

---

## A FINITUDE DO DASEIN E A TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA

Neusa Rudek Onate

### **Resumo:**

Objetiva-se analisar a concepção heideggeriana de tempo e temporalidade originária. O que se busca mediante a análise do tempo é a compreensão da essência finita do *Dasein*. Sob esta conjectura, sustenta-se que o instante (*Augenblick*) da unificação originária das unidades triádicas do porvir (*Zukunft*), vigor-de-ter-sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*), é a própria temporalidade originária, que possibilita a síntese pela qual se forma a transcendência e, assim, a finitude do *Dasein*, ambas desenvolvidas em *Ser e tempo*. A noção de tempo originário se apresenta como o sentido de projeção para as possibilidades da existência do *Dasein*, fixando-se nele o caráter fenomenal da temporalidade originária enquanto totalidade do *Dasein*.

**Palavras-chave:** Heidegger finitude, tempo, temporalidade originária

### **Abstract:**

*The purpose is to analyze the Heideggerian conception of time and of original temporality. What is sought through the analysis of time is the understanding of the finite essence of Dasein. Under this conjecture, is maintained that the instant (Augenblick) of the original unification of the triadic units of the future (Zukunft), force-of-have been (Gewesenheit) and actuality (Gegenwart) is the original temporality itself, it enables the synthesis by which transcendence is formed and as consequence of the finitude of the Dasein developed in Being and the time. The notion of original time is presented as the sense of projection for the possibilities of the existence of Dasein, setting in the phenomenal character of the original temporality as wholeness of Dasein.*

**Keywords:** Heidegger, Finitude, Time, Originating temporality

## 1. A tarefa de uma cronologia fenomenológica

Heidegger empreende, de modo sistemático, a tarefa de uma cronologia fenomenológica, sobretudo, na segunda seção de *Ser e tempo*, contudo, a tarefa de tal investigação se faz presente noutras obras do filósofo: citamos, por exemplo, uma passagem da *Gesamtausgabe 21*, onde o autor destaca que,

A tarefa da investigação da temporalidade dos fenômenos é tal que se refere a estas próprias determinações temporais e, portanto, caso ela seja filosófica, refere-se ao tempo enquanto tal. Chamamos de cronologia, de fato *cronologia fenomenológica*, esta consideração filosófica fundamental que tem como tema o tempo. [...] com o adjetivo cronologia "fenomenológica" deve ser indicado que este *logos* do tempo, esta investigação do tempo, está orientada filosoficamente, e inicialmente nada tem a ver com contagem do tempo e doutrina da contagem do tempo. A tarefa de uma cronologia fenomenológica é a investigação da determinidade temporal dos fenômenos – quer dizer, de sua temporalidade – e, com isso, é a investigação do próprio tempo (HEIDEGGER, 2004, p. 163).

O filósofo explica nesta passagem que, para uma investigação filosófica da estrutura que temporaliza os fenômenos, deve-se investigar o tempo enquanto tal. “O tempo enquanto tal não é acessível pura e simplesmente, mas a estrutura temporal dos fenômenos é que nos conduz a uma determinação do tempo” (REIS, 2005, p. 102). Segundo Heidegger, tal cronologia encontra-se velada e seu âmbito investigativo ainda não foi desenvolvido. A passagem também indica que devemos ter claro quais são os fenômenos a serem investigados filosoficamente.

No parágrafo 7 de *Ser e tempo*, Heidegger assinala que as investigações que se propõe somente foram possíveis mediante a fenomenologia estabelecida por Edmund Husserl e que esta, de modo algum, é uma filosofia do *real*, mas antes e acima de tudo, é uma filosofia da *possibilidade*.<sup>1</sup> O filósofo exprime duas noções de fenômenos, os fenômenos em sentido vulgar e, os que interessam ao tema, os fenômenos em sentido fenomenológico. Os fenômenos em sentido fenomenológico são os que fundamentam a possibilidade intencional. No parágrafo 15 do volume 63 de sua *Gesamtausgabe*, Heidegger explica que a fenomenologia entendida a partir de sua possibilidade não pode ser considerada como algo que seja conduzido por aquilo que se manifesta ou se torna

<sup>1</sup> Para aprofundar o tema sobre o conceito de possibilidade na fenomenologia de Husserl, indicamos aqui a leitura de NABAIS, N. *A evidência da possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, de 1998.

evidente. Uma possibilidade se caracteriza de um modo particular, livre do âmbito de causalidades. Trata-se, portanto, de compreendê-la como “anterior” a qualquer efetividade.

Este âmbito de fenômenos é denominado de ser e o âmbito de uma investigação fenomenológica do tempo deve investigar a estrutura temporal de ser. “Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima ‘ir para as coisas elas mesmas’”(HEIDEGGER, 2006, p.74). Isto posto, para se compreender como o filósofo desenvolve sua investigação fenomenológica do tempo, é importante considerar a noção heideggeriana de intencionalidade.

No volume 20 de sua *Gesamtausgabe*, Heidegger destaca a importância da investigação fenomenológica da intencionalidade enquanto fundamento último. “[...] a fenomenologia, enquanto atividade de investigação, tem o propósito principal de entender a ‘intencionalidade’, a ‘intuição categorial’ e o ‘*a priori*’ tal como eles se relacionam, fundando-se, em última instância, na intencionalidade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 102-103). No volume 24 da *Gesamtausgabe*, Heidegger expõe sua perspectiva do método fenomenológico<sup>2</sup> explicando que, para uma investigação fenomenológica da intencionalidade como fundamento último, faz-se necessário um método de apreensão e compreensão para descrever as estruturas intencionais, sendo tal método a redução fenomenológica.

A redução fenomenológica heideggeriana, explica Onate, se caracteriza pelo ente sendo visado fenomenologicamente, ou seja, só através da recondução da visada da apreensão do ente o sentido de ser pode ser compreendido. Distinto do método husserliano da passagem da atitude natural para uma atitude transcendental dos vividos noético-noemáticos, Heidegger empreende uma redução, “[...] cuja diretriz metódica é de cunho negativo, deve ser complementada por uma atitude construtiva em relação ao próprio ser, na qual este seja abordado desde si em consonância a um projeto livre de compreensão”. (ONATE, 2007, p. 136). O filósofo privilegia a visada ao conjunto das estruturas – a estruturação em si mesma se fazendo brotar como projeção, noutras palavras, pode-se definir como o conjunto instaurador da possibilidade para

<sup>2</sup> “Enquanto método, a fenomenologia remonta ao começo da própria filosofia, não podendo circunscrever-se ao movimento filosófico que no século XX recebeu tal denominação. Trata-se, desde os primórdios, de apreender o ser a partir da vigência dos entes” (ONATE, 2007, p. 136).

possibilidades – tal conjunto é visado fenomenologicamente. A noção de intencionalidade heideggeriana não admite uma interioridade ou exterioridade, ou seja, a intencionalidade não provém do interior da estrutura comportamental do *Dasein* que pressuporia uma espécie de subjetividade transcendental. O modo de autorevelar-se do *Dasein* não depende de um voltar-se sobre si num movimento reflexivo.

Pode-se compreender esta “relação a si” do *Dasein*, de acordo com Onate, como um sentido mais amplo de reflexividade que opera segundo sua ipseidade, que se revela constitutivamente projetada na ocupação e preocupação com os entes. Deste modo, o *Dasein* é “[...] determinado existencialmente por uma transposição prévia, por uma transcendência constitutiva que o põe sempre com aquilo que é posto” (ONATE, 2007, p. 137). Assim, Heidegger desenvolve uma noção de intencionalidade que tem o caráter transcendente, cuja transcendência deriva da temporalidade originária, ou seja, a possibilidade da transcendência da intencionalidade decorre da temporalidade originária, como podemos depreender da seguinte passagem: “A unidade ekstemática do horizonte da temporalidade não é mais que a condição temporal da possibilidade do *mundo* e de sua essencial pertinência à transcendência e a transcendência tem sua possibilidade na unidade do impulso ekstático” (HEIDEGGER, 2007, p. 242). O filósofo, contudo, introduz o conceito de sentido como definição interpretativa desta relação.

A compreensibilidade de algo se movimenta no sentido, que, por sua vez, se articula no *Dasein* enquanto abertura compreensiva. O sentido se dá quando conquistamos a compreensão de algo, é o modo pelo qual acessamos as coisas. Dizer que a compreensibilidade se move no sentido, significa dizer também que o sentido é a projeção composta e articulada pela dinâmica triádica da compreensão. As três estruturas fundamentais da interpretação são: posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e compreender prévio (*Vorgriff*), tais estruturas ou momentos estruturais são constitutivos da pré-estrutura da compreensão. A projeção de sentido é o princípio da compreensibilidade. O sentido se refere à perspectiva da qual se pode compreender ou projetar algo, com efeito, “algo” não pode ser entendido aqui como um objeto ou um ente, mas sim como um “[...] padrão de identificação e individuação que possibilita o manifestar-se ou aparecer de entes” (REIS, 2005, p. 103). O sentido, portanto, é definido como o âmbito da projeção dos distintos padrões ontológicos, a compreensão

de ser só pode ser realizada a partir da conceitualização deste âmbito que investiga a modalidade estrutural de toda compreensão ou projeção.

Convém perguntarmos: quais são as estruturas, em termos universais, da modalidade de ser que deverão ser investigadas? Heidegger se propõe responder a esta questão apresentando em *Ser e tempo* cinco sentidos em que ser pode ser compreendido, os quais são: 1) Consistência (*Bestand*), 2) Subsistência (*Vorhandenheit*), 3) Disponibilidade (*Zuhandenheit*), 4) Existência (*Existenz*), 5) Vida (*Leben*). No que tange, porém, a estes sentidos, eles só podem ser compreendidos em sua totalidade a partir do horizonte da temporalidade. pois “[...] seja qual for o padrão ontológico que estiver desvelado em um comportamento para com entes, a sua projeção acontece em um horizonte temporal” (REIS, 2005. p.104). Para tanto, a compreensão de ser comporta um plano intencional que, por sua vez, é própria de um ente particular, o homem caracterizado ontologicamente como *Dasein*.

A compreensão da totalidade dos modos do *Dasein* requer a explicitação conceitual do ser do homem. “Esta explicitação apresenta certas estruturas formais, que não são propriamente categorias, mas formas em que se estruturam as possibilidades existenciais” (REIS, 2005, p. 104). As estruturas formais não constituem uma totalidade abstrata, pelo contrário, constituem uma totalidade de natureza objetiva. Por exemplo, o cuidado (*Sorge*) permite o acesso à compreensão da totalidade das estruturas, no entanto, o tempo é o horizonte pelo qual se revela a projeção do cuidado. Robson Reis explica que é assim que se estabelece uma ligação de fundamento entre as duas noções, “pois é em razão do tempo ser o sentido do ser do ser-humano, condicionando formalmente todas as suas estruturas (entre as quais está a compreensão), que o sentido de ser em geral estará identificado no tempo” (REIS, 2005, p. 105). Em *Ser e tempo*, o tempo é caracterizado inicialmente como o sentido de ser do *Dasein* e como o sentido do cuidado.

O sentido do cuidado apresenta as estruturas existenciais unificadas co-originariamente tornando “fenomenologicamente visíveis” as possibilidades modais da existência, portanto, “[...] que permite visualizar as estruturas formais da existência como momentos unitários e originários de uma totalidade” (REIS, 2005, p.107). Ao se considerar a estrutura temporal do ser do *Dasein*, se estabelece um grande avanço interpretativo, mais profundo do que aquele viabilizado pela noção de cuidado. O

decisivo é que este avanço interpretativo torna visível aquilo que já se encontra presente nas modalidades do ser do *Dasein*. No que diz respeito ao sentido de cuidado, convém destacar que o mesmo não responde à pergunta sobre o “elemento de unificação” da totalidade estrutural da existência, o cuidado apenas responde pelo todo da existência mesma.

A articulação da totalidade estrutural do *Dasein* no conceito de cuidado se determina por um antecipar-se-a-si-estando-já-em-um-mundo. Esta antecipação de si, enquanto estrutura do cuidado, nos indica que o ser do *Dasein* é determinado primariamente pelo futuro. O estar-já-em-um-mundo nos indica o passado, e o tomar-se-presente-o-ente-que-comparece-dentro-do-mundo, nos indica o presente. A totalidade estrutural articulada no conceito de cuidado não abarca a totalidade do “ser” do *Dasein* porque o todo comporta a noção de finitude do *Dasein* e a noção de finitude limita a totalidade estrutural, ou seja, a morte do *Dasein* leva ao fechamento da possibilidade para possibilidades. A totalidade estrutural do *Dasein* alcança-se com a morte, mas esta análise das estruturas do ser do *Dasein* que leva à morte é apenas existencial – não posso compreender a minha morte através da morte do outro *Dasein*, pois a experiência da morte do outro não é a minha experiência de morte.

Este problema será, em certa medida, resolvido a partir do parágrafo 62 da segunda seção de *Ser e tempo*. A partir do parágrafo 64 da mesma seção, Heidegger desenvolve, através da “cronologia fenomenológica”, o sentido de ser descoberto no horizonte da temporalidade originária, caracterizando-a segundo uma projeção de unificação triádica fundada a partir da ekstática horizontal.

As mesmas estruturas analisadas na primeira seção passarão por uma análise mais profunda na segunda seção, ao serem analisadas segundo a projeção das modalidades de ser na dinâmica do tempo originário, conforme veremos no seguinte tópico.

## **2. A temporalidade originária**

A investigação temporal do ser do homem, como se sabe, não pode ser fundada desde um horizonte irrefletido de tempo. “[...] pretender que o seu ser possua uma estrutura temporal não é afirmar que o homem ocorre no tempo, como um possível elemento de uma série temporal” (REIS, 2005, p. 107). Com efeito, a existência humana

não é uma projeção temporal, isto é, a estrutura temporal do homem é a própria unificação das modalidades temporais e estas são caracterizadas por três distintos conceitos de tempo: temporalidade originária, tempo do mundo e tempo vulgar. No volume 21 da *Gesamtausgabe*, Heidegger esclarece que o tempo é temporalizador de si mesmo, pois se temporaliza constituindo sua própria temporalidade. Dizer que o tempo se temporaliza significa dizer que o tempo funda a si mesmo segundo distintos modos; tempo não é um ser, tempo é a própria condição de possibilidade. “[...] não apenas o tempo gera modos de si mesmo, com características próprias e modificáveis, como estes modos são produzidos a partir de modificações e complexificações nas estruturas dos modos temporais mais básicos” (REIS, 2005, p. 108). A estrutura temporal tem o caráter de se mostrar como interpretação, ou seja, é a própria elaboração de compreensão, por isso Heidegger a define como a perspectiva de projeção que possibilita a compreensão de qualquer modo de ser.

O filósofo apresenta em *Ser e tempo* as relações de modificação estrutural dos três modos do tempo, conforme mencionado no parágrafo anterior, que são: a temporalidade originária, o tempo do mundo e o tempo vulgar. O tempo em questão, contudo, é a temporalidade originária, que, por sua vez, não é um tempo linear, tampouco um tempo interno ou subjetivo, muito menos uma sequência serial, portanto, é completamente distinta do tempo que se compreende como interno e que deriva de uma consciência. Conforme explica Reis, a temporalidade originária não é uma estrutura da percepção e tampouco uma estrutura que organiza as representações.

A temporalidade originária não é o tempo relativo de Einstein, nem o tempo da natureza desenvolvido por Aristóteles, tampouco é o tempo do relógio. “‘O tempo’ não é e nunca está simplesmente dado no ‘sujeito’, nem no ‘objeto’ e nem tampouco ‘dentro’ ou ‘fora’. O tempo ‘é’ ‘anterior’ a toda subjetividade e objetividade, porque constitui a própria possibilidade deste ‘anterior’” (HEIDEGGER, 2006, p. 515). Deste modo, a temporalidade originária não pode ser entendida como algo dado no tempo, pois ela é a unidade de horizontes que funda o próprio tempo, ela se define como seu próprio fundamento temporalizando-se, como a ekstática que faz brotar de si as ekstases temporais lançando-as para fora enquanto “multiplicidade unificada de momentos

estruturais” (REIS, 2005. p. 109).<sup>3</sup> No escrito de 1924 *O conceito de tempo*, Heidegger explica que as ekstases temporais, ou seja, essa “multiplicidade unificada de momentos estruturais” são identificados pelos termos usuais: passado (*Gewesenheit*), presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*), contudo, não se pode compreender estes termos em sentido usual, pois as ekstases não são sequenciais, assim como a temporalidade originária não o é. O sentido usual de passado, presente e futuro indica uma relação de *antes, durante e depois*, portanto, uma sequencialidade que não pode ser atribuída às ekstases.

A caracterização apropriada para a temporalidade originária é ekstática, ou seja, horizontal e finita, ela é temporalização de si mesma porque se temporaliza pela unificação dos momentos ekstáticos. Conforme explica Reis, “a unidade móvel em que os três ekstases estão presentes é, por sua vez, variável segundo o ponto de partida da temporalização, gerando as modificações pelas quais são interpretadas as estruturas existenciais” (REIS, 2005, p.110). Um traço característico da temporalidade originária é que o futuro tem primazia dentre as outras ekstases, isto é, a temporalidade se temporaliza a partir da ekstase do futuro, como podemos depreender da seguinte passagem: “Na enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar o porvir. É para indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui uma primazia” (HEIDEGGER, 2006, p. 414). O futuro originário não pode ser compreendido como o que vem depois do agora, pois não se trata, como já visto, de uma sequência cronológica. O futuro deve ser entendido como o “chegar-se-a-si-mesmo” que viabiliza a individualização e a compreensão de si como indivíduo.

O que significa dizer que o futuro é o “chegar-se-a-si-mesmo” que configura uma compreensão que individualiza? Nosso intérprete responde:

Que o ser-humano é porvindouro quer dizer que sua individualidade é estabelecida por um modo de estar em possibilidades, estabelecimento que é feito não reflexivamente, mas por

<sup>3</sup> “O ekstase salta por cima de todo ente, o horizonte não se situa na esfera do sujeito. Portanto, este horizonte, ao não representar nenhum ente determinado, não está em nenhuma parte, e não está localizado espacial nem temporalmente no sentido corrente. Ele não ‘é’, mas se temporaliza. O horizonte se mostra no ekstase e, com ele, é seu ekstema. E em correspondência à unidade dos ekstases em seu temporalizar-se, a unidade dos horizontes é uma unidade originária. A unidade ekstemática do horizonte da temporalidade não é mais que a condição temporal da possibilidade do *mundo* e de sua essencial pertinência à transcendência e a transcendência tem sua possibilidade na unidade do impulso ekstático” (HEIDEGGER, 2007, p. 242).



um acontecimento que sobrevém. Cada existente singular não é portador de uma individualidade, mas ela chega a cada um como que por uma doação, por assim dizer. Em tal chegar ao si mesmo próprio cada indivíduo humano compreende-se como tal: o futuro significa aqui a impossibilidade de não compreender-se como o indivíduo que se é (REIS, 2005. p. 110).

O futuro, ao temporalizar-se, forma uma unidade, produzindo as ekstases do passado e da atualidade. O componente horizontal conecta-se à linha ekstática da temporalidade originária. A tríada da temporalidade forma uma unidade simultânea determinada a partir da ekstase fundante. A ekstase fundante, ou seja, o futuro, tem um papel decisivo na temporalização da temporalidade originária, sendo compatível com o aspecto da modalidade existencial do *Dasein*. Reis explica que a noção chave aqui é a *possibilidade*, que é a característica fundamental do homem por lançar-se projetivamente sempre em possibilidades, noutras palavras, o ser-humano se temporaliza a partir da ekstase do futuro. A noção de futuridade está em conexão com a noção projetiva de possibilidade para possibilidades (estar lançado)<sup>4</sup>.

A projeção de possibilidade é delineada de modo finito, a finitude é outra noção-chave para a compreensão da totalidade estrutural do *Dasein*. “A finitude da temporalidade é a maneira como o futuro torna-se fenômeno, ou então, o modo como acontece o chegar a si que individualiza” (REIS, 2005, p. 112), portanto, o conceito de morte é fundamental para tal análise. Heidegger explica que a finitude da temporalidade originária, não obstante, é um dos elementos estruturais que mais contradiz os modos usuais do tempo devido à noção de infinitude intrínseca ao tempo linear. A finitude substitui a ausência da linearidade do tempo, ou seja, na temporalidade originária a noção de finitude é ligada à ausência de linearidade do tempo. Reis chama a atenção para uma dificuldade ao se considerar a elucidação positiva proposta por Heidegger em relação ao campo fenomênico da temporalidade originária, pois o filósofo recorre a distintos conceitos como finitude, limite e morte, que são centrais na ontologia fundamental e que apresentam um sentido bem diferente daquele usual.

<sup>4</sup> Esta noção de possibilidade foi apresentada por Husserl. Na compreensão husserliana de tempo, a possibilidade tem conexão com o presente vivo ou o instante atual. Para Husserl, é o presente que funda a temporalidade originária interligado à noção de ficção. Husserl assinala em *Ideias* que a ficção é o coração da fenomenologia. *Mutatis Mutandis*, para Heidegger, a possibilidade está conectada ao futuro interligada à noção de finitude (ONATE, 2016).

A atribuição de finitude ao tempo não quer dizer que ele tenha um fim ou que deixa de ter uma sequência a partir de certo ponto, pois a temporalidade originária não se caracteriza por uma série, logo, a finitude nada tem a ver com uma limitação de ordem cronológica<sup>5</sup>. A finitude da temporalidade originária está ligada às noções de limite e de morte compreendidas no horizonte da ontologia existencial. Uma compreensão adequada da noção de finitude requer, necessariamente, o mesmo rigor compreensivo no tocante aos conceitos de futuro e de finitude existencial.

Neste sentido, pensar sobre o estatuto ontológico do homem implica o conhecimento da essência de sua finitude. Afirmar que o homem é finito ou existe de modo finito a partir de suas imperfeições não esclarece sua determinação fundamental como finito. Nas palavras de Heidegger: “Não se pode saber, de antemão, se as imperfeições do homem permitem ver imediatamente sua finitude ou se são apenas remotas consequências fáticas da essência de sua finitude, que não pode ser compreendida senão a partir desta” (HEIDEGGER, 1996, p. 185). Assim, o modo como se coloca a pergunta acerca da finitude do homem não pode ser a partir de suas propriedades fáticas.

Convém, portanto, compreendermos o que foi empreendido no horizonte da analítica existencial: que o homem é mortal porque ele existe de modo finito, compreender que existimos de modo finito, é, sobretudo, compreender que o homem não é limitado pelo fim de sua vida, mas que sua existência é de modo finito. Reis explica que esta existência é em si determinada por possibilidades e a finitude faz parte do conjunto destas possibilidades, porém, enquanto condição existencial do *Dasein*. A morte é a possibilidade primordial da existência, visto que somente através desta possibilidade existencial tanto a finitude pode ser desvelada quanto o futuro pode ser compreendido em sua propriedade. Esta existência finita é a caracterização positiva das possibilidades humanas, ela é o elemento nadificante das possibilidades existenciais. Assim,

<sup>5</sup> “Em *Ser e tempo* a finitude da temporalidade é relativa ao elemento negatizado ou de não ser que está na existência humana. Identidade pessoal sendo constituída pela projeção em possibilidades em meio à perda da vigência de toda individuação impessoal e inautêntica. Neste caso, a relação entre ser e nada é pensada no interior da ontologia existencial. Em *O que é Metafísica?* a relação entre ser e nada é posta no plano de toda projeção de ser, o que implica uma finitude de ser e não apenas da existência humana. Esta mesma transposição tem que valer para a finitude do tempo, que não será mais pensada exclusivamente pela finitude da existência” (REIS, 2005).

A possibilidade extrema da morte enquanto ser do *Dasein*, em que é totalmente por si mesmo, é algo que se deve assumir no próprio *Dasein*. Contudo, isso significa que, enquanto o *Dasein* está na cotidianidade, deve, saindo desta cotidianidade, escolher-se na possibilidade mais extrema do “eu sou”. O adiantar-se até a morte em todo o momento do *Dasein*, significa sair da unidade e recolher-se o *Dasein*, no sentido de decidir por si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, p. 397).

O mais extremo do “eu sou” é estar em possibilidades de modo próprio e não impessoal, significa reconhecer-se como existência em possibilidades, individualizando-se ao se compreender como existência finita. O reconhecimento desta existência finita faz com que nos tornemos indivíduos, o confronto com a morte leva-nos à individualização. Assim, o sentido de ser-para-a-morte está em conexão com o futuro originário. O antecipar-se e o existencial da culpa, no testemunho existenciário de modo próprio, instauram o sentido da decisão antecipadora ou o “chegar-a-si-mesmo” que individualiza pelo reconhecimento de sua existência negativa.

Para concluir, a noção de finitude na ekstase do futuro apresenta-se como o sentido de projeção para as possibilidades da existência do *Dasein*; com ela, fixa-se o caráter fenomenal da temporalidade originária, no entanto, para abarcar a totalidade das estruturas do *Dasein* no horizonte da temporalidade originária, é preciso investigar o sentido de ser sob a noção de historicidade da estrutura que temporaliza o tempo originário. O questionamento que entra em jogo aqui é o acontecer do homem no tempo que, por sua vez, só pode ser compreendido mediante a conquista da compreensão ontológica da historicidade. O acontecer é o nexos de abertura entre nascimento e morte e são fundadas existencialmente porque o *Dasein* está ekstáticamente aberto no tempo. Assim, o homem existe historicamente porque é em sua essência temporal.

## Referências bibliográficas

ALVES, Pedro. *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa. 2003.

\_\_\_\_\_. “A ideia de uma filosofia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação”. In: *Philosophien 7*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

BENOIST, Jocely. “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”. In: *Revista de Filosofia*, 3ª época, vol. XI núm. 22. Universidad Complutense. Madrid, 1999, pp. 21-42.

BERCIANO, Modesto. “Finitud y Tiempo en Kant y en Heidegger”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 3/4, Herança de Kant: II - Efeitos & Transformações. 2005, pp. 819-839.

ESCUADERO, Jesús Adrinán. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Tempo e ser* (1962). Trad. de Ernildo Stein. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 1979a, 255-271.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. GA 24. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. GA 3. Trad. Gred Ibscher Roth. Fondo de Cultura, México, 1996.

\_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos de la lógica*. GA 26. Trad. Juan José García Norro. Madri: Editorial Sintesis, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. GA 63. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *O conceito de tempo*. Trad. Jesús Adrian Escudero. Bercelesona: Herder, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos para una história do concepto del tiempo*. GA 20. Trad. Jaime Aspiuza. Madrid: Alianza, 2008b.

\_\_\_\_\_. *O que é metafísica?* (1929). Trad. de Ernildo Stein. GA 9. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, pp. 25-63.

\_\_\_\_\_. *Lógica: La pregunta por la verdad*. GA 21. Trad. de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_. *Meu Caminho Para a fenomenologia*. Trad. Ernildo Stein. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979c, pp. 292-303.

\_\_\_\_\_. *Cahier de L’Herne: Heidegger*. Trad. Jean-François Courtine, L’Herne, Paris, 1983, pp. 66-69.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas I e II*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

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

ONATE, Alberto Marcos. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2016.

\_\_\_\_\_, “O lugar do transcendental”. In: *Revista Filos.* v. 19, n 24, 2007, pp. 131-145.

REIS, Robson Ramos. “Heidegger: origem e finitude do tempo”. In: *Dois pontos*, 2005, pp. 99-126.

RIVERA, Jorge. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Vol. III, Segunda Seccion. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2015.

WAELEHNS, Alphonse. *La filosofía de Martin Heidegger*. Trad. de Ramón Ceñal. Universidad Autónoma de Puebla, 1986.