

O CONCEITO DE HISTORICIDADE EM *SER E TEMPO*: ALGUNS DESDOBRAMENTOS

Wallace Aparecido de Barros*

Resumo: O artigo tem como objetivo desenvolver o conceito de historicidade na filosofia de Martin Heidegger (1889-1976). Dessa forma, usamos sua principal obra *Ser e Tempo* (1927) para tentar entender como o filósofo alemão pensa esse conceito neste momento de sua filosofia. Nisso, pretendemos mostrar como a historicidade tem relação com a ideia de temporalidade do *Dasein* em sua existência. Assim, a historicidade aparece na filosofia de Heidegger como um conceito ontológico, tornando-se a base para outras ideias como história e ciências históricas.

Palavras-chave: Heidegger. historicidade. Dasein. ontologia.

THE CONCEPT OF HISTORICITY IN *BEING AND TIME*: SOME DEVELOPMENTS

Abstract: The article aims to develop the concept of historicity in the philosophy of Martin Heidegger (1889-1976). By this way, we use his masterpiece *Being and Time* (1927) to try to understand how the german philosopher think this concept in this moment of his philosophy. So, we aim to show how historicity has a relation with the idea of temporality of the *Dasein* in his existence. So, historicity appears in Heidegger's philosophy like an ontological concept, becoming the base for other ideas like history and historical sciences.

Keywords: Heidegger. historicity. Dasein. ontology.

Introdução

Os esforços de Heidegger em *Ser e Tempo* parecem sintetizar uma época: Heidegger retoma um problema antigo da filosofia, o *ser*, num contexto marcado por embates epistemológicos entre diversas correntes de pensamento, como o psicologismo, o neokantismo e a fenomenologia, para citar, talvez, as mais próximas do ambiente vivido por Heidegger. Outro embate que se faz presente na época é o da epistemologia das ciências históricas: podemos simplificar, grosso modo, colocando de um lado o historicismo alemão, na figura de Leopold von Ranke (1795-1886) que buscou edificar uma historiográfica científica tendo por base o método das ciências naturais no intuito

* Especialização em História, cultura e sociedade pelo Centro Universitário Barão de Mauá - Jardim Paulista, Brasil (2020). Professor de filosofia curso pré-vestibular do Centro de Apoio Popular Estudantil. E-mail: wallaceapbarros@gmail.com

de uma ciência objetiva; porém, de outro lado, Wilhelm Dilthey (1833-1911), que reivindicava uma natureza especial das ciências históricas e das chamadas ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) em relação às ciências da natureza (*Naturwissenschaft*), ou seja, não se pode espelhar o método das ciências naturais nas ciências históricas, pois este se constitui de um saber de natureza própria, sendo necessário um método seu, no caso, o hermenêutico.

Em *Ser e Tempo* percebemos que Heidegger não se isenta do problema natureza das ciências históricas. Tendo como uma de suas influências a hermenêutica Dilthey que, junto a fenomenologia de Husserl, desemboca em sua fenomenologia hermenêutica¹⁶², o filósofo da floresta negra toca nesse debate dentro da constituição da sua ontologia fundamental por meio da *analítica existencial* do *Dasein*¹⁶³. Isso significa, no caso, pensar nas ciências históricas como um modo-de-ser do *Dasein*; ou seja, pensar nas ciências históricas para além de sua qualidade de ciência-ôntica¹⁶⁴, que tende a pensar a história como um ente, e se pensar por sua natureza ontológica, que é a historicidade do *Dasein*. Assim, nos debruçaremos sobre conceito de historicidade de Heidegger e buscaremos perceber como este é basilar para se chegar à ideia de história e de ciências históricas dentro da *analítica existencial* do *Dasein*.

Problema ontológico-existencial da história

Em *Ser e tempo*, logo nas páginas iniciais,¹⁶⁵ Heidegger apresenta o problema da história (*Geschichte*) e da historicidade (*Geschichtlichkeit*). Assim como a elaboração apresentada na obra, a historicidade compõe em Heidegger a elaboração da *questão-do-ser* (*Seinsfrage*). Dessa forma, a historicidade aparece como parte da *constituição-de-ser* do “*gestar-se*” do *Dasein*. Para compreender a forma como Heidegger coloca a historicidade, portanto, é necessário apelar ao todo da estrutura do *Dasein*, ou seja, à sua

¹⁶² Ver, Ernildo Stein, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p.43.

¹⁶³ O termo aparece assim na tradução de Fausto Castilho, usualmente também se encontra *analítica existencial*.

¹⁶⁴ Sobre as ciências, Heidegger as coloca como estudo de “domínios-de-coisas”, como, por exemplo, a história, a natureza, o espaço, a vida, a linguagem. São, por isso, chamadas ciências ônticas, lidam com entes, de modo que quem trata do ser desses entes é a ontologia. Mas está é primordial sobre aquela: “O perguntar ontológico é sem dúvida mais originário que o perguntar ôntico das ciências positivas” (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

¹⁶⁵ O sexto parágrafo de *Ser e tempo* já introduz o problema da historicidade.

preocupação (Sorge), mais precisamente, à temporalidade: “A interpretação temporal da preocupação foi logo confirmada pela prova da temporalidade do ser-no-mundo ocupado” (HEIDEGGER, 2012, p. 1009). É na temporalidade própria do *Dasein* que encontramos o seu todo poder-ser, no seu ser si-mesmo em meio *a-gente (Das man)*¹⁶⁶.

Em Heidegger, isso só surge com a morte como possibilidade de *abertura*. Heidegger, entretanto, coloca o *Dasein* diante de dois “finais”: a *morte* como final se une ao *nascimento* como a outra “ponta” da extensão do *Dasein*. Assim, Heidegger afirma que somente a morte é,

no entanto, o único ‘final’ do *Dasein* e, formalmente tomado, é só *um* dos termos finais abrangendo a totalidade do *Dasein*. O outro ‘final’ é o ‘começo’, o ‘nascimento’. Só o ente sendo ‘entre’ o nascimento e a morte exhibe o todo buscado. (HEIDEGGER, 2012, p. 1011).

Nascimento e morte extrapolam o *sendo* do todo do *Dasein*, uma vez que este se coloca entre seus dois fins e em sua possibilidade de ser em sua *existência* “aí”. Essa *extensão* entre *nascimento* e *morte* do *Dasein* Heidegger chama “encadeamento da vida”, “no qual o *Dasein* de algum modo se mantém constantemente” (HEIDEGGER, 2012, p.1011).

Mas esse *encadeamento de vida* não pode ser caracterizado como uma sequência de vivências, em que só é ‘propriamente efetivamente real’ a vivência subsistente ‘em cada agora’, caracterizando isso como se as vivências passadas ou que estão por vir, já ou não fossem ou estariam por vir, como se o *Dasein* percorresse “aos saltos a sequência-de-agoras de seu tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1013). Heidegger chama essa concepção de *encadeamento de vida* de concepção vulgar. O que dá sentido ao *encadeamento de vida* é a *extensão* do *Dasein* entre nascimento e morte, já que é preciso pensar no *Dasein* como vivenciando a totalidade do *encadeamento de vida*: “o referido ‘entre’ nascimento e morte já reside *no* ser do *Dasein*. De modo algum o *Dasein* “é” efetivamente real em um ponto do tempo e estando, além disso, ‘cercado’ pelo não-real de seu nascimento e de sua morte” (HEIDEGGER, 2012, p.1015). Dessa forma, *extensão* é o que constitui o *encadeamento de vida* e isso significa que, “existencialmente entendido, o nascimento nunca é algo passado, no sentido do já

¹⁶⁶ Em Heidegger, *a-gente* representa um estado de mediania em que o *Dasein* se encontra de pronto de no mais das vezes. Representa o primeiro olhar sobre o mundo a qual o *Dasein* está lançado (HEIDEGGER, 2012, p.363).

não-subsistente, assim como a morte possui o modo-de-ser de algo ainda não subsistente, mas que será” (HEIDEGGER, 2012, p. 1015). Isso só acontece porque o *Dasein*, como um ente temporal, é *preocupação* como a totalidade da estrutura existencial como um ente que antecipa a si-mesmo já sendo em um mundo¹⁶⁷. Por isso, a *preocupação* se faz como a temporalidade própria do *Dasein*, pois releva o ente como *extensão*, ou seja, *dejectado* em um mundo, como *ser-no-mundo* “entre” *nascimento* e *morte*.

Sobre a *extensão* do *Dasein* em seu *encadeamento de vida*, Heidegger desdobra outro conceito, o de *gestar-se* ou de *acontecer* (*Geschehen*)¹⁶⁸. *Gestar-se* é justamente o termo que sintetiza a ideia da *extensão* e do *encadeamento de vida*. Heidegger (2012, p. 1015) o define como a “específica mobilidade do *se-estender estendido*”. É no *gestar-se* do *Dasein*, mais precisamente nas *estrutura-do-gestar* em suas “possibilidades existenciárias temporais”, que reside o problema ontológico da *historicidade*. Sendo assim, portanto, o problema da *historicidade* é um problema ontológico, o que faz com que o lugar do problema da *história*¹⁶⁹ tenha seu espaço na compreensão da *historicidade* do *Dasein* e não em uma abordagem do *conhecimento histórico* meramente entendido como historiografia. Isso porque, antes de se pensar conhecimento histórico e sua prática historiográfica, é necessário entender a história por meio da *historicidade*, ou seja, à luz da condição existencial e ontológica do *Dasein*. Nesse sentido, “o modo como a história pode se tornar um *objeto* possível do conhecimento-histórico só pode ser estabelecido a partir do modo-de-ser do histórico, a partir da *historicidade* e do seu enraizamento na temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1017).

O que resulta disso é que Heidegger se coloca numa tarefa de “elucidação” da *historicidade* por um caminho fenomenológico. Isso significa buscar o fenômeno da *historicidade* e seus sentidos como algo encoberto: a constituição ontológica-existenciária da *historicidade* de ser conquistada *em contraposição* à interpretação vulgar da história do *Dasein* que a encobre (HEIDEGGER, 2012, p. 1019). Por meio

¹⁶⁷ Heidegger define *preocupação* (*Sorge*) como um “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)”, é nessa estrutura em que se encontro o todo poder-ser do *Dasein* em sua relação de temporalidade com o mundo. (HEIDEGGER, 2012, p. 539).

¹⁶⁸ Cavalcante, em outra tradução de *Ser e tempo*, propõe uma tradução interessante para o termo, que transmite a questão temporal do *Dasein*, ela traduz *Geschehen* por *acontecer*.

¹⁶⁹ Aqui, utilizaremos a divisão feita por Castilho entre *conhecimento-histórico* (*Historie*) e história (*Geschichte*).

das estruturas existenciárias do *Dasein*, através do caminho filosófico traçado, Heidegger tenta encontrar a *historicidade*. Por isso, para desencobrir a *historicidade*, Heidegger desdobra conceitos, como a ideia de uma “interpretação vulgar de história” – ponto, este, que encobre a *historicidade*. Além disso, ele parte da ideia de *historicidade* e também da possibilidade de esta ideia se apresentar como imprópria e própria. Em correspondência com o enraizamento da *historicidade* na preocupação, o *Dasein* já existe cada vez como propriamente ou como imprópria e histórica (HEIDEGGER, 2012, p. 1019). E isso se conquista olhando mais uma vez para a cotidianidade do *Dasein* em sua relação com a história.

Heidegger não descarta o conhecimento histórico (historiografia). Antes, ele o entende como basilar, pois compreende o *Dasein* como um “ente que existe historicamente”, por isso edificar um caminho para o conhecimento histórico é a ‘edificação do mundo histórico das ciências do espírito’ (HEIDEGGER, 2012, p. 1019-1021)¹⁷⁰. Mas, como dissemos, o conhecimento historiográfico não pode ser o ponto de partida, uma vez que este deve ser a compreensão do ser do *Dasein*; não se parte do ôntico, que é a história escrita, mas do ontológico, ou seja, da *historicidade*. E isso Heidegger (2012, p. 1021) resume da seguinte forma: “A análise da *historicidade* do *Dasein* procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”. O intuito, portanto, é perceber esse *Dasein* temporal que se consequentemente lida com a história em sua banalidade cotidiana, como destaca Heidegger (2012, p. 1021): “o *Dasein* factual também precisa de calendário e de relógio e os emprega mesmo sem ter desenvolvido um conhecimento-histórico”.

Chegaremos a uma teoria da história heideggeriana ou, mais precisamente, a um modo de fazer uma ciência histórica heideggeriana? Certamente não, pois o modo de se fazer história, de se escrever sobre a história como historiografia, já existe para Heidegger – e esse modo é o de Dilthey, a ponta final do idealismo alemão. Segundo, Reis a historiografia diltheyana é marcada por uma busca de retomar a vivência num sentido biográfico, mesmo que esse seja sobre um coletivo (REIS, 1996, pp. 31-32). A

¹⁷⁰ Um debate comum dessa época era sobre o embasamento das ciências humanas, havia uma divisão, em especial proposta por Dilthey, entre ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito/humanas (*Geisteswissenschaften*) (REIS, 1996, p.28).

ideia de Dilthey paira na historicidade, no tempo onde o passado não se faz distante, isolado, objeto de estudo como um fato distante e indiferente, mas o tempo se entrelaça na vivência. Isso faz com que Heidegger, que teve influência de Dilthey em seus anos de estudo e na constituição de *Ser e Tempo*, encontre, no modo como ele propôs as ciências do espírito, um caminho a ser seguido.

Mas então o que Heidegger deseja? Diríamos que ele pretende embasar ontologicamente a ciência proposta por Dilthey. Nesse sentido, “a reflexão que se segue satisfaz-se como indicar o lugar ontológico do problema da historicidade”. Por isso, segundo Heidegger (2012, p1023), “para a análise que se segue trata-se, no fundo, de apenas contribuir, de sua parte, provisoriamente, para a apropriação das investigações de Dilthey, o que ainda não foi feito pela geração atual”.

História vulgar, o passado e o mundo que já não é

Como feito pelo caminho percorrido na formulação da *questão-do-ser*, Heidegger parte do cotidiano, daquilo que, segundo ele, estando mais próximo, está mais distante. Por isso ele busca caracterizar o que significa “história” e “histórico” na “interpretação vulgar do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1025).

Nessa primeira caracterização, o intento de Heidegger é entender o sentido vulgar de história (*Geschichte*) e não História ou conhecimento-histórico como temos tratado aqui (*Historie*). Por primeiro sentido vulgar de história, como um ente que não faz parte do conhecimento-histórico ou como ainda seu objeto, Heidegger inicia com o que parece ser mais óbvio: a ideia de *passado*. Para isso, Heidegger (2012, p. 1025) determina história como *passado* por meio de expressões corriqueiras: “isso ou aquilo já pertence à história”. Dessa forma, história com *passado* “significa aqui ora o que já não é subsistente¹⁷¹, ora o ainda subsistente, mas que não tem ‘efeito’ no ‘presente’”

¹⁷¹ Temos que pensar aqui que a ideia de passado está ligada com a ideia de história na cotidianidade, ou seja, no sentido vulgar de história. Vale lembrar que a temporalidade originária em Heidegger é a temporalidade *ekstática*, que se reflete na historicidade. O passado aqui é o passado da *intratemporalidade*, ou seja, no sentido vulgar de tempo, não reflete a historicidade própria do *Dasein*. Stein assim comenta a relação: “Essa intratemporalidade não se compreende como maturação do tempo, ela se orienta nos entes, no tempo, e não capta este na sua originariedade. O estar dentro do tempo não capta a unidade originária dos êxtases do tempo, que é o sentido da preocupação. A intratemporalidade

(HEIDEGGER, 2012, p. 1025). Por outro lado, Heidegger traz outra afirmação sobre a história: “ninguém pode fugir da história”. Nesse caso, o efeito do passado é estar no presente, e por isso Heidegger (2012, p.1025) conclui: “em todo caso, o histórico como passado é sempre entendido numa relação de eficácia positiva ou privativa sobre o ‘presente’, no sentido do ‘agora’ ou ‘hoje’ efetivamente real”. Por isso, a relação que se faz entre história e passado é a de eficácia sobre o presente, a forma como esse tempo de outrora atua sobre o aqui e agora. Heidegger traz, como exemplo, as ruínas de um tempo grego, onde encontramos “presente” um “pedaço do passado”.

Noutro sentido, a história toma como forma a ideia de “*originar-se*”. Por isso, história nesse sentido caminha num “vir-a-ser”, no que Heidegger chama de “encadeamento de acontecimentos e de efeitos”, pois o que se origina no passado e se faz presente, determina o futuro a partir deste. Nesse elo, passado, presente e futuro se integram nesse acontecer e partir de certos efeitos (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

Um terceiro sentido seria pensar a história como “o todo do ente que se modifica ‘no tempo’ e, diferentemente a natureza, que ela também se move igualmente ‘no tempo’, as vicissitudes e as sortes de homens, as associações humanas e sua ‘cultura’ (HEIDEGGER, 2012, p. 1027). Por fim, história seria aquilo transmitido por tradição, quer por conhecimento-histórico ou por origem desconhecida, “tomado como o-que-se-entende-por-si-mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

Reunindo essas quatro manifestações de história, Heidegger busca apresentar o modo-de-ser do *Dasein* como ente histórico. Por isso ele encontra o fio em comum que atravessa essas manifestações do histórico. O que corta essas formas é o que mencionamos acima, “o gestar-se no tempo como existente, de tal maneira que vale acentuadamente como história o acontecer ‘passado’ e ao mesmo tempo ‘transmitido por tradição’ e ainda eficaz, no ser-um-com-outro” (HEIDEGGER, 2012, p. 1027) . Além disso, é o *Dasein* que acontece no tempo, por isso todas as “quatro significações têm por isso uma conexão por se relacionarem com o homem como ‘sujeito’ dos acontecimentos. (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

destaca os momentos e, assim, o ser-aí na intratemporalidade aguarda o que está presente no futuro, retém o passado, apenas presentifica a si os entes subsistentes. A tensão da historicidade se esvai na intratemporalidade” (STEIN, 2011, p.73).

Mas não basta perceber o *gestar-se* que atravessa os conceitos de história em um sentido vulgar, é preciso entender o que faz algo se tornar histórico. É necessário perceber, portanto, o que faz um objeto de um tempo diferente se tornar histórico. Para tanto, Heidegger volta a permear a precedência entre história e conhecimento-histórico. Ele cita como exemplo as “antiguidades” de um museu: seriam estes objetos históricos apenas por serem objetos por serem interesse de estudos? A ideia é que não, pois tais antiguidades carregam um sentido “*histórico em si mesmo*”. Esse histórico do objeto que se encontra em um museu, ou se torna objeto de estudo de pesquisa, está no seu caráter *instrumental*. Heidegger traz a ideia de *ocupação* (*Besorgen*) para encontrar o sentido histórico dos objetos. Estes que hoje não tem uso, não o tem, pois, deixaram de ser “o que eram”. Estas coisas que hoje estão carregadas de *passado* pertencem a um mundo que passou. Dessa forma, Heidegger define o passado como “Nada senão o *mundo no-interior-do-qual*, pertencendo a um complexo-instrumental, as coisas vinham-de-encontro como utilizáveis e eram empregadas por um *Dasein* que, sendo-no-mundo, delas se ocupava (HEIDEGGER, 2012, p. 1031).

Os entes de outrora possuíam um caráter instrumental em um mundo de outro *Dasein*, mas que agora perderam esse caráter mesmo ainda sendo *subsistentes*¹⁷², por isso se tem por definição que “o caráter histórico das antiguidades que ainda se conservam se funda, portanto, no ‘passado’ do *Dasein*, a cujo mundo pertenceram” (HEIDEGGER, 2012, p. 1031). É, por esse caminho, que se manifesta o *passado* de um *Dasein* em um mundo de outrora *ocupado* por ele, mas Heidegger salienta que este mesmo *passado* não se aplica ao que foi o *Dasein*, pois ele difere dos entes *subsistentes* por existir, sendo sua essência a existência, o *Dasein* nunca é passado, como os entes *subsistentes*, mas ele é *sido-‘aí’*, que é basicamente, um *Dasein* não mais existente e por isso as antiguidades ainda *subsistentes* têm um caráter de ‘passado’ e um caráter-de-história sobre o fundamento de sua pertinência instrumental a um mundo ao qual e do qual se originam, um mundo *sido* de um *Dasein* *sido-‘aí’* (HEIDEGGER, 2012, p.1031). Nisso, o histórico não está no instrumento, pois o *Dasein* é “primariamente histórico”.

¹⁷² Em *Ser e tempo*, Heidegger além de apontar os entes que nós mesmo somos, *Dasein*, aponta os entes *subsistentes* (*Vorhandenes*), que estão no mundo, e o entes *utilizáveis* (*Zuhandenes*), dos quais nos ocupamos.

Daí surgem duas situações: o *Dasein* é “*historicamente primário*”, legando portanto aos *instrumentos do interior-do-mundo*, e o que Heidegger define como “solo histórico”, ou seja, a “*natureza-do-mundo-ambiente*”, o lugar de “historicamente secundário”. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que, ao se pensar a história, há duas possíveis orientações, uma pela via primária e outra pela secundária. É por esta segunda orientação que surge o conceito vulgar de história, quando nos orientamos pelo “ente não conforme ao *Dasein* – ente que é histórico sobre o fundamento de sua pertinência-a-mundo”, este ente Heidegger denomina de histórico-mundial (HEIDEGGER, 2012, p. 1033). Esta orientação não leva ao sentido histórico do *Dasein*, não se atinge a *historicidade* se orientando pelo caráter histórico dos instrumentos, pois o temporal do objeto não está nele, mas no *Dasein*, visto que, como Heidegger aponta, “Um ente não se torna cada vez mais histórico à proporção de um retrocesso ao passado cada vez mais longínquo, de modo que o mais velho seria ao mais propriamente histórico (HEIDEGGER, 2012, p. 1033).

A historicidade e sua constituição-fundamental

Pelo dito acima, o foco do problema da história e do conhecimento- histórico em Heidegger é elaborar um aparato ontológico que sirva de base às interrogações sobre a história como ente e como objeto de saber. O local no qual isso ocorre é na historicidade, isso, pois, segundo Heidegger (2012, p. 1035), “factualmente, o *Dasein* tem cada vez sua ‘história’ e pode tê-la porque o ser desse ente é constituído pela historicidade”. Como um problema ontológico, a historicidade surge dentro da constituição do ser do *Dasein* em seu todo poder-ser. Isso remete novamente à *preocupação*, pois nela “se funda a temporalidade”. É na *temporalidade* que reside a historicidade, que Heidegger interpreta como “uma elaboração somente mais concreta da temporalidade” (2012, p.1035). Isso se mostra na possibilidade da *propriedade* do *Dasein*, manifesto em algo que Heidegger define como *ser-resoluto* (*Entschlossenheit*). “Neste, o *Dasein* se estende quanto a seu poder-ser de tal forma que a morte se lhe põe diante dos olhos para assumir totalmente o ente que ele mesmo é em sua dejecção” (HEIDEGGER, 2012, p. 1037). O *Dasein* resolutivo está diante da morte e a abraça, nisso

como possibilidade *própria* da existência: “A totalidade e a propriedade do ser-resoluto somente são garantidas pelo precursor projetar-se sobre a possibilidade inultrapassável da existência: a morte” (HEIDEGGER, 2012, p. 1037). Nisso, retomamos mais uma vez a ideia da morte como possibilidade da *propriedade*, do *Dasein* como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) *ser factual* “aí” como ente *dejectado*.

Como dito anteriormente, o *Dasein* é de pronto e no mais das vezes inserido do modo-de-ser de *a-gente*. É no *ser-resoluto*, em seu *ser próprio*, que isso muda. Porém, esse *ser si-mesmo* do *Dasein* ainda é no mundo, em um determinado momento desse mundo, “O ser-resoluto, no qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez factuais do existir próprio, *a partir da herança* que esse existir *assume* como *dejectado*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1039). *Ser-resoluto* não é ignorar o mundo já constituído, mas entender o que a *tradição* (*überliefert*) lega ao *Dasein* como *herança* (*Erbe*), a partir disso, como um “ser-livre para a morte”, que o *Dasein* pode traçar o seu *destino* (*Schicksals*)¹⁷³: “a finitude apreendida tira a existência da interminável multiplicidade de possibilidade de bem-estar, facilidade, irresponsabilidade que se oferecem de imediato e conduz o *Dasein* à singeleza de seu *destino*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1039). Por esse caminho Heidegger chega no desdobramento que apontou no início da temática, o *gestar-se* do *Dasein* no tempo, ele está nesse *ser-resoluto* que aceita a morte e que está diante da *tradição* como possibilidade; ainda nas palavras de Heidegger: “designamos, assim, o originário *gestar-se* do *Dasein* que reside no ser-resoluto próprio, *gestar-se* em que o *Dasein*, livre para a morte, se entrega a si mesmo *por tradição*, numa possibilidade herdada, no entanto, escolhida” (2012, p. 1039).

Destino é a palavra que Heidegger escolhe para determinar a escolha do *Dasein* como *ser-resoluto*, pois é traçando seu *destino* que o ente histórico lida com as “circunstâncias felizes e o encontro da crueldade dos acasos” (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). *Destino* também é o nosso *destino*. O *Dasein* não existe sozinho no mundo: em seu *gestar-se* ele está com os outros, ele *gesta* com os outros, o que Heidegger chama de *cogestar-se*, pois *ser-no-mundo* é *ser-com*, nisso também está diante do *destino comum* (*Geschick*). Este não se representa pela união dos diferentes *destinos* que se somam,

¹⁷³ Heidegger, como veremos e como mostra Inwood (2002, p. 47-48), utiliza duas palavras para se referir a *destino*: “ST associa a história a *Schicksal* e a *Geschick*. *Schicksal* é um ‘envio’ escolhido pelo indivíduo [...]. *Geschick* é o ‘destino’ coletivo composto de envios individuais [...]”.

mas representa as possibilidades que se fazem de antemão em um mundo: “No ser-com-o-outro no mesmo mundo e no ser-resoluto, os destinos já estão de antemão dirigidos para determinadas possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). É pela *comunicação* que o *Dasein* constitui junto à comunidade a possibilidade de um *destino comum*, este se faz pelo *destino* do *Dasein* junto ao *destino comum* de sua geração.

Temos, portanto, a ideia de que o *ser-para-morte* (*Sein zum Tode*) é quem possui a possibilidade última da finitude. Esta é quem coloca o *Dasein* diante do seu “aí” *factual dejectado* em um mundo. Estando em um mundo *herdado* o *Dasein* pode *gestar-se* em seu tempo tendo a possibilidade de seu destino, isso é o que Heidegger denomina de *historicidade* e esta se constitui como *própria* na *preocupação*: “só a *temporalidade própria*, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo assim como *destino*, isto é, uma *historicidade própria*” (2012, p. 1043). Essa *historicidade* se faz como possibilidade da existência do *Dasein*, uma possibilidade que Heidegger chama de *repetição* (*Widerholung*), isso quer dizer que o *Dasein* como *ser-resoluto* toma uma “possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada”; repetição, na definição de Heidegger, “é a *tradição expressa*, isto é, o retorno as possibilidades do *Dasein* sido-‘aí’” (2012, p.1043). Claro que isso não significa uma espécie de “restauração do passado”, ou uma forma de retorno de algo “que passou”, esta surge como “*réplica* da possibilidade da existência que houve-‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1045). Mas de forma alguma isso também surge como uma espécie de se “abandonar ao passado”, o que também não lega ao *Dasein* um olhar ao “progresso”, tanto uma quanto a outra não representam o *gestar-se* do *Dasein*.

Entretanto, a *repetição* para o *Dasein* não possui sua origem ontológica em um passado, mas num futuro. Isso porque a *historicidade* se funda no *destino*, e este tem suas raízes na morte que está por vir, portanto, a morte é que estabelece a *temporalidade própria* que possibilita o ser histórico: “Este não se torna histórico pela repetição, mas, por ser temporal, é histórico, podendo assumir-se em sua história se repetindo (HEIDEGGER, 2012, p. 1045).

História do mundo, historicidade imprópria

Se ao *Dasein* tomar seu *destino* no *ser-resoluto* configura a historicidade *própria*, há em contrapartida algo que configure uma historicidade *imprópria*, pois “se a historicidade pertence ao ser do *Dasein*, então o existir impróprio deve ser também histórico (HEIDEGGER, 2012, p. 1047). Como Heidegger aponta, o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, se entende a partir da “existência imprópria do *a-gente*”. Esse entender, como tratamos anteriormente, está ligado ao *projeto* do *Dasein*, ou seja, à forma como ele se *projeta* como *ser-no-mundo* e à maneira como o *Dasein* se *ocupa* do mundo em sua *cotidianidade*.

O *Dasein* não se desconecta do mundo, pois ele é sempre *ser-no-mundo*, tanto na *propriedade* (*Eigentlichkeit*) como na *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), por isso o *Dasein* histórico carrega consigo o mundo: “a tese da historicidade do *Dasein* não diz que o sujeito sem-mundo é histórico, mas que o ente-que-existe-no-mundo o é. *Gestar-se da história é gestar-se do ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1051). Isso quer dizer que a historicidade do *Dasein* é, em essência, a historicidade do mundo. Como mundo e *Dasein* não se separam, e o *Dasein* existe junto aos entes do *interior-do-mundo*, estes os entes *subsistentes* e *utilizáveis* se tornam históricos como entes do *mundo-histórico*: “Com a existência do histórico *ser-no-mundo*, o utilizável e o subsistente já estão cada vez incluídos na história do mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1051). Dessa forma, objetos, como livros, obras de arte, por exemplo, possuem seus “destinos”, da mesma forma como “instituições e construções têm sua história”. Nisso, Heidegger pode falar sobre o que ele chama de “história do mundo” (*Welt-Geschichte*), que se apresenta com dois significados: por um lado representa a conexão entre *Dasein* e mundo que proporciona ao mundo um *gestar-se* em unidade ao *Dasein*. Por outro, o “*gestar-se*” dos entes do *interior-do-mundo*, ou seja, dos entes *subsistentes* e *utilizáveis*.

Como entes de um *mundo histórico*, estes comportam uma *mobilidade* no *gestar-se*,¹⁷⁴ porém esta não se caracteriza como uma mudança de lugar para outro,

¹⁷⁴ Não é entraremos na questão da *mobilidade*, como Heidegger coloca esta surge como enigma. Também recorreremos ao artigo de Róbson Ramos Reis, que enfatiza que “construção da historicidade

sendo algo que Heidegger deixa como enigma. Essa *mobilidade* do *mundo-histórico* abarca o *Dasein*, que está imerso em sua *cotidianidade*, e que, como *ser-no-mundo*, apenas se *entende* pelo mundo em sua *abertura*: “e porque o *Dasein* factual, ao decair, é absorvido naquilo-de-que-se-ocupa, ele entende de imediato sua história por história-de-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1053). Aqui a interpretação do *Dasein* não mais é um *ser-resoluto* que se percebe como histórico, mas compreende a história a partir do mundo dos entes do *interior-do-mundo*, por isso a história não é mais meu *destino*, mas uma espécie de história indiferente, legada ao que é subsistente. Segundo Heidegger (2012, p. 1053): “E porque, além disso, o vulgar entendimento-de-ser entende ‘ser’, indiferentemente como subsistência, o ser que pertence à história-do-mundo é experimentado e interpretado no sentido de algo subsistente que sobrevém, faz-se presente e desaparece”. Além de uma história do que é *subsistente*, o *Dasein* está imerso na *ocupação*, num *cotidiano* onde “se dispersa na diversidade do que ‘se passa’ diariamente”. O “*destino*”,¹⁷⁵ assim, é moldado pelo do que se *ocupa* o *Dasein* como um *não-ser-resoluto*: “impropriamente existente, o *Dasein* só calcula sua história a partir daquilo de que se ocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 1055).

Porém é só pela historicidade *imprópria* que, segundo Heidegger, se revela o fenômeno do *encadeamento-da-vida*. Isso porque a pergunta pela unidade do *Dasein* se dá não onde está a unidade, mas no entender onde este se recupera da *dispersão*: “em qual dos seus modos-de-ser o *Dasein* não se perde tanto que consiga posteriormente se recompor da dispersão e inventar uma unidade entendida como resultado de uma simples reunião?” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Mais uma vez Heidegger recorre à morte: isso porque tanto o se perder em *a-gente* como o histórico tem como intuito a fuga diante da morte. Se neles se detém tal fuga, é no assumir-se diante da morte que encontra a possibilidade de *ser-resoluto*, isso porque não se perde em “*inconstância da dispersão*”, já que, sendo *ser-resoluto*, o *Dasein* é uma “*constância estendida*”, ou seja, ele é um ente particular que se vê *entre* nascimento e morte como um *si-mesmo*. Isso não gera uma sequência de vivências, mas uma espécie de instantaneidade do *Dasein* no

apresentada em *Ser e tempo* chega a um limite: o enigma do movimento”, este se mantém sem solução durante o texto de Heidegger (REIS, 2019, p. 154).

¹⁷⁵ Aqui com aspas de Heidegger para diferenciar do *destino próprio* do *Dasein*.

histórico-mundial, pois ele não vive de situação em situação, de agora em agora, mas se faz presente no tempo, entre *repetição* e *destino*.

Então, o *Dasein* como *ser-resoluto* possui, diferentemente do perdido em *a-gente*, uma “*fidelidade* da existência ao próprio si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Essa *fidelidade* a *si-mesmo* compreende estar diante das possibilidades da existência por si e para si: “como ser-resoluto pronto-para-a-*angústia*, a fidelidade, é, ao mesmo tempo, o possível respeito ante a única autoridade que um livre existir pode ter, isto diante das possibilidades repetíveis da existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Dessa forma, é apenas como *ser-resoluto*, em contraste com a historicidade *imprópria*, que pode perceber a *extensão* do *Dasein* como ente *entre* nascimento e morte, ente instantâneo no tempo: “a constância não se forma por ‘instantes’, nem a partir da acumulação de instantes, pois estes surgem da temporalidade *já estendida* da repetição de algo adveniente sendo-sido” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059).

Se é no *ser-resoluto* no qual o *Dasein* se encontra como *constância* entre *repetição* e *destino*, por conseguinte, isso não ocorre na *historicidade imprópria*, pois não ocorre a *extensão* do *Dasein* *entre* nascimento e morte: “na historicidade imprópria, ao oposto, o originário estender-se do destino fica oculto” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). O *Dasein* é inconstante e guiado pelo *a-gente*, onde o “hoje” é a única vivência possível, não há uma vivência da temporalidade, mas apenas do que resta pelo histórico-mundial do mundo do qual o *Dasein* se *ocupa*, não está livre portanto para se perceber histórico, assim, *a-gente* abarca o *Dasein* e, como aponta Heidegger, ela é “cega para possibilidades, é incapaz de repetir o sido, mas só retém e conserva o “real” que restou do histórico-mundial já sido, os restos e as informações subsistentes a tal respeito” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). O *Dasein* não pode entender as possibilidades do *sido-“aí”* do *Dasein* de outrora, não se torna capaz de *repetição*, isso porque o *a-gente*, como *abertura*, não consegue perceber a temporalidade da historicidade, mas se mantém presa num presente intransponível: “Perdida na presencição do hoje, ela entende ‘passado’ a partir do ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). Isso não por ser incapaz de interpretar o passado, mas de não ser capaz de escapar do presente num sentido de estar agarrada na incompreensão da temporalidade da existência, porque a

“existência imprópria, carregada do que remanesce do ‘passado’, que se lhe tornou irreconhecível, busca, inversamente, o moderno” (HEIDEGGER, 2012, p.1059).

No lado oposto, a historicidade *própria* promove o que Heidegger chama de “*despresencização* do hoje”, por tirar o *Dasein* “dos comportamentos usuais de *agente*”, isso porque é compreensão do *ser-resoluto* que assume a morte permitindo a *preocupação*, fazendo com que o *ser-no-mundo*, em sua *temporalidade própria*, se entenda como *histórico*, só assim o *Dasein* assume o *destino* e a *repetição*; nisso, só a historicidade *própria* permite o *Dasein* como ente histórico: “a historicidade própria entende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe por isso que a possibilidade somente retorna quando a existência está aberta para ela, em destino e no instante, na repetição resoluta” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). Resta saber como isso ainda chega a ser tonar *conhecimento-histórico*.

O conhecimento histórico

Tratamos da história e da historicidade, mas restou pensar o conhecimento-histórico, pois Heidegger legou a primazia do *ser* histórico, do sentir-se histórico, à historicidade tanto *própria* como *imprópria*, como forma de colocar o *Dasein* diante da história, mesmo esta sendo sua história ou do *mundo*. O que resta, então, ao conhecimento-histórico entendido como prática de historiografia? Há de se colocar que conhecimento-histórico, para Heidegger, é uma ciência como as outras; logo, é um modo-de-ser do *Dasein*, uma vez que “o conhecimento-histórico, como toda ciência, enquanto modo-de-ser do *Dasein*, é cada vez factualmente ‘dependente’ da ‘predominante visão-do-mundo’, não requer discussão” (HEIDEGGER, 2012, p. 1061).

Porém, mesmo sendo uma ciência como as outras, tratando-a como modo-de-ser do *Dasein*, o conhecimento-histórico lida com uma questão peculiar: o *Dasein* ser histórico em seu ser. Como Heidegger aponta, todas as ciências passam pelo *gestar-se* do *Dasein* em um determinado tempo, pois acontecem no mundo. Porém, temos que levar em conta que, no caso do conhecimento-histórico, ainda se lida em específico com a *historicidade*. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 1061): “se o ser do *Dasein* é histórico em seu princípio, fica então manifesto que toda ciência factual permanece

presa a esse gestar-se. Mas o conhecimento-histórico tem ainda, de um outro modo próprio e particular, a historicidade do *Dasein* como pressuposição”. Isso quer dizer que o conhecer a história por meio do conhecimento-histórico carrega, anteriormente a este, a historicidade do ente *Dasein*, porque esse procedimento já tem em si o ser histórico, isso é, ele já carrega o que há de ontológico e existenciário no saber histórico: “a abertura da história pelo conhecimento-histórico – que ela se realiza ou não factualmente – tem em si mesmo, por sua raiz na historicidade do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 1061).

Pensar o conhecimento-histórico dentro de seus limites ontológicos-existenciários é, portanto, pensar este como modo-de-ser do *Dasein*, ou seja, como uma ciência. Mas não se trata apenas de colocar o conhecimento-histórico como um saber científico, tendo sua qualidade equiparada à de outras ciências, mas de encontrar o que é próprio desse conhecimento, tendo em vista sua especificidade epistemológica e sua particular ligação com a historicidade do *Dasein*.

O que cabe, então, ao conhecimento-histórico? Segundo Heidegger (2012, p. 1063), a “ideia de conhecimento-histórico como ciência significa que ela assumiu como própria a tarefa de *abrir* o ente histórico”. Para ser ciência, o conhecimento-histórico precisa ter abertura para o ente ao qual se debruça como forma de saber. No caso, para se pensar a história, há a necessidade de uma *abertura* ao “passado”.¹⁷⁶ Porém a *abertura* do passado não passa pela questão apenas da existência ou não das fontes necessárias para a pesquisa sobre o passado, mas no ser-do-sido do *Dasein*, como ente histórico, que ocorre a mencionada abertura ao passado: “e, porque o *Dasein* e só ele é originalmente histórico, o que a tematização por conhecimento-histórico oferece como possível objeto de pesquisa deve ter o modo-de-ser do *Dasein* *sido-‘aí’*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1065). Isso remete, mais uma vez, à relação entre o *Dasein* e o mundo, pois o *Dasein* que não é mais presente existiu em um mundo de outrora, de modo que são os resquícios deste mundo de outrora, o mundo como também *sido-‘aí’* que ainda se faz presente, mas não como foi anteriormente. De todo modo, essa relação remete a um mundo que ocorreu, isso é, o passado em sua abertura ontológica: “o mundo já é

¹⁷⁶ Heidegger (2012, p.1063) tem conhecimento sobre a ideia de “história do presente”. Mas, como ele afirma, deixa de lado “por enquanto” tal debate.

também sido-‘aí’, o que não é contraditado pelo fato de que o antes referido utilizável de dentro-do-mundo ainda não tenha desaparecido e, não tendo desaparecido, ainda é parte de um mundo-já-sido-‘aí’, podendo ser encontrado ‘por conhecimento-histórico em um presente’ (HEIDEGGER, 2012, p. 1065).

Então é pelos “restos, monumentos, relatos remanescentes” de um mundo de outrora que o conhecimento-histórico acessa o passado e permite acesso ao *Dasein* de um já-sido-“aí”. Nesse caso, o acesso se dá pelo caminho do que se configura como *histórico-mundial*, pelo que em outro tempo se fez como *utilizável* no mundo em um mundo sido-“aí”. Mas anteriormente colocamos um caminho similar a este para descrever o *Dasein* em sua historicidade *imprópria*; sendo assim, como isso pode levar ao conhecimento-histórico? O que diferencia isso da historicidade *imprópria* que se faz pelo *mundo-histórico* é que a abertura do passado não se faz pela história do mundo, mas pela historicidade do historiador: “a aquisição, a esterificação e a segurança do material não são o que promove o retorno ao ‘passado’, mas já pressupõem o *ser histórico* do *Dasein-já-sido-‘aí’*, isto é, a historicidade da existência do historiador” (HEIDEGGER, 2012, p. 1065).

Dessa forma, o conhecimento-histórico não se faz num perder-se na cotidianidade da história do mundo, mas se funda na historicidade de quem produz a história, o historiador. Isso faz com que o conhecimento-histórico se faça conforme a historicidade própria, ou seja, a abertura do sido-“aí” “conforme a repetição”. De acordo com Heidegger, isso faz com que o conhecimento-histórico se torne, a partir da historicidade *própria*, uma “possibilidade-de-existência mais-própria” a partir de seu objeto primário de estudo, isso porque “a existência é cada vez só como factualmente *dejectada*, o conhecimento-histórico pode abrir a força silenciosa do possível em penetração tanto maior quanto mais concreta e mais simplesmente entenda e ‘se limite’ a exibir o ser-sido-no-mundo a partir de sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 1067). O conhecimento-histórico, pela historicidade própria, entra na *repetição*, na ideia do *destino resolutivo*, como *possibilidade* do *Dasein* como *ser-no-mundo*. Com isso Heidegger reforça seu ideal de um conhecimento-histórico com base na existência do *Dasein*, tendo por ponto que não se trata aqui de debater se a busca do historiador deve ser feita em torno de acontecimentos singulares ou sobre leis universais. Tanto uma

quanto a outra, como diz Heidegger (2012, p.1067), são falhas “já em sua raiz”, pois o conhecimento-histórico, não trata sobre “o que se gesta uma vez, nem um universal sobre este flutuando no ar, mas a possibilidade do que é sido factualmente existente”. Isso faz com que outra consequência surja ao conhecimento-histórico: se a historicidade *própria* se funda no futuro, então o fundamento do conhecimento-histórico é também o futuro. Este surge como fator que *temporaliza* o conhecimento-histórico, pois, como vimos, pela morte, o *Dasein* se abre como *ser-resoluto* que possui um destino, por isso, o conhecimento-histórico selecionará seu objeto a partir da escolha do *Dasein* em sua existência: “A ‘seleção’ do que deve ser possível objeto do conhecimento-histórico *já está implícita* na *escolha* factual e existencial da historicidade do *Dasein*, do qual somente o conhecimento-histórico surge e no qual ele unicamente *é*”(HEIDEGGER, 2012, p. 1069).

O conhecimento-histórico se funda, dessa maneira, no *destino* do *Dasein*. Porém, o que poderia soar como uma construção *subjetiva* do conhecimento-histórico é, para Heidegger, o sinal de uma “objetividade” necessária. Isso porque Heidegger não enxerga nas pretensões de “validade universal” e “universalidade” que ele coloca como exigência de um *entender* que pertence ao *a-gente*, critérios que validam uma espécie de “verdade”. Lembremos que, para Heidegger, o sentido de verdade está no sentido grego de *aletheia*, ou seja, descobrir ou tornar descoberto no sentido fenomenológico. Portanto, dentro da ontologia fundamental, trata-se do descobrir do sentido do *ser* e da descrição de suas relações de sentido: por isso o que proporciona o conhecimento-histórico a partir da historicidade *própria* é um conhecimento objetivo, pois descobre o ente que deve ser estudado pelo conhecimento-histórico. Como aponta Heidegger (2012, p.1069), “pois a objetividade de uma ciência é primariamente regulada por sua aptidão para *propor* ao entender não encoberto e na originariedade do ser o pertinente ente temático”. Por isso, um conhecimento-histórico baseado na historicidade *própria* do *Dasein* já é por si objetivo, pois o “tema central do conhecimento-histórico é cada vez a *possibilidade* da existência como algo sido-‘aí’ e porque esta existe sempre factualmente como histórico-mundial, o conhecimento-histórico pode exigir de si a orientação implacável para os “fatos” (HEIDEGGER, 2012, p. 1069). Dessa forma, Heidegger indica que a variedade dos campos de pesquisa em história se faz tendo as

diversas *possibilidades* dentro do mundo, de modo que o conhecimento-histórico pode versar sobre instrumentos, cultura e ideias, tendo a *tradição* por base, ou seja, levando em conta aquilo que chega ao *Dasein*.

Assim, podemos perguntar: onde se realiza um conhecimento-histórico nesse sentido? Heidegger aponta que o conhecimento-histórico pode ser matéria para alienar o *Dasein* de sua historicidade *própria*, o que coloca, segundo ele, a crise do *historicismo*¹⁷⁷ como sintoma desse encobrimento do conhecimento-histórico direcionado à historicidade do *Dasein*. Para encontrar um ponto no qual se possa olhar para a forma como se deve procurar esse fazer conhecimento-histórico, Heidegger sugere que olhemos para Nietzsche. É o texto do conterrâneo de Heidegger, *Da utilidade e da desvantagem da história para vida*,¹⁷⁸ texto que é a *Segunda consideração intempestiva* (1874). Neste texto, Nietzsche identifica diferentes tipos de conhecimento-histórico: o monumental, o antiquário e o crítico, de tal modo que o primeiro corresponde a uma espécie de conhecimento histórico de causa e efeito, por meio do qual se busca no passado leis universais para o futuro: “ela sempre enfraquecerá novamente a diversidade dos motivos e ensejos a fim de apresentar o *effectus* monumental como modelo e digno de imitação, à custa das *causae*” (NIETZSCHE, 2003, p. 17). O segundo conhecimento histórico tem relação com uma espécie de culto ao passado: “o homem envolve-se com um cheiro de mofo; através da mania antiquária, ele consegue mesmo reduzir uma disposição mais significativa, uma necessidade nobre, a uma sede insaciável por novidade, ou, mais corretamente, por antiguidade” (NIETZSCHE, 2003, p.22). E história crítica que julga e condena, mas que pode se tornar um “crítico sem necessidade” (NIETZSCHE, 2003, p.20). Porém todas as três tem suas possibilidades de vantagens, onde a monumental proporciona ao homem olhar ao passado para criar; a antiquária permite manter e cuidar do passado; a crítica, pode romper com um peso atual pela crítica de um passado que oprime (NIETZSCHE, 2003, p. 19-20).

¹⁷⁷ Movimento historiográfico marcado especialmente pelas proposições de objetividade de Ranke na busca de uma história científica (REIS, 1996, p. 11).

¹⁷⁸ Na tradução de Heidegger, que difere da que usamos, o texto aparece como “*as vantagens e os inconvenientes do conhecimento-histórico para vida, considerações inatuais*” (2012, p.1073).

Nesse texto, Heidegger enxerga na manifestação das três formas de conhecimento-histórico *possibilidades* fundadas na *temporalidade própria*. Desse modo, o pensar histórico monumental seria o manifestar do *ser-resoluto* do *Dasein* numa possibilidade escolhida, visto que “retornando a si resolutamente, o *Dasein*, repetindo, abre-se para as possibilidades ‘monumentais’ da existência humana” (HEIDEGGER, 2012, p. 1073). O *Dasein*, como vimos, tem a *possibilidade* da *repetição*, isso é o que Heidegger aponta como histórico monumental. Mas este também abre a *possibilidade* de preservar a “existência” como algo-sido-“aí”, nisso o monumental pode fazer como conhecimento-histórico um conhecimento “de antiquário”.

Ademais, Heidegger afirma que o *Dasein*, no instante do hoje, mas em seu *entender próprio*, ele se torna *despresencização do hoje* preso à cotidianidade, ou seja, como crítica desse presente, logo, “o conhecimento-histórico monumental “de antiquário” é, como próprio, uma crítica necessária do ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1073). Por fim, Heidegger indica na historicidade *própria* que tem por base uma *temporalidade*, encontrando sua totalidade na *preocupação*, a possibilidade de qualquer forma de conhecimento-histórico que abre o *Dasein* às possibilidades do seu sido-“aí”: A historicidade própria é o fundamento da possível unidade dos três modos de conhecimento-histórico. Justamente por isso, a abordagem ontológica e o horizonte de historicidade em que o *Dasein* está mergulhado, como existência temporal, implicam a possibilidade de reflexão de uma ciência histórica cujos pressupostos dialogam, no limite, com uma condição mais ampla da existência identificada na historicidade e nas circunstâncias do ser-no-mundo.

Considerações finais:

Exploramos aqui alguns aspectos da forma como a historicidade aparece em Heidegger. Buscamos apontar como em Heidegger o ontológico se sobressai ao ôntico em seu caráter originário, no caso, a primazia da historicidade em relação a história e ao conhecimento histórico. O *Dasein* como *ser-no-mundo* é temporal, dessa temporalidade originária, a historicidade surge como sua forma mais concreta. Dessa forma, sendo

parte da *constituição-de-ser* do “*gestar-se*” da *Dasein*, ela é primordial em qualquer possibilidade de reflexão sobre a história e, logo, sobre o conhecimento histórico. Apesar de não entrarmos no problema específico do debate historiográfico a qual Dilthey¹⁷⁹, para quem Heidegger busca prestar uma espécie fundamentação ontológica, como apontamos, parece claro que as reflexões propostas por ele desembocam em reflexões sobre a epistemologia da história; Rée assim coloca: “só compreendendo a nossa historicidade existencialmente e, apropriando-nos dela, é que podemos ter alguma esperança de construir uma ‘ciência’ da ‘história’” (2000, p.62). O autor ainda aponta o problema do historicismo ao qual Heidegger se opunha:

Do ponto de vista existencial, o historicismo atribui à história uma falsa objetividade: não apenas se esquece de que a existência do historiador é, ela própria, histórica, mas também insiste em fatiar o registro histórico em ‘eras’ separadas, encerrando assim as existências passadas em células temporais fechadas como se a importância dessas existências fosse de interesse apenas de sua época. Assim como o cientificismo reduz a temporalidade aos interesses autocentrados do “tempo-do-agora”, o historicismo reduz a historicidade às épocas estanques da “história-do-mundo” (RÉE, 2000, pp. 62-63)

É a esse historicismo, no qual o *Dasein* não se vê atrelado a um *destino* e herdeiro de uma *tradição*, sem *ser-resoluto* e que limita a temporalidade em *sequência-de-agoras*, que Heidegger se opôs por meio do conceito de historicidade desenvolvido em sua ontologia fundamental através da analítica *existenciária* do *Dasein*. Oposição essa que, mesmo sem se propor como uma teoria da história ou historiografia, pode pautar as reflexões tanto sobre história como sobre o ofício do historiador.

Referências:

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas - SP/Petrópolis-RJ; Editora Unicamp/editora Vozes, 2012. (Coleção multilíngues de filosofia UNICAMP). Edição em alemão e português; tradução e organização Fausto Castilho.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10. ed. Petrópolis-RJ; Bragança Paulista-SP: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2016. (Pensamento Humano). Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante.

¹⁷⁹ Como não abordamos com mais detalhes o problema do historicismo, sugerimos a leitura dos capítulos 1 e 2 do texto de José Carlos Reis aqui referenciado, *A história entre a filosofia e a ciência*.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Dicionários Filosóficos). Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

RÉE, Jonathan. Heidegger. São Paulo: Unesp, 2000. 68 p. (Grandes Filósofos).

REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Editora Ática, 1996. (Série Fundamentos).

REIS, Róbson Ramos dos. Individuação existencial, historicidade e o enigma do movimento. In: *Problemata*, João Pessoa, n. 10, p.153-170, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para vida*. Da utilidade e desvantagem da história para vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Tradução Marco Antônio Casanova.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011. (Coleção Filosofia;152).