorre a temporalização da temporalidade originária para os outros modos. De fato, é extremamente contraintuitiva a abordagem heideggeriana de uma temporalidade ekstático-horizontal não sequencial. Blattner oferece uma satisfatória explicação, segundo a qual a temporalidade originária, por ser a origem dos outros modos do tempo, também é a condição explicativa do tempo do mundo e do tempo vulgar (Blattner, 1999, p. 94). Enquanto um modelo explicativo, na leitura de Blattner não apenas os momentos conceituais do tempo do mundo e do tempo vulgar são derivados da temporalidade originária, mas também a unidade desses modos, na medida em que esses momentos seriam formas modificadas da temporalidade originária. No entanto, talvez um esboço de resposta mais satisfatória sobre como ocorre a temporalização da temporalidade é dada por Heidegger a partir de outro conceito: a historicidade.

3. O problema da história: a historicidade como a elaboração mais concreta da temporalidade originária

Não é exagero dizer que todos os problemas tratados na ontologia fundamental são vistos de modo mais concreto no capítulo em que Heidegger elabora o conceito de *historicidade*, uma vez que por meio desse conceito uma nova camada de sentido esgueira-se por diversos fenômenos anteriormente velados. Para exemplificar esse ponto, Heidegger inicia o capítulo com uma excelente retomada dos problemas por ele tratados.

Todos os esforços da analítica existencial estão orientados somente a uma meta: encontrar uma possibilidade de resposta para a pergunta pelo *sentido de ser* em geral. A elaboração desta *pergunta* demanda uma delimitação do fenômeno no

qual se torna acessível isso que chamamos de ser, quer dizer, do fenômeno da *compreensão de ser*. Esta compreensão pertence à constituição de ser do Dasein. Tão somente quando este ente se encontre interpretado de forma suficientemente originária será possível conceitualizar a compreensão de ser implicada na constituição de seu ser, e colocar sobre esta base a pergunta pelo ser que nessa compreensão se compreende e pelos *supostos* desse compreender (Heidegger, 1927/2009, p. 386; GA 2, p. 492).

Perguntar pela historicidade do ser-aí é perguntar pela historicidade do compreender, uma vez que ser-aí é possibilidade existencial, isto é, poder-ser. Neste sentido, tendo em vista que o sentido de ser é dependente da compreensão de ser, e que a compreensão de ser possui como condição de possibilidade o horizonte da temporalidade ekstática, perguntar pelo acontecer do ser-aí é perguntar pela estrutura temporal do ser desse ente. Contudo, é importante ter em mente que Heidegger articula esse problema da história em duas dimensões, na primeira podemos ver: 1. sobre o problema de como o ser-aí pode recompor-se após assumir-se como um ente finito; 2. qual é a historicidade desse colapso (destino e repetição); e 3. e se a historicidade, ao ser a historicidade de um colapso, admite que a falta ou ausência de sentido possa ser um elemento fundamental para historicidade ela mesma. Na segunda dimensão, pode-se ver: 1. a história do mundo e os sentidos da concepção de história, 2. a concepção científica de história e a hermenêutica. O nexos entre elas é o que Heidegger chama de historicidade da possibilidade, ou, nas palavras dele, a *silenciosa força do possível*.

3.1. Histórias

Em um primeiro momento, é prudente ao menos introduzir a discussão sobre o conceito de História, tendo em vista a abordagem não tanto convencional operada por Heidegger. Se a historicidade é o acontecer humano condicionado pela temporalidade finita, estaria Heidegger realizando algo como uma micro-história ao ignorar uma História em nível macro, como a História do Ocidente, por exemplo, em função da primazia do acontecer daquele que possui uma subjetividade histórica? Além disso, ao localizar a historicidade como algo a que somente o ser-aí humano possui, ele estaria opondo a essa dimensão histórica uma dimensão natural? Penso que essas questões são justas de se pensar, uma vez que no capítulo em que é apresentado o conceito de historicidade alguns dos temas elencados nessas questões acabam por se misturar, o que de fato pode levar a algumas confusões.

Para reiterar, ao questionar sobre o que significa perguntar pela essência da história, o que Heidegger pensa enquanto a essência da história é o que é desvelado como o acontecimento da existência do ser-aí, isto é, sua historicidade (Heidegger, 1927/2009, p.391-392; GA 2, p. 499-500).

Neste sentido, a investigação ontológica sobre a existência humana procede de igual modo quando o objeto de investigação eram outros fenômenos: aqui a investigação não parte de uma ciência histórica para compreender como é o ser-aí humano enquanto histórico, pois o objetivo é investigar fenomenologicamente – e de um modo prévio a objetivações – o ser-aí enquanto um ente histórico. É deste modo que Heidegger distingue o conceito de história (*Historie*) enquanto a historiografia, isto é, como a ciência da História que estuda os objetos históricos, com o foco nos acontecimentos passados, conhecidos através de um método adequado para a ciência histórica, da história enquanto aquilo que acontece (*Geschichte*), a historicidade (*Geschichtlichkeit*). Este segundo sentido de história enquanto historicidade é que será próprio ao ser-aí humano. Além disso, a historiografia (*Historie*) terá como condição justamente a historicidade (*Geschichtlichkeit*), ou seja, o acontecer da existência do ente que é histórico.

Dito isso, apresento um resumo de quatro significados apresentados por Heidegger concernente ao conceito de *história* enquanto historicidade, no parágrafo 73 de *Ser e Tempo* (Heidegger, 1927/2009, p. 392-393; GA 2, p. 500-501): 1. Ao passar para a análise temporal, Heidegger apresenta a constatação de que há um uso recorrente e preferencial do termo *história* segundo o qual o ente histórico é compreendido como algo *passado*. Esse sentido implicado no termo *história* possui algumas polissemias exemplificadas por Heidegger, pois quando se diz que algo é passado pode se estar dizendo tanto que o passado não exerce mais força alguma sobre o presente, como algo no sentido de *não se pode escapar da história*; 2. O segundo sentido apresentado concerne à história como aquilo que *tem sua origem* no passado, como aquilo que faz história ou se estende ao longo de uma época. O encadeamento de sucessos e fracassos que vem do *passado, presente ao futuro*. Sobre esse sentido específico, Heidegger diz que o *passado* não teria uma específica primazia; 3. Em relação a esse terceiro sentido, Heidegger diz o seguinte: “História significa, ademais, a totalidade do ente que *muda no tempo*, entendendo por tal, à diferença da natureza, que também se move *no tempo*, as transformações e vicissitudes dos homens, das agrupações humanas e da *cultura*” (Heidegger, 1927/2009, p. 392-393; GA 2, p. 501). Esse sentido de história não concerne

tanto ao acontecer da existência humana, mas contrapõe-se ao âmbito da natureza, não obstante Heidegger também afirmar que mesmo a natureza pertenceria a história compreendida deste modo; 4. O quarto sentido diz respeito ao histórico como o transmitido, independentemente de sua objetivação ou saber histórico aí envolvido.

Esses quatro sentidos de história se complementam, como afirma Heidegger: “história é o específico acontecer no tempo do Dasein existente, de tal modo que se considera como história em sentido eminente o acontecer *já passado* e, por sua vez, *transmitido* e sempre atuante no conviver” (Heidegger, 1927/2009, p. 393; GA 2, p. 501). Tendo isso em vista, a historicidade concerne ao acontecer do ser-aí humano em seus mais diversos aspectos. No entanto, para retomar as perguntas inicialmente feitas, haveria alguma condição externa a existência que determinasse a nossa história? Ou a finitude encurtaria a história humana ao radicar o fundamento da história no acontecer do ser-aí humano? Para responder a essas questões, cito aqui uma passagem de um livro de *Ernilo Stein*, em que lhe perguntaram como ficaria a casualidade, a quebra e a marca que nos transformaria dentro da História, uma vez que nós seríamos inscritos em uma história segundo a qual não seríamos nós aqueles que escrevemos:

Para começar, posso começar a responder dizendo que a analítica existencial encurta a História humana. Isto é, ela reduz a História humana as suas próprias dimensões. Não há explicação de fora. Não há explicação evolutiva, de uma História primitiva que se desenvolveu até o homem. Isso é tarefa de uma determinada ciência que poderá dedicar-se a isto. Não existe, também, uma História teológica que possa concluir a nossa História. Estamos jogados num mundo que é o projeto no qual estamos, cada um, desde o momento que passamos a existir, onde estamos, entre o não-mais e o ainda-não. O não-mais diz respeito ao já estarmos jogados e a irreversibilidade da facticidade. Portanto, a nossa história não pode ser negada. E estamos diante do ainda-não, que também será um não-mais: a morte, de certo modo. Mas a morte não é algo tristemente antecipado como um fim. Ela é o que nos dá o limite, o até onde, a possibilidade. Assim, a História e a historicidade da condição humana, não são determinadas por condições que lhe sejam exteriores. Isso significa liberdade condicionada, sem dúvida alguma. Não existe o totalmente aberto da liberdade. A História é destino, isto é, não podemos fazer qualquer coisa com a nossa biografia, pois ela está limitada à condição de ser ou não-ser. (Stein, 2015, 140-141).

Nessa longa passagem, se tem uma boa interpretação do que Heidegger visa com o termo historicidade⁷. Outra passagem digna de nota aqui é uma consideração de *Hannah Arendt*, em *A Condição Humana*:

7 Sobre a concepção de encurtamento hermenêutico, Cf. Stein (1990).

É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha a menor ideia do moderno conceito de História, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos personagens, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não tem autor. Nessa condição, é o verdadeiro precursor da Providência, da *mão invisível*, da Natureza, do *espírito do mundo*, do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os cristãos e os modernos filósofos da História tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a História deva a sua existência aos homens, obviamente não é feita por eles. (...) A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com esta invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como história fictícia, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige a peça. A história de ficção revela um autor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém – e isto não se deve ao caráter da história em si, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é feita enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada (Arendt, 1958/2001, p. 198).

Ao radicar a historicidade no acontecer do ser-aí humano, expor essa historicidade significa desvelar o ser-aí a partir de sua autenticidade, pois o acontecer próprio do ser-aí ocorre a partir da decisão antecipatória e do conceito de destino.

3.2. Uma história conjurada pelo tempo: historicidade e destino

Com a afirmação de que a visão mais originária da *estrutura da temporalização* da temporalidade se revela como *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) (Heidegger, 1927/2009, p. 347; GA 2, p. 440), começa a ficar claro que o sentido de história envolvido na historicidade da existência humana visa o acontecer da existência a partir da temporalidade originária: o acontecer de um ente que existe *entre* o nascimento⁸ e a morte.

É preciso compreender essa última afirmação na profundidade que o tema exige. O fato de o ser-aí humano existir entre nascimento e morte, na leitura de Heidegger, significa que o ser-aí humano existe entre dois fins: “*No ser* do Dasein se encontra já o *entre* do nascimento e morte. [...] O Dasein fáctico existe nativamente (*gebürtig*) e nativamente morre também, no sentido de ser para a morte” (Heidegger, 1927/2009, p. 388; GA 2, p. 495, grifo do autor).

Neste sentido, há uma reversão da teleologia histórica moderna, a partir da qual a história é quem conteria os sujeitos e os determinariam como históricos. A ontologia fundamental elaborada por Heidegger apresenta o ser-aí humano como um ente temporal

8 Cf. Reis (2004b).

não porque transcorre em um tempo histórico, mas justamente porque é estruturalmente temporal (Heidegger, 1927/2009, p. 390/GA 2, p. 498).

A esse transcorrer da existência entre vida e morte, Heidegger entende como sendo a *trama da vida*, isto é, o *acontecer* da existência. Investigar e desvelar a *estrutura* desse *acontecer*, expor as condições temporais-existenciais desse acontecer, significa buscar, na leitura de Heidegger, uma compreensão ontológica da historicidade (Heidegger, 1927/2009, p. 389; GA 2, p. 495). É preciso, no entanto, elucidar minimamente os limites desse acontecer quando restritos à ontologia fundamental.

Dado que a historicidade elaborada na ontologia fundamental⁹ mostra-se como a estruturação da temporalização da temporalidade, desvelar a historicidade da existência significa apresentar o acontecer finito do ser-aí humano a partir da decisão antecipatória: o *instante* no qual há o colapso existencial mediante a niilidade e a subsequente retomada de si a partir da decisão. Para não antecipar demais o assunto, é preciso explicar alguns pontos ainda sobre a historicidade. Em primeiro lugar, como Heidegger elabora a pergunta sobre a historicidade.

Ninguém nega que o Dasein humano seja, no fundo, o *sujeito* primário da história, e o conceito corrente de história anteriormente exposto o diz com suficiente clareza. Porém, a tese de que *o Dasein é histórico* não se refere somente ao fato ôntico de que o homem é um *átomo* mais ou menos importante no tráfego da história universal e que está, enquanto um brinquedo, à mercê das circunstâncias e acontecimentos, senão que coloca o seguinte problema: “em que medida e em virtude de que condições ontológicas a historicidade pertence à subjetividade do sujeito histórico como sua constituição essencial?” (Heidegger, 1927/2009, p. 395; GA 2, p. 505, grifo do autor).

A resposta para esse problema reside no parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, um dos mais difíceis do livro. É nele em que as duas dimensões conceituais anteriormente mencionadas se tornam mais vibrantes. Na primeira delas, a análise conceitual segue diretamente do final da primeira seção em que é apresentado o conceito de ser para a morte¹⁰, conjuntamente ao final da terceira seção em que são apresentados os conceitos

9 Elaborada em *Ser e Tempo* e nas preleções a que orbitam.

10 Scheer (2013, p. 360) distingue entre uma situação geral e uma situação existencial. De acordo com o autor, uma situação existencial é uma modalidade da morte, sendo uma situação na qual a viabilidade de uma forma de vida histórica está em jogo, de tal modo que até a própria possibilidade de uma situação geral está em jogo.

de temporalidade e decisão antecipatória. Nesse sentido, o que se busca explicar é como ocorre à historicidade no colapso do si mesmo a partir da decisão antecipatória. Como retomar a si mesmo quando o poder-ser fica sem possibilidades fácticas para se vincular? É justamente aí que Heidegger apresenta os conceitos de destino, repetição, impotência e herança ligados ao problema da finitude¹¹. No segundo aspecto, há uma linearidade mais explícita na investigação, uma vez que será investigada a estrutura temporal da historicidade, e de como a primazia do futuro se mantém mesmo na historicidade, pois a decisão antecipatória joga o ser-aí de volta para seu ter-sido originário. Heidegger diz o seguinte:

O ser do Dasein foi definido como cuidado. O cuidado se funda na temporalidade. Por conseguinte, devemos buscar dentro do âmbito desta um acontecer que determine a existência como história. Desta maneira, a interpretação da historicidade do Dasein se revela, em última instância, como uma elaboração mais concreta da temporalidade. A temporalidade foi elucidada, em primeiro lugar, considerando a forma própria do existir, que temos caracterizado como decisão antecipadora. Em que sentido ela constitui um modo próprio do acontecer do Dasein? (Heidegger, 1927/2009, p. 396; GA 2, p. 505-506).

Neste sentido, é preciso retomar o conceito de decisão antecipatória, agora sob a estrutura da historicidade. Para reiterar, o nexu ontológico que forma a decisão antecipatória se dá a partir da antecipação da possibilidade da morte, por um lado, e da decisão advinda do testemunho existencial da consciência, por outro lado. Deste modo, assumir-se a si mesmo significa assumir-se enquanto fundamento nulo de si mesmo, assumir-se como possibilidade finita. Essa condição existencial determina diretamente a projeção em possibilidades, pois o que a possibilidade da morte faz é possibilitar uma escolha que não seja fortuita, mas sim própria, dado o colapso existencial ocasionado pela possibilidade da impossibilidade da existência.

Nesse momento da investigação é possível discriminar duas camadas de análise: a primeira delas diz respeito à origem de toda possibilidade do ser-aí enquanto poder-ser; a segunda, tendo como condição a primeira, concerne à formação da individualidade de cada ser-aí. O primeiro desses momentos é mais uma constatação: embora a análise existencial do ser-aí humano seja o tema em questão, o horizonte da investigação da ontologia fundamental é a investigação formal sobre o sentido de ser em geral. Esse

11 Esse aspecto desperta interpretações absolutamente problemáticas, uma vez que a autenticidade seria retomar as possibilidades herdadas de um destino comum de um povo histórico. Justamente nesse ponto é que se encontra a interpretação – carente de poder explicativo – de um nazismo filosófico em Heidegger.

aspecto fica mais evidente agora, uma vez que não está em questão às possibilidades fácticas de cada ser-aí, mas, como pergunta Heidegger, de onde surgem as possibilidades *em geral* do ser-aí:

Por princípio, a análise existencial não pode elucidar a que coisa se resolve o Dasein *facticamente* em cada caso. Porém, a presente investigação exclui também o projeto existencial de possibilidades fácticas da existência. Por sua vez, é necessário perguntar de onde podem ser extraídas, *em geral*, as possibilidades nas quais o Dasein se projeta facticamente. O antecipar-se (adiantar-se) que se projeta na possibilidade insuperável da existência, quer dizer, na morte, somente garante a totalidade/integridade e propriedade da decisão. Porém, as possibilidades da existência abertas facticamente não podem ser tomadas da morte. Tanto menos, quanto que o adiantar-se para a possibilidade não consiste em uma especulação acerca dela, senão, justamente, em uma volta ao aí fáctico (Heidegger, 1927/2009, p. 396; GA 2, p. 506).

Os qualificativos de *propriedade* e *impropriedade* concernem à modalidade na qual a projeção se dá. É neste sentido que a possibilidade da morte por si só não é a origem das possibilidades do ser-aí, mas justamente aquilo que permite ao ser-aí projetar-se de modo *próprio*. Além disso, é importante reiterar que nesse caso se trata de uma projeção existencial, tendo em vista que uma possibilidade somente é existencial quando o ser-aí *projeta-se* nessa possibilidade. A justificativa dessa abordagem aparece quando Heidegger aborda o conceito de morte, e diz que tematizar é privar o caráter de possibilidade do projeto (Heidegger, 1927/2009, p.164; GA 2, p. 192). É deste modo que pensar sobre a morte, contemplar o próprio acontecer, etc., podem ser importantes para algumas determinadas reflexões, mas esses comportamentos seriam derivados do âmbito existencial. Essa volta ao fáctico, que Heidegger fala ao final da passagem citada, diz muito sobre a historicidade, pois no acontecer da existência está em questão o direcionamento das ekstases temporais que formam os esquemas horizontais da temporalidade.

As possibilidades às quais o ser-aí se projeta não pairam desconectadas no mundo. Dada a condição de *ser-lançado*, o ser-aí é imerso e submerso em possibilidades, inclusive havendo muito mais possibilidades do que de fato projeções nelas. Pelo fato de o ser-aí ser-lançado no mundo, às possibilidades em que o ser-aí se projeta já são possibilidades que o sobrepassam. Deste modo, projetar-se propriamente em alguma possibilidade implica em decidir-se contra possibilidades às quais se está submerso, uma vez que cotidianamente as possibilidades surgem de um estado interpretativo público. Essas possibilidades, diz Heidegger, são em sua maioria formadas e compreendidas a

partir de ambiguidades, mas, ainda assim são relativamente conhecidas. As possibilidades advindas do mundo são também possibilidades que perpassam o âmbito da coexistência e do impessoal. Retomar autenticamente uma possibilidade requer o conflito com as possibilidades nas quais já se está vinculado, dado que a decisão antecipatória engloba também o colapso existencial. Tendo isso em vista, Heidegger diz o seguinte:

A decisão, na qual o Dasein retorna a si mesmo, abre as possibilidades fácticas do existir próprio *a partir do legado* que esse existir *assume* enquanto lançado. O retorno decidido à condição de lançado encerra em si uma *entrega* de possibilidades recebidas por tradição, ainda que não necessariamente *enquanto tais* (Heidegger, 1927/2009, p. 397; GA 2, p. 507, grifo do autor).

A morte foi compreendida existencialmente como um colapso, a partir do qual o ser-aí pode decidir-se por si mesmo de um modo próprio. Essa decisão ocorre a partir de uma aniquilação de todas as possibilidades vigentes, uma vez que a niilidade implode todo o sentido presente nas projeções, fazendo com que a existência resida como um poder-ser desvinculado de toda e qualquer possibilidade. Na seguinte passagem, Heidegger diz justamente sobre esse caráter de fechamento do poder-ser:

O futuro originário e próprio é o para-si, para esse *si* que existe como a possibilidade insuperável da niilidade. O caráter ekstático do futuro originário consiste precisamente em que ele fecha o poder-ser, quer dizer, que ele mesmo está fechado e, enquanto tal, torna possível o compreender existenciário resolutivo da niilidade. O modo originário e próprio do vir-a-si é o sentido do existir na niilidade mais própria (Heidegger, 1927/2009, p.345; GA 2, p. 437, grifo do autor).

Se o poder-ser é fechado, a única possibilidade de assumir-se autenticamente é através da retomada de possibilidades legadas pela tradição. É neste momento em que Heidegger apresenta o conceito de destino, em uma interessante passagem:

Quanto mais propriamente o *Dasein* se resolve, isto é, quanto mais se compreende a si mesmo sem ambiguidades desde a sua mais própria e eminente possibilidade no adiantar-se para a morte, tanto mais inequívoco e não contingente será o encontrar por escolha a possibilidade de sua existência. Somente o adiantar-se para a morte elimina toda possibilidade fortuita e *provisória*. Somente o ser livre *para* a morte lhe confere ao *Dasein* sua finalidade plena e lança a existência a sua finitude. A finitude, enquanto é assumida, subtrai à existência da infinita multiplicidade de possibilidades de bem estar, facilidade, fuga de responsabilidades, que imediatamente se oferecem, e leva ao *Dasein* a simplicidade de seu *destino* (*Schicksal*). Com esta palavra designamos o acontecer originário do *Dasein* que tem lugar na decisão própria, acontecer em que o *Dasein*, livre para a morte, faz *entrega* de si a si mesmo em uma possibilidade que herdou, porém que também escolheu. (Heidegger, 1927/2009, p. 397; GA 2, p. 507).

Um dos pontos centrais dessa passagem é quando se diz que a possibilidade da morte elimina toda a possibilidade fortuita da existência. Existir de modo próprio significa assumir a existência na individualidade que lhe é própria, e na simplicidade de suas possibilidades. Como afirma Reis:

Quando acontece a modificação da resolução precursora, há o transmitir para si mesmo de possibilidades recebidas, isto é, a transmissão de uma herança de possibilidades que é recebida na resolução precursora. O existir assim gestado é levado à simplicidade do seu destino (Reis, 2016, p. 6-7).

O que está dito nesta passagem é que existir no modo do destino é existir autenticamente, é o acontecer da existência própria, que se decide a partir da possibilidade da impossibilidade da existência e, ao ter todas as possibilidades implodidas, retoma-se uma possibilidade herdada como a simplicidade do destino finito.

3.3. A força silenciosa do possível entre a história e a natureza

Se a historicidade é o acontecer do ser-aí, ela também é o acontecer do *ser-no-mundo*. Deste modo, todos os âmbitos do cuidado – existencialidade, facticidade, e queda – estão implicados nesse acontecer, desde o ser-com até a lida com os entes disponíveis. Heidegger diz o seguinte:

O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo. A historicidade do Dasein é essencialmente historicidade do mundo, um mundo que, em razão do caráter ekstático-horizontal da temporalidade, pertence necessariamente à temporalização dessa temporalidade. Na medida em que o *Dasein* existe facticamente, comparece também o descoberto dentro do mundo. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, o disponível e o subsistente se encontram incorporados desde sempre na história do mundo* (Heidegger, 1927/2009, p. 401; GA 2, p. 513, grifo do autor).

Neste sentido, todo ente compreendido pelo ser-aí acaba por ser inserido em uma história. No entanto, há algumas importantes distinções a serem feitas nesse caso. Em primeiro lugar, é preciso retomar o nexos entre compreensão de ser, transcendência e temporalidade. Compreender o ser-aí como possibilidade existencial significa dizer que o ser-aí é um poder-ser que se projeta e se mantém em determinada possibilidade, estruturadas temporalmente. O caráter ekstático-horizontal da temporalidade finita mostra a existência humana como desveladora e descobridora, justamente porque o ser-aí é caracterizado por transcender. Após a explicação do conceito de temporalidade, fica elucidado de modo suficiente o significado do qualificativo *transcender*, uma vez que a

temporalidade originária é o originário *fora de si*. Ademais, no fato de o ser-aí ter sido compreendido como um *ser se comportando junto ao ente* também está inserido o elemento da intencionalidade. Neste sentido, a transcendência para modos de ser possibilitada pela estrutura ekstático-horizontal da temporalidade originária permite ao ser-aí compreender o ser dos entes. Nessa compreensão, o comportamento intencional do ser-aí para com os entes descobertos no horizonte ekstático é aberto. E o que isso teria a ver com o ser-no-mundo histórico? Justamente o fato de que o transcendente para qual a existência transcende é o mundo. Heidegger diz o seguinte:

O fáctico estar ocupado em meio aos entes disponíveis, a tematização do subsistente e o descobrimento objetivante deste ente, *pressupõe já um mundo*, isto é, somente são possíveis como modos do ser-no-mundo. Por estar fundado na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. O mundo tem que estar já ekstaticamente aberto para que o ente intramundano possa comparecer desde ele. A temporalidade mantém-se ekstaticamente nos horizontes de suas ekstases e, temporalizando-se, retorna ao ente que comparece no *aí*. Com a existência fáctica do *Dasein* comparece também o ente intramundano. Que semelhante ente fique descoberto com o próprio “aí” da existência não depende do arbítrio do *Dasein*. De sua liberdade depende, ainda que dentro dos limites da condição de lançado, tão *somente o que o Dasein* descobre e a cada vez, e a *direção, amplitude e modo* desse descobrimento e abertura. [...] A redução do ser-no-mundo à unidade ekstático-horizontal da temporalidade torna compreensível a possibilidade ontológico-existencial dessa constituição fundamental do *Dasein* (Heidegger, 1927/2009, p. 380; GA, 2, p. 484-485, grifo do autor).

Se a historicidade do ser-aí é a historicidade do mundo, e mundo é transcendente, então é possível dizer justificadamente que, ao transcender, o ser-aí compreende os diversos sentidos de ser, de modo que a historicidade resulta por ser o acontecimento do ser-aí como transcendência, fundada na temporalidade. Neste ponto entra uma importante distinção feita por Heidegger, segundo o qual primariamente histórico somente é o ser-aí, uma vez que o ente que comparece dentro do mundo é histórico de um modo secundário. O problema aí em questão é o âmbito da natureza. O modo através do qual o ser-aí humano estende-se entre o nascimento e a morte é visado pelo termo historicidade. Deste modo, tanto os âmbitos da cultura, da história em sentido usual e a natureza seriam históricas em sentido secundário, uma vez que elas dependem de esse acontecer do ser-aí, tendo em vista que esse acontecer é o histórico em sentido primário. Nas palavras de Heidegger:

Primariamente histórico – termos afirmado – é o *Dasein*. *Secundariamente* histórico, por sua vez, é o que comparece dentro do mundo: não somente o utensílio disponível, em seu mais amplo sentido, senão também a *natureza* do

mundo circundante, enquanto *solo da história*. Ao ente que possui uma forma diferente ao Dasein e que é histórico em razão de sua pertinência a mundo, o chamamos o mundi-histórico (*das Weltgeschichtliche*) (Heidegger, 1927/2009, p. 395/GA 2, p. 504).

A partir dessa passagem, compreende-se que o saber histórico e a historiografia pressupõem a abertura do ser-aí ao ter-sido, isto é, ao passado originário. Além disso, tudo o que pode ser compreendido é compreendido já como histórico, em diversos sentidos e camadas. Bastaria apenas discriminar o que é de competência da historiografia enquanto ciência que tematizaria a história enquanto passado, e a filosofia para compreender o acontecer da existência a partir dos quatro sentidos de história anteriormente apresentados.

No entanto, a situação é bem diferente. Em um primeiro momento, Heidegger compreende a historicidade não a partir do passado primariamente, mas sim a partir do futuro. Isso se dá em função da temporalização da temporalidade, uma vez que tanto o passado originário quanto o presente autêntico, o *instante*, são temporalizados a partir do futuro enquanto *porvir*. Em consequência disso, o *possível* possui uma primazia frente ao que é efetivo, de modo que a historiografia ao lidar com fatos teria como pressuposto a abertura da existência como possibilidade existencial: *a silenciosa força do possível*. Por fim, este é o momento na ontologia fundamental em que a natureza se mostra de maneira mais problemática, pois ela não seria apenas intramundana, isto é, a determinação da natureza como pertencente ao mundo e, conseqüentemente, à história, é apenas uma determinação *possível*, mas *não necessária*. É neste momento em que a pergunta pela origem do saber histórico encontra lugar. Concernente ao primeiro ponto, Heidegger diz o seguinte:

A repetição compreende o Dasein que já-existiu em sua possibilidade própria já existida. O *nascimento* do saber histórico desde a historicidade própria significa então o seguinte: a tematização primária do objeto do saber histórico projeta o Dasein que já-existiu para sua mais própria possibilidade de existência. Quer dizer então que o saber histórico deverá ter como tema o *possível*? Porém, seu sentido não consiste por acaso exclusivamente na busca dos *fatos*, quer dizer, do que efetivamente foi? (Heidegger, 1927/2009, p. 407; GA 2, p. 521).

Se a historicidade em sentido originário é o acontecer da existência, isto é, a historicidade que ocorre no ser-aí enquanto poder-ser, o que Heidegger está dizendo é que a historicidade é a história da possibilidade. É neste sentido também que deve ser compreendido o conceito de *repetição*, que é a retomada de possibilidades originárias legadas pela tradição, a partir da destruição de sedimentos discursivos que outrora as

encobriram. É também esse o sentido da repetição da pergunta pelo sentido de ser em geral. No entanto, o que significa ser efetivo, ou melhor, que o ser-aí seja *efetivamente*? Caso seja possível falar nesses termos, em que o ser-aí é *efetivamente* real apenas na existência, Heidegger diz o seguinte acerca disso e sobre a enigmática formulação *silenciosa força do possível*:

Se o *Dasein* somente é *propriamente* real na existência, então, sem dúvida alguma, sua *efetividade* haverá de constituir-se precisamente no projetar-se decidido para um poder-ser que ele escolheu. Porém, o verdadeiro e *efetivo* ter-sido será a possibilidade existenciária na qual facticamente se tem determinado o destino individual, o destino coletivo e a história do mundo. Dado que a existência somente é tal enquanto facticamente lançada, com tanto maior penetração poderá o saber histórico abrir a *silenciosa força do possível*, quanto mais concreta e simplesmente compreenda e *se limite* a expor o ter-sido-no-mundo, precisamente a partir de sua possibilidade. [...] Tão somente a fáctica historicidade própria, enquanto destino decidido, pode abrir a história que já existiu, de tal modo que na repetição a *força* do possível irrompa na existência fáctica, quer dizer, que venha nela em sua futuridade. (Heidegger, 1927/2009, p. 40; GA 2, p. 521, grifos do autor).

Essa passagem explica bem boa parte das questões anteriormente levantadas. A facticidade lançada significa tanto que a projeção não ocorre a partir de uma situação hermenêutica que é completamente transparente, quanto significa que a projeção já parte de uma vinculação com possibilidades herdadas e que, eventualmente, mostram-se como constrangimentos na projeção (Reis, 2016, p. 5). Por outro lado, a passagem citada expõe o núcleo da problemática entre história e natureza que, por sua vez, representa um enorme e não solucionado problema em *Ser e Tempo*, tendo em vista que não é admitido em nenhum momento um sentido de ser que escape à compreensão ekstático temporal, uma vez que a natureza emerge como uma retração que depõe contra o idealismo heideggeriano. O problema ocorre uma vez que Heidegger admite que a natureza também é histórica, em diversos sentidos, não obstante fazer algumas ressalvas, tal como a interpretação privativa da vida¹². Heidegger diz o seguinte:

O utensílio e a obra, os livros, por exemplo, têm seus *destinos*; as obras arquitetônicas e as instituições tem sua história. Porém também a natureza é histórica. Ainda que *não* precisamente no sentido de uma *história natural*, porém,

12 Com o objetivo de elaborar as bases hermenêuticas para uma interpretação da vida e da natureza, Heidegger apresentou, em *Ser e Tempo*, o que ele chamou de *interpretação privativa da vida*, que consistia em apreender a vida nesse movimento de retração e de privação nos pressupostos das ciências positivas. Cf. Silveira (2014).

sim enquanto paisagem, terreno de assentamento ou de exploração, enquanto campo de batalha e lugar de culto (Heidegger, 1927/2009, p. 401; GA 2, p. 513).

Os entes que são históricos enquanto tais são aqueles que Heidegger chamou de *mundi-históricos*. Ora, aparentemente não haveria mais o que se falar sobre a natureza enquanto tal, pra além de que ela é histórica por si mesma, ao menos em *Ser e Tempo*, dadas as várias passagens em que Heidegger reforça essa posição. No entanto, além das ressalvas já mencionadas, há outra passagem do livro *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* que parece elucidar esse problema, deixando em aberto alguns aspectos e que se vinculará à problemática que Heidegger desenvolverá e buscará responder alguns anos mais tarde na preleção de 1929-1930¹³. Heidegger diz o seguinte:

Pertence à natureza *descoberta*, isto é, ao ente, na medida em que nós nos comportamos em relação a ele como algo desvelado, que ele já seja sempre a cada vez em um mundo. Ao *ser* da natureza, porém, não pertence intramundanidade. Em contrapartida, não pertence ao ser do ser-aí intramundanidade, mas o ser-no-mundo. A intramundanidade não pode nem mesmo ser atribuída a ele, em todo o caso não como à natureza. Por outro lado, o ser-no-mundo não cabe ao ser-aí como uma determinação possível, tal como a intramundanidade para a natureza; mas na medida em que o ser-aí *é*, ele é em um mundo. Ele não *é* de algum modo sem e antes de seu ser-no-mundo, porque esse ser-no-mundo constitui precisamente o seu ser. Existir significa: ser em um mundo. Ser-no-mundo é uma estrutura essencial do ser do ser-aí; intramundanidade não é a estrutura de um ser, dito de maneira mais cautelosa, não pertence ao ser da natureza. Nós dizemos *mais cautelosamente*, porque precisamos aqui com uma restrição, na medida em que há um ente que só *é*, na medida em que *é* intramundano. Há ainda um ente, a cujo ser pertence de certa maneira a intramundanidade. Esse ente é tudo aquilo que denominamos o ente *histórico*, e história no sentido mais amplo do histórico-mundial, isto é, de todas as coisas que o homem, que *é* e existe historicamente no sentido propriamente dito, cria, forma, cultiva: a cultura e as obras. Um ente deste gênero só é dito mais exatamente, ele só surge e chega ao ser *como* algo intramundano. A cultura não *é* assim como a natureza (Heidegger, 1924/2012, p. 248-249, grifo do autor).

Os entes intramundanos dependem do acontecimento do ser-aí para surgirem, ao passo que, ainda que o surgimento da natureza no mundo humano advenha já de modo histórico, essa historicidade não é necessária. Ao considerar o acontecimento da formação de mundo, e a característica de retração da natureza – característica já presente em *Ser e Tempo* – é possível ver que há um sentido de ser da natureza que não se reduz nem ao

13 Os *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, de 1929-1930, representa, nesse caso, uma correção e uma nova justificativa tanto sobre o que venha a ser o conceito de natureza como a inserção da natureza na discussão ontológica do ser humano. Sobre os conceitos de mundo, finitude e natureza na preleção de 1929-1930, conferir Silveira (2019).

contexto operacional e prático da *Zuhandenheit* nem a tematização objetiva da *Vorhandenheit*. A conclusão disso é que os entes naturais podem surgir sem a descoberta do ser-aí (Reis, 2010b, parte 1, p. 29), de modo que os entes naturais podem ganhar ou perder sua intramundandade, ao contrário dos chamados entes *mundi-históricos*, que sempre surgem como intramundanos. De modo geral, depreende-se desse fato que a historicidade do ser-aí e do mundo não implica a exclusão da natureza e, tampouco, excluem a distinção entre natureza e história (Reis, 2010b, parte 1, p. 29).

4. Considerações finais

O conceito de historicidade possui contornos muito delicados no pensamento de Heidegger. Um dos aspectos mais problemáticos consiste nas múltiplas interpretações concernentes ao conceito de destino. Se retomar as possibilidades legadas pela tradição, repetindo essas possibilidades de modo originário, e transmiti-las no conviver possui o significado de trazer o espírito de um povo histórico e fazê-lo vigorar, certamente a interpretação se esfacela. No entanto, por mais que seja possível partir de uma visão assim problemática, se a baliza do real for o *possível* fenomenológico, a interpretação pode ser mais profunda e em coerência com a totalidade da ontologia fundamental.

Ao pensar a historicidade do ser humano a partir da temporalidade finita, uma das maiores contribuições de Heidegger concernente à noção de subjetividade histórica consiste em compreendê-la como um acontecer que se perfaz pela temporalização da temporalidade e não por uma teleologia histórica. Essa consequência não aprisiona o ser-aí humano, pelo contrário. Ao compreender o ser-aí humano como um acontecer destinado a decidir-se por si mesmo em um mundo no qual ele foi lançado, o ser-aí humano mostra-se como o responsável por cuidar da fragilidade da existência como um todo.

Por ser estruturalmente temporal, a historicidade enquanto acontecer do ser humano é a história de possibilidades existenciais. É neste sentido que historicidade é também a história do mundo, porque ser no mundo implica já existirmos em meio à história, aos entes abertos por distintos sentidos de ser, na compreensão estruturada pela temporalidade.

Tal como a analítica existencial apresenta, o existir próprio é aquele que se assume a si mesmo como fundamento nulo de si mesmo, como possibilidade finita. Isso significa reconhecer que não somos fundamento de nós mesmos, que não há uma possibilidade

existencial que esteja inscrita no ser-aí enquanto poder-ser que pudesse fundamentar o ser-aí. Não havendo uma possibilidade que seja necessária à nossa existência, a facticidade mostra o ser-aí humano enquanto jogado em um nada no qual ele tem que assumir. Ao sermos lançados em um horizonte histórico e jogados no fundamento da niilidade, precisamos assumir esse fundamento negativo mediante a decisão antecipatória. É nessa mesma decisão que a verdade originária é desvelada. A possibilidade de agir no mundo que cuidamos – e não apenas acatar as possibilidades encobridoras de um mundo que nos soterra em lastros discursivos – se dá na decisão antecipatória, uma vez que é pela decisão antecipatória que somos levados à verdade originária e o mundo se abre de modo próprio. Esse pensamento pode auxiliar muito na compreensão da existência humana em tempos de ruptura, uma vez que somos obrigados a pensar os critérios e as normas para a existência, pois as supostas regras que mantinham a salvaguarda do mundo já perderam o seu sentido. Neste sentido, além da individualidade de cada um ser formada nesse acontecer, também é pelo diálogo – literal e silencioso – que esse mundo, agora aberto, permite que possamos repetir as possibilidades que outrora vigoraram e, assim, pensar as questões fundamentais em uma conexão histórica e temporal com a tradição.

A historicidade pensada em *Ser e Tempo* não se assemelha em nada ao que Heidegger fará na infame década de 1930 com a história do ser. Ao pensar a história do ser, sobretudo no livro *Introdução à Metafísica* (Heidegger, 1953) em muitos aspectos o autor rompeu com os fenômenos e creditou ao ser o poder mágico de cristalizar-se na história carnal de um povo que retomaria possibilidades originais de um passado fantasioso. Por outro lado, o forte compromisso fenomenológico de *Ser e Tempo* proporcionou ao pensamento de Heidegger a segurança de compreender o ser ancorando-se nos fenômenos.

Por conseguinte, a finitude existencial pensada a partir da fenomenologia-hermenêutica impede o dogmatismo. A finitude, além disso, não apenas permite o diálogo verdadeiro com a história e com aqueles que nela existiram, como demanda a responsabilidade de que assim o façamos. Entender que a cada momento histórico o passado é compreendido de maneira diferente leva ao desafio de compreender o que significa a apropriação de antigas possibilidades. Em outros termos, significa repetir as possibilidades originárias em conjunção com a época histórica em que se vive, sem com isso ser tragado para um abismo delirante, que pode ter seu brilho na ficção, mas na

existência do mundo representa o grande perigo. Talvez a solução seja de fato o ater-se à fenomenologia-hermenêutica, algo abandonado por Heidegger.

Submetido em: 06/10/2020

Aprovado em: 26/12/2021

Referências

- Arendt, H. (1958). *A Condição Humana*. 10. ed., 1. reimp. Trad.: R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carel, H. (2007). Temporal Finitude and Finitude of Possibility: the Double Meaning of Death in Being and Time. *International Journal of Philosophical Studies*. 15(4), 541-556.
- Heidegger, M. (1927). GA 2. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- Heidegger, M. (1924). GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Ed. In Gesamtausgabe 24 (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. (1929/1930). GA 24. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Ewigkeit*. In Gesamtausgabe 29/30 (Wintersemester 1929/1930). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. (1929/1930). Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão. Trad.: M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- Heidegger, M. (1924). *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad.: M. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Trad.: J. Cruchaga. Madri: Editorial Trotta, 2009.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger*. Trad.: L. Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Reis, R. (2014) *Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Reis, R. (2004a). Heidegger: origem e finitude do tempo. *Revista Dois Pontos*, 1, 1.
- Reis, R. (2004b) O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza Humana*, 6(1), 53-77.

- Reis, R. (2010). Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - parte I. *Natureza Humana*, 12(1), 1-46.
- Reis, R. (2016). Historicality and existential necessity in Martin Heidegger's Being and Time. *Unisinos Journal of Philosophy*, 17(1), pp. 2-12.
- Reis, R. & Silveira, A. (2010). A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em Ser e Tempo. In Fleig, Mario, Francisco & José (orgs.). *Heidegger e Aristóteles*. São Leopoldo: Editora da Unisinos.
- Rodríguez, R. (1997). La transformación hermenéutica de la fenomenología. Madrid: Editorial Tecnos.
- Scheer, J. (2013) Historical Finitude. In M. Wrathall (ed). *The Cambridge Companion to Being and Time* (pp. 360-380). New York: Cambridge University Press.
- Silveira, A. (2014). Aspectos de uma interpretação não redutiva da vida em Heidegger: a hermenêutica da natureza e o fenômeno da vida. *Revista Natureza Humana*, 16, 138-168.
- Silveira, A. (2019). Abertura de mundo, natureza e finitude na preleção de 1929-1930 de Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 8, 51-68.
- Stein, E. (2015). *Órfãos da Utopia: A melancolia da esquerda*. 3ª Ed. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stein, E. (1990). *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Thomson, I. (2013). Death and Demise in Being and Time. In M. Wrathall (ed). *The Cambridge Companion to Being and Time* (pp. 260-290). New York: Cambridge University Press.