

O CONCEITO DE *TEMPORALIDADE* (*ZEITLICHKEIT*) NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

Evandro Bilibio
Departamento de Filosofia
Unicentro, Guarapuava - PR

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal expor o conceito de temporalidade (*Zeitlichkeit*) presente na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, publicada em 1927. Nesta obra, Heidegger faz uma interpretação ontológica do tempo. Tal interpretação tem como pressuposto fundamental a tese segundo a qual o tempo é o sentido do ser do *Dasein*. A temporalidade, enquanto sentido, é apresentada como o fundamento dos momentos estruturais constituintes do existente humano. Para tanto, Heidegger procura mostrar que tais momentos são em si mesmos modos de temporalização da temporalidade, ou seja, são temporais. Dessa forma, a exposição do conceito de temporalidade está vinculada a uma exposição dos momentos constituintes do *cuidado*, na qual tais momentos serão interpretados temporalmente.

Palavras-chave: Ser; temporalidade; sentido; fundamento; temporalização

Abstract: This article has as the main objective to examine the concept of temporality (*Zeitlichkeit*) discussed in the work *Being and Time*, by Martin Heidegger, published in 1927. In his work, Heidegger makes an ontological interpretation of the concept of time. The fundamental presupposition of his discussion is the thesis that time is the sense of being of *Dasein*. The temporality, while viewed as sense, is presented as the foundation of the structural moments that constitute human existence. In view of such thesis, Heidegger tries to show that such moments are in themselves ways of temporalization of the temporality, that is, they are temporal. In this way, the discussion of the concept of temporality is linked to a discussion of the constituent moments of the sense of *care*, in which such moments will be interpreted from a temporal dimension.

Key-words: Being; temporality; sense; foundation; temporalization

Antes de iniciar o artigo é necessário fazer alguns esclarecimentos de cunho formal, entretanto, não menos importantes, com respeito às traduções utilizadas e à troca de alguns termos. Com respeito a *Ser e Tempo*, utilizamos a tradução para o português feita por Márcia de Sá Cavalcanti. São conhecidas as peculiaridades e problemas com respeito à tradução de certos termos técnicos da filosofia de Heidegger para outros idiomas (PFF¹, p. 9). Dessa forma, além da referida tradução portuguesa, utilizamos a tradução espanhola feita por Jorge Eduardo Rivera. Do uso conjunto de tais obras resultou a substituição de alguns termos da tradução portuguesa de *Ser e Tempo*. Isto ocorreu por dois motivos fundamentais: por julgar-se que, tal procedimento, possibilitaria uma compreensão mais próxima do que pretendia Heidegger ao usar determinado termo e, por outro, contribuir para um melhor entendimento por parte do leitor. Mencionaremos abaixo, além dos casos em que usamos termos diferentes daqueles que constam na edição portuguesa, o termo alemão entre parênteses do qual é a tradução. Substituímos presença por *Dasein* (na verdade, optamos por não traduzir esse termo), cura por cuidado (*Sorge*); próprio por autêntico (*eigentliche*); impróprio por inautêntico (*uneigentlich*); atualidade por presente (*Gegenwart*); atualização por presente inautêntico (*Gegenwärtigen*); vigor de ter sido por passado (*Gewesenheit*); porvir por futuro (*Zukunft*); repetição por retomada (*Wiederholung*); então por depois (*dann*); outrora por antes (*damals*); lapso de tempo por duração (*Gespanntheit*). Por outro lado, seria necessário também creditar a Heidegger todas as referências a filósofos, tais como Kant, Descartes, etc., as quais podem ser encontradas em *Ser e Tempo*.

O projeto de uma Ontologia Fundamental, no qual se insere a obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, publicada em 1927, tem como tarefa principal a elaboração da questão do sentido do ser em geral. Para tanto, o autor da obra mencionada anteriormente pretendia mostrar o *tempo* como o *horizonte transcendental* de toda a compreensão de ser pertencente ao *Dasein*, ou seja, como pertencendo à própria estrutura ontológica do *existente humano*. Desse modo, a obra mencionada é parte de um *programa* que visava a ser capaz, ao final, de mostrar a temporariedade (*Temporalität*), com base na *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), operando como um horizonte transcendental. Tal qual deixamos antever, o próprio Heidegger, no § oito de *Ser e Tempo* fala sobre seus objetivos.

Heidegger distingue a *temporalidade*², enquanto sentido do ser do *Dasein*, e *temporalidade*, enquanto horizonte transcendental de toda compreensão do ser, ou seja, como sentido do ser em geral. Para distinguir essas duas *funções* da *temporalidade* o autor utiliza-se de dois vocábulos, *Zeitlichkeit* de origem alemã e *Temporalität* de origem latina. A tradução de ambos coincide com *temporalidade*. Contudo, o primeiro é usado pelo autor como *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), enquanto sentido do ser do *Dasein*,

¹ PFF = livro *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*.

² Usaremos o termo *temporalidade* para referirmo-nos à *temporalidade originária*.

do *cuidado*³. O termo de origem latina, *Temporalität*, é reservado para referir-se à *temporalidade* enquanto horizonte transcendental de toda compreensão de ser. Esse último, na edição portuguesa de *Ser e Tempo*, para ser diferenciado da *temporalidade* como sentido do *cuidado*, é traduzido por *temporiedade* (*Temporalität*) para marcar essa diferença de funções.

Em *Ser e Tempo*, a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) é apresentada como sentido do ser do *Dasein* e, assim, o fundamento da totalidade de suas estruturas, como também da pluralidade dos modos de ser que constituem o *existente humano*. Assim, o autor procura mostrar que tanto as estruturas, quanto os modos de ser do *Dasein* são *modos temporais*, ou seja, o resultado de *temporalizações* da *temporalidade*. Entretanto, isso precisará ser assegurado e, com esse objetivo, o autor realizará a repetição da analítica existencial. Essa repetição terá como tarefa submeter as estruturas constitutivas do *Dasein* em sua abertura a uma *interpretação temporal*, ou seja, mostrar que são *modos temporais* e que, como tais, fundam-se na *temporalidade*.

Contudo, podemos perguntar por que é necessária a apresentação de um sentido do ser? É necessária porque a comprovação de que as estruturas do *cuidado* formam um todo articulado não garante a unidade desse mesmo todo. Para tanto, é necessário que tais estruturas, além de articuladas, compartilhem de um elemento comum, elemento que possibilite umnexo entre as estruturas do *cuidado*, permitindo que sejam um todo articulado.

O que significa dizer que o ser do *Dasein* tem sentido? O que é sentido? Por sentido, interpretado do ponto de vista existencial, Heidegger não entende algo que possa estar oculto nas palavras, nas coisas ou ainda, na proposição, à espera de uma interpretação que o traga à luz. O sentido não deriva da interpretação de algo. O sentido não está inicialmente nas palavras, na natureza, ou nas coisas, mas na estrutura de nossa compreensão (KING, 2001, p. 7). Dessa forma, podemos dizer que a apresentação do sentido do ser não é tema de uma análise lingüística ou de uma interpretação da natureza. O sentido não é algo que está por trás dos fenômenos, algo oculto, encoberto, embora possa estar não-tematizado.

O sentido está na própria estrutura de toda compreensão de ser que pertence ao *existente humano*. “Sentido é um existencial do Da-sein e não uma propriedade colada sobre o ente que se acha por ‘de trás’ dele ou que paira não se sabe onde, numa espécie de ‘reino intermediário’” (HEIDEGGER, 1997, p. 208). O sentido pertence à própria estrutura do *existente humano*, não é algo agregado ao *Dasein*, que pode ou não ocorrer.

O sentido pertence à estrutura da compreensão. A compreensão é também um existencial que pertence à estrutura do *Dasein*. No § 31 de *Ser e Tempo*, o autor define o sentido como o que possibilita que algo seja compreendido como algo. “Sentido

³ Aqui, neste artigo, não nos deteremos em uma abordagem detalhada da estrutura do cuidado. Somente o necessário para explicitarmos a interpretação temporal da mesma. Para maiores informações o leitor pode recorrer ao § 41 de *Ser e tempo* citado na bibliografia.

é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado” (HEIDEGGER, 1993, p.117). A compreensão de qualquer coisa somente é possível porque há um sentido que, de antemão, já está desvelado ao *Dasein*. O sentido é uma perspectiva que orienta o compreender enquanto tal.

A compreensão de ser é uma estrutura constitutiva do *existente humano*. É pela compreensão de ser que o *Dasein* relaciona-se consigo mesmo, com o mundo e com outros entes. Dessa forma, a noção de sentido, enquanto um fundamento de toda a compreensão de ser é igualmente o que torna possível ao próprio *existente humano* existir em um mundo. Uma vez que a *temporalidade* é apresentada como sendo o sentido do ser do *Dasein* é a *temporalidade* a perspectiva, o contexto com base no qual surge a possibilidade de compreensão de algo. Segundo Heidegger, a demonstração da *temporalidade* como o sentido do ser do *Dasein* “...apenas concebe o conteúdo fenomenal da constituição existencial do *Dasein* nos fundamentos últimos de sua própria compreensão ontológica” (HEIDEGGER, 1993, p. 95). Conceber o conteúdo fenomenal da constituição existencial do *Dasein* é mostrar que as estruturas que constituem esse ente são elas mesmas modos de temporalização da *temporalidade*, ou seja, estruturas temporais.

Contudo, a *temporalidade* pode ser apresentada não somente como o sentido do *cuidado*, mas também como o fundamento ontológico do *existente humano* (HEIDEGGER, 1993, p. 13). *Temporalidade* é sentido e fundamento. Por sentido, deve-se entender a inteligibilidade de alguma coisa, ou seja, aquilo que permite que algo seja compreendido como algo. Por fundamento, uma estrutura que permite algo ser o que é (BLATTNER, 1999, p. 9). Assim, a *temporalidade*, enquanto sentido, também pode ser dita como o fundamento, ou seja, a condição de possibilidade do *existente humano*.

Para Heidegger, é evidente que, no solo da antiga ontologia grega, ser é interpretado inicialmente a partir do ‘mundo’ e da ‘natureza’ e que, à base dessa interpretação reside uma compreensão de ser que é feita com base no tempo. Como comprovação dessa compreensão inicial o autor diz que o sentido do ser foi compreendido inicialmente como *parousia* e *ousia*, termos de origem grega que significam, do ponto de vista ontológico-temporário “vigência”, “presente”, ou seja, um determinado modo de algo estar no tempo (HEIDEGGER, 1997, p. 54). Com referência a essa interpretação grega, diz Heidegger: “Essa interpretação grega do ser foi desenvolvida sem nenhuma consciência explícita de seu fio condutor, sem saber e, sobretudo, sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento de possibilidade dessa função” (HEIDEGGER, 1997, p. 55). Os gregos, não reconhecendo a função ontológica transcendental do tempo, não o problematizaram a ponto de reconhecê-lo como o fundamento ontológico do *Dasein* e, por outro lado, a sua função como horizonte de toda compreensão de ser.

Heidegger procura também salientar a importância do tema do tempo associando esse com a ontologia. Segundo o autor, o *tempo* sempre foi usado pela ontologia como critério para a distinção das diversas regiões de entes (temporais,

supratemporais e atemporais). “De há muito que o tempo funciona como critério ontológico, ou melhor, ôntico para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes” (HEIDEGGER, 1997, p. 45). Apesar de funcionar como critério até hoje nunca se questionou como tempo passou a desempenhar tal critério. Podemos verificar essa posição do autor com referência ao problema do tempo, como também a importância desse tema na citação abaixo:

E, não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental e com que direito funciona como um critério dessa espécie e, por fim e sobretudo, como se exprime uma possível importância ontológica verdadeira do tempo nessa utilização ontologicamente ingênua. (HEIDEGGER, 1997, p. 46)

Heidegger refere-se ao fato de que o tempo, na ontologia, opera desempenhando uma ‘função ontológica fundamental’. Uma vez que o tempo desempenha o critério diferenciador de diversas regiões de entes, podemos dizer que mesmo o tempo ocupa um lugar central na ontologia. Contudo, segundo o autor, *como e com que direito* o tempo passou a desempenhar uma tal função ainda não foi questionado. E não somente isso, referindo-se à filosofia grega, diz o autor que esta interpretou o “ser” sem compreender a função ontológica do tempo (HEIDEGGER, 1997, p. 55). Na interpretação grega, o ente é compreendido com referência ao presente, como vigência. O tempo está associado ao ente que é presente, manifestando-se conjuntamente com ele. Dessa forma, o próprio tempo é concebido como um ente que ocorre dentro do mundo junto a outros entes. Essa interpretação do tempo se dá dentro do horizonte de uma compreensão vulgar.

A resolução desse problema, de como o tempo funciona como critério ontológico para a distinção das diversas regiões de entes, deve começar pelo esclarecimento do *tempo* como *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), ou seja, como sentido do ser do *Dasein*. Nesse esclarecimento inicial, as estruturas que constituem o *Dasein* são mostradas como modos da *temporalidade*. Num segundo momento, tempo deverá ser mostrado como temporariedade (*Temporalität*), por causa do fato que ser é sempre compreendido com base no tempo, na perspectiva do próprio tempo. Somente com a elaboração da problemática referente à *temporalidade*, do tempo funcionando como temporariedade, é que se torna possível uma resposta concreta à questão sobre o sentido do ser em geral.

Com relação ao programa ontológico dentro do qual está *Ser e Tempo*, a temática do tempo desempenha também um papel fundamental. Nesse programa, que tem como tarefa a explicitação do sentido do ser em geral, a investigação deveria confrontar-se com a tradição, voltar a ela. Dessa forma, voltando-se para a tradição deveria ser verificado até onde a questão do ser esteve articulada com o fenômeno do tempo e, segundo, se o problema com respeito à temporariedade foi e podia ter sido elaborado. Nesse sentido, Heidegger propunha uma abordagem de três autores da tradição: Kant, Descartes e Aristóteles. Faremos uma exposição dos motivos apresentados por Heidegger

para uma abordagem de tais autores, procurando mostrar igualmente o motivo pelo qual esses e não outros deveriam ser abordados dentro do programa de *Ser e Tempo*.

Na investigação de Kant, Heidegger teria como objetivo final elucidar o capítulo da *Crítica da Razão Pura* que trata da doutrina do esquematismo. E, valendo-se de uma interpretação da doutrina do esquematismo, chegar a uma interpretação da doutrina sobre o tempo de Kant. Segundo Heidegger, somente com a elaboração da problemática da temporariedade é que seria possível “lançar alguma luz” na doutrina do esquematismo de Kant (HEIDEGGER, 1997, p. 52). Isso proporcionaria mostrar o motivo pelo qual a problemática do tempo, enquanto um problema central para a ontologia, se manteve fechado para Kant. Apesar disso, ou seja, de não ter ido além, no sentido de prosseguir a sua investigação em direção à problemática do tempo, segundo Heidegger, Kant tinha conhecimento do campo de investigação que se estava abrindo. Para avaliar essa afirmação, Heidegger cita um trecho do próprio livro de Kant, a *Crítica da Razão Pura* que reproduziremos aqui. “Esse esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e à sua forma, é uma arte escondida nas profundezas da alma humana, cujos mecanismos verdadeiros dificilmente poderíamos arrancar à natureza para colocá-los a descoberto diante de nossos olhos”. (HEIDEGGER, 1997, p. 52)

Quanto a Kant, Heidegger ainda afirma ter sido o primeiro e o único a chegar a vislumbrar o problema da temporariedade, i.e., o problema do tempo como horizonte de toda a compreensão de ser. “Kant foi o primeiro e o único a dar um passo no caminho de investigação para a dimensão da temporariedade” (HEIDEGGER, 1997, p. 52). Contudo, Kant não desenvolveu a sua investigação nesse sentido, diante da temporariedade, segundo o autor, ele recua.

Kant foi então o primeiro e o único a dar um passo em direção à formulação do problema da temporariedade, mas fracassou, por qual motivo? Fracassou no sentido de não ter dado continuidade à sua investigação inicial. Heidegger apresenta dois motivos: a falta da questão do ser e, ligada a essa, de uma ontologia do *Dasein*, ou seja, uma investigação existencial das estruturas ontológicas que constituem o *existente humano*. “Em primeiro lugar, a falta da questão do ser e, em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita do *Dasein* ou, em terminologia kantiana, a falta de uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito”. (HEIDEGGER, 1997, p. 52)

Entretanto, o fato de Kant ter ‘recuado’ pode ser explicado com referência à tradição. Com respeito a ela, Kant permanece duplamente determinado. Por um lado é determinado pela posição cartesiana. “Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os progressos essenciais que fez” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). Descartes na tentativa de eleger um fundamento sólido e novo para a filosofia apresenta a *res cogitans* como sendo o novo fundamento. Entretanto, não esclarece o modo de ser da *res cogitans*, i.e., o sentido do ser do pensamento. “O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio radical é o modo de ser da *res cogitans*, ou mais precisamente, o sentido do ser do *sum*” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). Por outro lado, embora tendo reconduzido o fenômeno do

tempo ao sujeito, Kant permanece orientando-se pela concepção vulgar de tempo herdada pela tradição, ou seja, a compreensão de que tempo ocorre no mundo como se fosse um ente entre outros. “Ademais, a análise do tempo, embora tenha reconduzido o fenômeno para o sujeito, permanece orientada pela concepção vulgar do tempo, herdada da tradição” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). Podemos dizer que Heidegger vê, apesar de tudo, na abordagem Kantiana um progresso com relação à abordagem do tempo. Contudo, o fato de Kant ter-se orientado pela compreensão vulgar, cotidiana de tempo, o impediu de formular a problemática da temporariedade, i.e., de reconhecer no tempo sua função transcendental, do modo como é reconhecida e formulada por Heidegger. Assumindo a posição de Descartes, Kant acaba por omitir uma ontologia do *Dasein*, como já havíamos exposto acima. Nas palavras de Heidegger: “Devido a essa dupla influência da tradição, a conexão decisiva entre o *tempo* e o eu penso permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada”. (HEIDEGGER, 1997, p. 53)

Quanto a Descartes, diz Heidegger que o seu ponto de partida, a *res cogitans*, como fundamento de uma nova filosofia, não representa um ponto de partida tão radical quanto o foi alegado. “O que, portanto, aparece com um novo início da filosofia se revela como o enraizamento de um preconceito fatal” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). Falta a Descartes uma investigação a respeito da questão do ser, a própria formulação da *res cogitans* parte já de determinados fundamentos ontológicos não-tematizados. Dessa forma, a ‘segunda parada’ na abordagem da tradição deveria considerar, por isso, os fundamentos ontológicos implícitos na formulação do *cogito sum*, i.e., do eu penso cartesiano. “A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no *cogito sum* constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destrutivo da história da filosofia” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). A elaboração de tal compreensão de ser, implícita na formulação cartesiana, deveria chegar a dois resultados: primeiro revelar por que Descartes omitiu a questão do ser e, segundo, mostrar por que se achou dispensado de uma questão sobre o sentido do ser, ou seja, da apresentação da *temporalidade* como o fundamento ontológico do *Dasein*.

Entretanto, também podemos nos perguntar: por que Descartes e não um outro autor da história da filosofia ocidental? Segundo Heidegger, Descartes, na investigação que desenvolve em seu livro *Meditationes*, aplica ao ente que investiga a ontologia medieval. Na ontologia medieval, o ente é compreendido ontologicamente como ente criado. Descartes, aplicando essa ontologia à sua investigação, determina a *res cogitans* como um ente criado. Para o autor, nessa aplicação, revela-se a dependência cartesiana da antiga ontologia, uma vez que, ser no sentido de ser criado, produzido, é um momento essencial na estrutura do antigo conceito de ser. Essa dependência de Descartes ocasionou que, por um lado a tradição filosófica posterior não investigou ontologicamente a questão do “ânimo”, que deveria ser guiada pela questão do ser; e por outro, uma discussão crítica da ontologia antiga (HEIDEGGER, 1997, p. 54). Contudo, podemos dizer que o essencial, apesar das diferenças inerentes aos períodos, se situa no fato de que a interpretação

medieval do ser como ser criado, em que se apóia Descartes, repousa na escolástica, e esta se enraíza na ontologia grega, na qual ser é compreendido com base no tempo.

Quanto a Aristóteles, podemos então dizer que Heidegger o toma como um “exemplo” da ontologia grega, na qual o tempo é interpretado com base em uma compreensão vulgar. O fato de Heidegger tomar Aristóteles como exemplo não significa que esteja considerando os outros autores gregos como sem importância. Segundo o autor, uma interpretação detalhada dos fundamentos da ontologia grega não poderá ser feita em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1997, p. 55). Da mesma forma, em *Ser e Tempo*, Heidegger não tem uma abordagem exaustiva da obra aristotélica bem como da ontologia grega, detém-se em uma interpretação do tratado sobre o tempo de Aristóteles contido no livro quatro da Física, capítulo onze. Assim, o tratado aristotélico sobre o tempo é escolhido por Heidegger apenas como um critério diferenciador que torna possível expor, por um lado, os fundamentos e, por outro, os limites da antiga ontologia grega. Referindo-se a isso, diz Heidegger: “Essa análise pode ser escolhida como critério discriminador (discrimen) dos fundamentos e limites da antiga ciência do ser”. (HEIDEGGER, 1997, p. 55)

Em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta duas noções de tempo, uma originária e outra derivada. Com respeito à noção derivada, a interpretação do tempo feita por Aristóteles é tomada como modelo exemplar da noção derivada de tempo. A interpretação aristotélica, segundo o autor, é a primeira e a mais importante a respeito do tempo legada pela tradição filosófica do ocidente, como também aquela que determinou todas as outras abordagens posteriores, apesar das diferenças. Tal interpretação é compreendida pelo autor como estando dentro de uma ontologia da natureza, na qual o tempo é compreendido como se fosse um ente subsistente na natureza entre outros entes.

Heidegger, no § 65, inicia a apresentação da *temporalidade* pela apresentação do poder-ser todo em sentido autêntico do *existente humano*. Nessa seção, encontramos a descrição da *temporalidade* autêntica ligada à descrição da existência autêntica. No §65, Heidegger apresenta o conceito de *temporalidade* por meio da seguinte afirmação: “O passado surge do futuro de tal maneira que o futuro do ter sido (melhor em vigor) deixa vir-a-si o presente” (HEIDEGGER, 1993, p. 120). Uma vez que Heidegger interpreta temporalmente os momentos constituintes do *cuidado*, vamos explicar o conceito de *temporalidade* retomando a estrutura do ser do *Dasein*⁴. O *Dasein* existe projetado para além dele mesmo, existe na forma do *preceder a si mesmo*, pelo qual o *existente humano vem a si*. O *existente humano* está projetado, *precede-se a si mesmo* em um mundo, i.e., em sua facticidade, por ser-em um mundo. *Ser em* um mundo é sempre *ser junto a* outros entes, i.e., é existir na decadência. No momento estrutural do *preceder a si mesmo* está indicado o futuro, no *ser-em* um mundo, o passado, e no *ser junto a* o

⁴ Não abordamos aqui o *cuidado* com relação ao problema da identidade do si mesmo. Nosso objetivo é ressaltar os momentos estruturais do cuidado, os quais serão demonstrados por Heidegger como modos temporais.

presente. Da mesma forma, no *preceder a si mesmo* está indicado a *existencialidade*, no *ser em a facticidade* e no *ser junto a a decadência*. Tomando por base o conceito de *temporalidade* exposto acima, segundo o qual o passado surge do futuro, podemos dizer que o futuro é que dá origem ao passado, ou seja, permite que o *Dasein*, precedendo-se, vindo a si constantemente, igualmente volte-se para a sua facticidade, para o fato de serem um mundo e, conseqüentemente, para o presente, de modo a ser junto a outros entes. O *existente humano* somente é passado, i.e., é determinado por sua facticidade, existe como ser-em, porque ele existe projetado em um mundo. E, somente por ser já projetado em um mundo, i.e., ser futuro e passado é que ele pode ser junto a, existir junto aos entes com os quais se ocupa, i.e., ser presente.

A noção de *temporalidade* apresentada como o sentido do ser do *Dasein* é constituída por quatro momentos: a *temporalidade* é ekstática, é essencialmente temporalização, é finita, temporaliza-se primordialmente a partir do futuro (HEIDEGGER, 1993, p. 125) e é constituída de horizontes. Tais momentos não ocorrem ocasionalmente, ou separadamente, eles são co-originários. Isso significa não somente que tais momentos estão em um mesmo nível de importância, mas, também que eles pertencem igualmente à estrutura do *cuidado*. “Dizer que eles são co-originários significa que eles sempre já pertencem com e ao fenômeno do *cuidado*”. (HEIDEGGER, 1985, p. 305)

Destacamos que a noção de *temporalidade* originária tem características distintas da derivada. Por exemplo, a noção derivada de tempo tem como características ser seqüencial. O futuro (‘agora ainda não’) move-se em direção ao presente (ao agora) e deste para o passado (o ‘agora não mais’). Essa seqüência é irreversível. Na noção de tempo originária há uma seqüência dos ekstases que a constituem, há uma articulação entre os ekstases que constituem a *temporalidade*. Da caracterização da noção derivada de tempo como uma seqüência ininterrupta de agoras que vêm e que passam, o tempo é caracterizado como infinito, uma vez que os agoras são contínuos. A *temporalidade* do *existente humano*, pelo contrário, é finita, ou seja, ela não se estende indefinidamente, mas é o resultado da articulação do *ekstases* do futuro, passado e presente.

Na noção derivada de tempo, é o presente que possui um peso, i.e., é ‘real’. O passado já ‘não é mais’ (presente) e o futuro ‘ainda não é’ (presente). Na *temporalidade* originária, é o ekstase do futuro que desempenha uma função privilegiada. É por meio do futuro que a *temporalidade* se temporaliza, ou seja, somente existe passado e presente, porque o *existente humano* é em si mesmo futuro. A noção de tempo derivada é composta por ‘agoras’. O agora do momento presente, o ‘agora não mais’ (passado) e o ‘agora ainda não’ (futuro). A *temporalidade* é formada por *ekstases*, i.e., pelos ekstases do futuro, passado e presente. Uma vez que a *temporalidade* é formada por ekstases, e sendo os ekstases o resultado da temporalização da *temporalidade*, daí resulta outra característica da *temporalidade*, qual seja, ser fundamentalmente temporalização na forma de *ekstases*. É importante lembrar que o caráter *ekstático* é sempre o resultado da temporalização da *temporalidade*. Essa temporalização sempre ocorre na unidade de seus ekstases, i.e., da articulação dos ekstases do futuro, passado e presente.

Os ekstases não são somente aberturas para, mas são determinados por horizontes, i.e., pelos *para onde* cada ekstase se direciona. Disso resulta outra característica da temporalidade do existente humano, qual seja, ser formada por horizontes dados conjuntamente com os ekstases. Os horizontes que pertencem aos ekstases são também chamados por Heidegger de esquemas horizontais da temporalidade.

Assim, a cada um dos ekstases que constituem a temporalidade, corresponderá um horizonte específico que sempre o acompanha. Ao ekstase do futuro lhe corresponderá o caráter horizontal de *estar em função de si*. Isso indica que o *existente humano* enquanto futuro, enquanto ente que se precede a si mesmo continuamente, sempre o faz existindo em função de si mesmo, ou seja, de um poder-ser si mesmo no mundo e junto a outros entes. Podemos dizer, assim, que o caráter ekstático-horizontal da *temporalidade* é o fundamento temporal da existencialidade que constitui o *Dasein*, uma vez que, na existencialidade, o *existente humano* sempre existe como poder-ser.

Ao *ekstase* do passado corresponde um caráter horizontal duplo, o horizonte do estar-lançado (*Wovor*) em um mundo e o horizonte do estar-entregue (*Woran*), indicando o caráter fáctico que pertence ao *Dasein*, ou seja, de já ser-em um mundo. O *Dasein* enquanto passado, enquanto já ser-em um mundo, sempre existe em um mundo lançado em possibilidades para as quais se projeta e para as quais está entregue.

Ao *ekstase* do presente corresponderá o caráter horizontal de *ser-para*. O *Dasein* enquanto presente, enquanto ser junto a, existe sempre no sentido de ser para aquilo que se lhe apresenta na cotidianidade: os afazeres e compromissos cotidianos. O caráter horizontal de ser-para determina o ekstase do presente dando condições para que o *existente humano* exista enquanto ser junto a outros entes. Não somente o horizonte do presente condiciona o *ekstase* do presente, com também os horizontes do futuro e passado condicionam, determinam o para onde os seus respectivos ekstases se direcionam. É a unidade articulada dos esquemas horizontais que se manifestam conjuntamente com os ekstases que permitem que o *Dasein* tenha mundo e, assim, seja ser-no-mundo. Isto significa que tais momentos que constituem a *temporalidade* são indispensáveis. Existir no mundo somente é existir na forma temporal dos ekstases, os quais são determinados pelos horizontes.

Os *ekstases* possuem duas possibilidades de temporalização, uma autêntica e outra inautêntica. Desse modo, por um lado, a *temporalidade* nunca ocorre na forma isolada de um ekstase, mas na unidade dos ekstases, e por outro, a temporalização da *temporalidade* sempre será autêntica ou inautêntica.

Por conseguinte, o *ekstase* do presente possui dois modos fundamentais de temporalização. A temporalização autêntica é identificada com o termo instante e o inautêntico pelo termo atualidade. Na atualidade o *Dasein* encontra-se perdido na decadência do impessoal, não se detém no que vem ao encontro, movendo-se em uma curiosidade que busca apenas o ver por ter visto. No instante, pelo contrário, o *Dasein* não se perde nas relações do impessoal e, assim, deixando-se levar pela interpretação pública. No instante o *existente humano* escolhe, de forma autêntica, as possibilidades

que se apresentam em seu cotidiano sem se deixar levar pelas relações impessoais. O ekstase do futuro pode se temporalizar como autêntico, na antecipação, e como inautêntico no atender. Atendendo, o *Dasein* prende-se aos compromissos e afazeres cotidianos, mantendo-se novamente perdido nas relações impessoais. Por outro lado, antecipando, o *existente humano* volta a si, antecipa-se na sua possibilidade mais autêntica e privilegiada, a morte, saindo das relações impessoais e colocando-se em condições de escolher as possibilidades que se apresentam na sua cotidianidade com propriedade. No ekstase do passado, em sua forma autêntica, o *existente humano* retoma as possibilidades que se lhe apresentam no cotidiano; em sua forma inautêntica, o *Dasein* caracteriza-se pelo esquecimento. Retomando, o *Dasein* leva em consideração o fato de ser um ente-lançado em meio a possibilidades e que essas possibilidades, de um modo ou de outro, influem em sua cotidianidade; esquecendo, ele não leva em consideração esse fato, deixando-se levar pelas possibilidades que se apresentam no impessoal. Desse modo, na *temporalidade* autêntica há um antecipar que retoma no instante as possibilidades, na inautêntica, um atender que atualiza e esquece de retomar as possibilidades.

Como foi dito, os momentos constituintes do *cuidado* são interpretados temporalmente. Tal estrutura é constituída por três momentos: preceder a si mesmo, ser-em (um mundo) e ser junto a (outros entes). A cada um desses momentos corresponde um *ekstase* específico. O *ekstase* do futuro corresponde ao primeiro momento da estrutura do *cuidado*, o preceder a si mesmo, o *ekstase* do passado diz respeito ao fato do *Dasein* já ser-em (um mundo); e o *ekstase* do presente liga-se ao momento estrutural do *cuidado* que diz que ele é ser junto a (outros entes). Interpretar temporalmente a cada um desses momentos significa mostrá-los como sendo modos da *temporalidade*. Uma vez aplicadas as possibilidades fundamentais de temporalização que pertencem a cada um dos ekstases da *temporalidade* aos momentos constitutivos do *cuidado*, a cada um dos seus momentos constitutivos, corresponderam-lhes igualmente duas possibilidades fundamentais.

Desse modo, o *Dasein*, em sua estrutura ontológica, sempre precede a si mesmo, i.e., é o seu futuro. O *ekstase* do futuro pode se temporalizar de autenticamente ou inautenticamente. Assim, o *existente humano* pode preceder-se a si mesmo autenticamente, pela antecipação ou inautenticamente pelo atender. Do mesmo modo, o *Dasein* sempre já é ser-em (um mundo), i.e., é o seu passado. Ao *ekstase* do passado pertence a possibilidade de, pela retomada, temporalizar-se de forma autêntica, ou pelo esquecimento de modo inautêntico. Assim, o *existente humano* é ser em (um mundo) autenticamente pela retomada ou inautenticamente pelo esquecimento. Da mesma forma, o *existente humano* sempre é ser junto a (outros entes), i.e., é o seu presente. O *ekstase* do presente pode se temporalizar autenticamente por meio do instante ou inautenticamente pela atualização. Assim, o *Dasein* pode ser junto a outros entes autenticamente pelo instante ou inautenticamente pela atualização. Disponibilizamos, ao final, um anexo, contendo o esquema dos modos de temporalização da *temporalidade* e seus ekstases para facilitar o entendimento e, assim, contribuir para uma melhor compreensão do mesmo.

De tudo, podemos dizer que a concepção de tempo de Heidegger é bem distinta de qualquer outra, não somente por tentar expor o tempo de forma ontológica, mas também por colocar o futuro como o elemento principal no processo de temporalização. O autor, ao que tudo indica, percebe que isto, talvez, seja de difícil entendimento. No livro *Os Fundamentos metafísicos da Lógica*, no § 12, encontramos duas ilustrações usadas pelo autor com o objetivo de explicar o *ekstase* do futuro. Somente a primeira ilustração será apresentada aqui (a de Heidegger) com o intuito de trazer elementos novos à exposição da temporalidade. Embora o que esteja sendo feito é um ‘recorte’ do livro citado, julgamos que o mesmo não prejudica ou deturpa tanto o tema quanto o livro citado acima. Abaixo reproduzimos o desenho contido em *Os fundamentos metafísicos da Lógica*:



A temporalidade (MFL⁵, p. 206)

A figura representa o conceito originário de futuro (indicado pela flecha que segue em direção ao ponto de interrogação e dele retorna), no qual o *Dasein* antecipando-se, se compreende, ou seja, projeta-se valendo-se de seu poder ser mais autêntico. Nisso, está indicado o próprio modo de existir do *Dasein*, a sua existencialidade que, como vimos, é um dos momentos estruturais do *cuidado*. A existencialidade indica que o *existente humano* é sempre um preceder a si mesmo, ou seja, existe sempre projetado em possibilidades.

Antecipando-se, o *existente humano* volta-se para, dirige-se para si mesmo, vem a si mesmo. O ponto de interrogação indica que o futuro permanece em aberto para o *existente humano*. Heidegger explica que o voltar-se para si mesmo pela antecipação não é um estender-se de um momento presente, mas é um voltar-se para aquilo que ele sempre já foi, ou seja, para o fato de que é um ente lançado no mundo. No *voltar-se para* está indicada a facticidade do *existente humano*. A facticidade é outro momento constituinte da estrutura do *cuidado*, ela indica que o *Dasein* é sempre ser-em (um mundo). Com isso, Heidegger está mostrando que o passado se temporaliza com base no futuro, ou seja, ele está explicitando a própria estrutura temporal pertencente ao *existente humano*. “Mais precisamente – e aqui está nossa tese – o passado temporaliza-se ele mesmo somente a partir do e no futuro” (MFL, p. 206). O passado, desse modo, não é um resto, não é algo que ficou para trás, como também o passado não é o que dá origem ao futuro. O *Dasein* é o seu passado com base no seu futuro. Com isso, a representação mostra mais do que somente o *ekstase* do futuro, já que mostra que o passado se temporaliza

⁵ MFL = livro *The Metaphysical Foundations of Logic*.

valendo-se do futuro, mostra a tese de Heidegger, ou seja, o conceito de *temporalidade* que há em *Ser e Tempo* segundo o qual o passado temporaliza-se valendo-se do futuro. (HEIDEGGER, 1993, p. 95)

Dessa forma, podemos dizer que a *temporalidade*, enquanto sentido, é utilizada pelo autor como um modelo interpretativo. Isso significa que as estruturas constituintes do *existente humano* somente são explicáveis se concebidas temporalmente. Diz Heidegger: “A totalidade das estruturas do ser do *Dasein* articuladas no *cuidado* só se tornará existencialmente compreensível com base na *temporalidade*” (HEIDEGGER, 1993, p. 13). Tanto as estruturas do *cuidado* tornam-se compreensíveis com base na *temporalidade* como também as que constituem a abertura do *existente humano*, quais sejam, a compreensão, disposição, decadência e discurso.

Com o intuito de caracterizar a noção de derivada de tempo que é utilizada pelo *existente humano*, Heidegger diz que o *Dasein* cotidiano ocupa-se do tempo. O tempo com o qual ele se ocupa é interpretado com base no agora. Dessa forma, no tempo que é compreendido cotidianamente pelo *Dasein*, o agora ocupa um lugar privilegiado, pois é com base nele que as noções de antes e depois são compreendidas. Por isso Heidegger chama o tempo usado pelo *Dasein* em seu cotidiano de tempo ocupado, entendido como uma série de agoras pontuais, também de tempo-agora. Esse é o tempo com base no qual o *Dasein* em sua cotidianidade se orienta.

O tempo-agora é apresentado como sendo constituído por quatro momentos estruturais. Os momentos estruturais essenciais que pertencem ao tempo-agora são denominados por *databilidade* (possibilidade de datação), *publicidade* (o carácter público do tempo, ou publicação), a *mundaneidade* (significatividade), e a *duração* (HEIDEGGER, 200, p. 323). Segundo Heidegger, quando o *existente humano* diz: ‘agora’, as estruturas do tempo-agora já estão sempre previamente compreendidas por ele. Contudo, em face da compreensão cotidiana do tempo ocorrer no horizonte do ser simplesmente dado, essas estruturas podem passar despercebidas para o *existente humano*. O fato do *Dasein*, por exemplo, poder ler o tempo no relógio, medir o tempo, de forma a contar com ele, mostra que tais estruturas sempre se encontram já previamente compreendidas, mesmo que não tematizadas.

Para Heidegger, é pelo uso do relógio que o tempo se torna explicitamente acessível ao *Dasein*. Entretanto, ler o tempo no relógio não é somente medir o tempo no sentido de lhe atribuir um número, ou associá-lo a algum evento. Uma vez que o *existente humano* conta com o tempo no sentido de orientar-se por ele, ao ler o tempo no relógio ele também conta consigo mesmo. Nas palavras de Heidegger: “por isso é no uso do relógio que reside o comportamento em que se é orientado, de forma explícita pelo tempo” (HEIDEGGER, 1993, p. 232). Ler o tempo no relógio é um modo de comportar-se do *existente humano* no qual ele se orienta pelo tempo. Orientar-se no sentido de organizar seus compromissos e afazeres cotidianos com base no tempo.

O que é contar com o tempo, ter um comportamento em que se é orientado pelo tempo no uso do relógio? Diz Heidegger: “Contar é seguir, atualizando, as posições

do ponteiro” (HEIDEGGER, 1993, p.233). Entretanto, a *temporalidade* sempre se temporaliza na unidade de seus *ekstases*. Assim, pertence igualmente à atualização das posições do ponteiro do relógio um reter e um atender. Ao lermos o tempo no relógio dizemos agora, no dizer agora a atualização se pronuncia no horizonte do anterior (que pertence ao reter), e do posterior (que pertence ao atender), ou seja, nos horizontes do agora não mais e do agora ainda não. “O que é contado são os agora” (HEIDEGGER, 1993, p. 234). O que é contado na leitura do tempo no uso do relógio são os agora, sempre pronunciados nos horizontes do agora ainda não e do agora não mais. Podemos dizer, desse modo, que a leitura do tempo feita no relógio é caracterizada por uma atualização que atende e retém (HEIDEGGER, 1993, p. 228), ou seja, atende ao depois como um “agora ainda não” e retém o agora como um “agora não mais”.

Cada agora que é interpretado como ‘logo-não-mais’, como um agora não mais e ‘há pouco não-agora’, ou seja, como um agora ainda não. Por isso, Heidegger também chama o tempo que é contado no comportamento que se orienta pelo uso de relógio de tempo-agora.

O tempo que é contado no uso do relógio é interpretado valendo-se do agora. Uma vez que tanto o antes e o depois são compreendidos com base no agora, podemos dizer que o que é contado são os agoras. O tempo é, assim, concebido como uma seqüência de agoras que vêm e que passam. “Para a compreensão vulgar do tempo, este se mostra, portanto, como uma seqüência de agoras, sempre simplesmente dados, que, igualmente, vêm e passam” (HEIDEGGER, 1993, p. 234). Portanto, a concepção do tempo como fluxo de agoras é o resultado de uma compreensão cotidiana e vulgar do tempo.

A concepção do tempo como fluxo de agoras pontuais corresponde à noção derivada de tempo. Essa noção derivada, contudo, não é ilegítima, ou ainda acidental. A noção derivada surge da *temporalidade* do *Dasein* decadente. “A caracterização vulgar do tempo como seqüência de agoras, sem fim, fluente e irreversível, surge da *temporalidade* do *Dasein* de-cadente” (HEIDEGGER, 1993, p. 239). Na *temporalidade* decadente o *existente humano* interpreta o tempo com base naquilo com que se ocupa, ou seja, valendo-se do manual e do ser simplesmente dado. A noção derivada também não é acidental, porque a interpretação cotidiana do tempo que pertence ao *Dasein* move-se na compreensão das ocupações, i.e., o tempo é compreendido como alguma coisa à mão, algo que vem e passa, por estar sempre associado aos acontecimentos.

Desse modo, o tempo, tal como é interpretado na leitura do relógio, mostra-se como sendo composto por uma seqüência de agoras simplesmente dados que vêm e que passam (HEIDEGGER, 1993, p. 234). O tempo lido no relógio move-se do agora ainda não (passado) para o agora não mais (presente) de forma contínua, compondo assim um fluxo ininterrupto no qual o tempo pode ser dito como infinito. Contudo, o que torna possível o surgimento dessa noção derivada de tempo como uma série ininterrupta de agoras? Segundo Heidegger, é em razão do fato de que os momentos constitutivos do tempo do mundo, a databilidade, publicidade, mundaneidade e duração permanecerem

encobertos. “A interpretação vulgar do tempo as encobre” (HEIDEGGER, 1993, p. 234). No encobrimento de tais estruturas é que reside a gênese, a possibilidade de interpretar o tempo do mundo como tempo-agora. A interpretação vulgar dá origem à noção derivada de tempo.

Entretanto, em que se funda essa possibilidade de encobrimento? Segundo Heidegger, no próprio modo de ser decadente do *Dasein*. “O encobrimento dos momentos estruturais específicos do tempo mundano, o encobrimento de sua origem com base na *temporalidade* e o encobrimento desta mesma tem seu fundamento no modo de ser do *Dasein* que denominamos decadência” (HEIDEGGER, 2000, p. 327). Uma vez que a noção derivada de tempo é um fluxo de agoras pontuais derivados da *temporalidade* do *Dasein* decadente, a noção derivada também não é originária. A noção derivada encontra a sua possibilidade na *temporalidade* do *Dasein* decadente. Com isso, Heidegger justifica também chamar a *temporalidade* do *Dasein* como originária.

Referências bibliográficas

AZÚA, J. B. R. De la fenomenología a la hermenéutica: Martin Heidegger. In: _____. **De Heidegger a Habermas: hermética y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1997.

BIGELOW, P. *The indeterminability of time in “Sein und Zeit”*. In: **Philosophy and Phenomenological Research**. v. XLVI, n. 3, March 1986.

BLATTNER, W. D. **Heidegger’s temporal idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRANDON, R. *Heidegger’s Categories in Being and Time*. In: DREYFUS, H. & HALL, H. **Heidegger: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1992. p. 45-64.

DASTUR, F. **Heidegger and the question of time**. Trad. François Raffoul e David Pittigrew. New Jersey: Humanities Press, 1998.

DILTHEY, W. *Vivencia, Expression y comprension*. In: _____. **El mundo histórico**. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DOSTAL, R. J. *Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger*. In: GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger**. Trad. João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ENRICO, B. Heidegger. In: _____. **Aristóteles no Século XX**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

FILHO, B. B. *Saber, Fazer e Tempo*. In: MARQUES, E. et all (Org.) **Verdade, conhecimento e ação**. São Paulo: UNESP, 1999.

GELVEN, M. **A Commentary on Heidegger's being and time**. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.

HAAR, M. *Os limites do ser-resoluto e o primado, primeiro latente depois explícito, da temporalidade originária sobre a temporalidade autêntica*. In: _____. **Heidegger e a essência do Homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, M. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1984.

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

_____. **Ser e Tempo II**. 3.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Sery Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1997.

_____. **O Conceito de tempo**. Trad. Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução, n. 2, DF/USP, 1997.

_____. **Ontologia: hermenéutica de la facticidad**. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. **Prolegomena: The History Concept of Time**. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

_____. **The Concept of time in the science of history**. Trad. Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann. Journal of the British Society for Phenomenology, v. 9, n. 1, January 1978.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2000.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. *Meu caminho na fenomenologia*. Trad. Ernildo Stein. In: _____. Os Pensadores. **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Protocolo do seminário sobre a conferência "Tempo e Ser"*. Trad. Ernildo Stein. In: _____. Os Pensadores. **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Tempo e Ser*. Trad. Ernildo Stein. In: _____. Os Pensadores. **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, M. **Sobre a metafísica do tempo de Bergson**. Trad. Maurício G. Chiarello. In: _____. Cadernos de Filosofia Alemã. 6.ed. São Paulo: FFLCH/USP, 2000, p. 61-83.

HUSSERL, E. **Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente**. Trad. Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Editorial Nova, 1983.

INWOOD, M. **A Heidegger dictionary**. Massachusetts : Blackwell Publishers Inc., 1999.

KANT, E. **Crítica da razão pura**. 4.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KING, M. **A guide to Heidegger's Being and Time**. Albany: State University of New York Press, 2001.

POLT, R. *Being and time: division II and beyond*. In: _____. **Heidegger an introducton**. New York: Cornell University Press, 1999.

STEIN, E. **Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia**. São Paulo: L&PM, 1988.

_____. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Epistemologia e crítica da modernidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 1997.

_____. *A Diferença ontológica e a superação da metafísica*. In: _____. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *A Estratégia na formação dos conceitos da ontologia fundamental: Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles e Kant*. In: _____: **Racionalidade e ação**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS e Instituto Goethe, 1992.

THIELE, L. P. *Escutando mortais: estar com outros no tempo*. In: _____. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

ANEXO

OS MODOS DE TEMPORALIZAÇÃO DA *TEMPORALIDADE* E DE SEUS EKSTASES

