

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Renato Kirchner

**A TEMPORALIDADE DA PRESENÇA
A elaboração heideggeriana do conceito de tempo**

Rio de Janeiro

Abril de 2007

Renato Kirchner

A TEMPORALIDADE DA PRESENÇA

A elaboração heideggeriana do conceito de tempo

Tese de Doutorado apresentada ao corpo docente do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel

Rio de Janeiro

Abril de 2007

Kirchner, Renato.

A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo / Renato Kirchner; orientador: Gilvan Luiz Fogel. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007.

ix, 250 p.

Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Referências bibliográficas: p. 238-250.

1. Presença (*Dasein*). 2. Existência. 3. Ser-no-mundo. 4. Cura. 5. Temporalidade. 6. Historicidade. 7. Fenomenologia. 8. Martin Heidegger. 9. Teses. I. Kirchner, Renato. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Renato Kirchner

A TEMPORALIDADE DA PRESENÇA

A elaboração heideggeriana do conceito de tempo

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Rio de Janeiro, 27 de abril de 2007.

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel – UFRJ

Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Emanuel Carneiro Leão – UFRJ

Profa. Dra. Izabela Aquino Bocayuva – UERJ

Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa – UFES

Prof. Dr. Fernando Santoro – UFRJ

AGRADECIMENTOS

A Gilvan L. Fogel, por mostrar, sempre de novo, que o decisivo na filosofia está no modo adequado de compreender e descrever os fenômenos.

A Cássia, esposa sempre amada, a Daniel, Maria Clara e Júlia, filhos do coração, a Cláudia e Rony, amigos inseparáveis, pela presença e convivência.

A Hermógenes Harada, Emmanuel Carneiro Leão, Marcia S.C. Schuback, pelas aulas e seminários, pois foram fundamentais para que pudesse ter acesso ao pensamento de Heidegger.

A Wilibaldo e Emília, pai e mãe, aos irmãos, cunhados e sobrinhos que, mesmo de longe, convivem com as incertezas e inquietações, mas também nas buscas e novas realizações.

A Écio, pela amizade e pelas longas e repetidas tentativas de compreender o pensador de Messkirch.

A Fátima e Cleonice, pela amizade e por me motivarem a não perder a esperança de que o caminho a percorrer seria possível.

Aos mestrandos e doutorandos, com os quais pude compartilhar, ao longo dos últimos anos, preocupações filosóficas, agradeço.

Ao Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade do Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), à coordenação, corpo docente e secretárias, Sônia e Enedina, muito obrigado.

“Die Ursprünglichkeit des Denkens besteht nicht
in der Erfindung sogenannter ‘neuer’ Gedanken.

Die eigentliche Ursprünglichkeit besteht
in der Kraft, gedachte Gedanken zu empfangen,
das Empfangene auszuhalten
und das so im Verborgenen Ausgehaltene zu entfalten.

Dann gelangen die Gedanken von selber dorthin,
wohin sie gehören, in das, was ich das ‘Anfängliche’ nenne”.

(Martin Heidegger, *Ein Wort des Dankes*, 1959)

RESUMO

Kirchner, Renato. **A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo**. Orientador: Gilvan Luiz Fogel. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/IFCS), 2007. Tese (doutorado em filosofia).

Esta investigação baseia-se na obra de Martin Heidegger. Tem o propósito de ver e entender como este pensador elabora seu próprio conceito de tempo a partir de uma interpretação peculiar da presença humana (*menschliche Dasein*), tendo em vista, também, a elaboração de uma ontologia fundamental. A tematização heideggeriana revela que o tempo não é nem objetivo, nem subjetivo. Sua tematização do tempo é uma tematização ontológica, razão pela qual está relacionada com a questão pelo sentido do ser. Tendo a hermenêutica fenomenológica como método de investigação, Heidegger mostra que o tempo “cada vez e sempre já” “se dá” enquanto modos próprios ou impróprios de temporalização. Na elaboração do conceito de tempo é preciso ver e entender “como” ele fundamenta e descreve a temporalidade originária, a ocupação cotidiana do tempo e a origem do conceito vulgar de tempo. A interpretação vulgar do tempo encobre a constituição ekstática e horizontal da temporalidade originária e, desse modo, tende a permanecer nivelada por esse encobrimento. Do ponto de vista do percurso e da estrutura, esta investigação norteia-se pela analítica existencial e temporal realizada em *Ser e tempo* e em algumas obras da juventude. O trabalho é composto de três capítulos: 1) As primeiras elaborações heideggerianas do conceito de tempo, 2) As estruturas fundamentais do modo de ser da presença, 3) A temporalidade como sentido ontológico da cura. Pelo encaminhamento dado ao longo dos capítulos, caminha-se num sentido inverso ao proposto pelo título. Parte-se do subtítulo, “A elaboração heideggeriana do conceito de tempo”, em direção ao título, “A temporalidade da presença”. Entendemos que o contrário não seria possível, uma vez que, para ver e entender como Heidegger elabora seu conceito de tempo, enquanto temporalidade originária da presença, pressuposto está o caminho percorrido na analítica existencial. Desse modo, o primeiro capítulo assume a tarefa de visualizar a tematização do tempo na aula de habilitação, em Friburgo (1915), e na conferência de Marburgo (1924). O segundo e terceiro capítulos, tendo por guia *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, objetivam, de um lado, apresentar as estruturas fundamentais do modo de ser da presença (analítica existencial) e, de outro, a partir dos modos de temporalização do tempo, evidenciar a temporalidade como sentido ontológico da cura (analítica temporal). Assim, deve-se mostrar que a temporalidade mesma é uma explicitação de três teses que perpassam *Ser e tempo*: a “essência” da presença revela-se como existência, a cura mostra-se como ser da presença, a temporalidade estrutura-se como sentido ontológico da cura. Este trabalho objetiva mostrar o significado fenomenológico dessas teses a partir da análise do fenômeno do tempo.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia fundamental. Presença humana (*menschliche Dasein*). Existência. Analítica existencial. Ser-no-mundo. Cura. Analítica temporal. Temporalidade. Temporalização. Cotidianidade. Historicidade. Intratemporalidade. Tempo ocupado. Tempo do mundo. Conceito vulgar de tempo.

ABSTRACT

Kirchner, Renato. **The temporality of the human being (t)here: the Heideggerian elaboration of the time concept.** Orientador: Gilvan Luiz Fogel. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/IFCS), 2007. Tese (doutorado em filosofia).

This inquiry is based on Martin Heidegger's works. It has the intention to see and understand how that philosopher elaborates his proper concept of time from a peculiar interpretation of human being (t)here (*menschliche Dasein*), considering, also, the elaboration of a basic ontology. The Heideggerian thematic discloses that the time is not nor objective, nor subjective. His thematic of the time is a ontologic one, reason why which it's related with the question for the being's sense. Using the phenomenology hermeneutics as inquiry method, Heidegger demonstrates that the time "each time and always already" "gives its" while proper or improper ways of temporalization. In his elaboration of the time concept it's necessary to see and to understand "as" Heidegger bases and describes the original temporality, the daily occupation of the time and the origin of the vulgar time concept. That everyday interpretation of the time hides the *ekstatic* and *horizontal* constitution of original temporality and, in this manner, it tends to remain levelly for this covering. By the point of view of its course and its structure, this inquiry is guided for the existential and temporal analytic elaborated in *Being and time* and other works of Heidegger's early times. This work is composed by three chapters: 1) The first Heideggerian elaborations of the time concept, 2) the basic structures of the human being (t)here, 3) the temporality as ontologic sense of the care. By the guiding given throughout for the chapters, the work walks in an inverse direction of that proposed on its title. Starting from the subtitle, "the Heideggerian elaboration of the time concept", in direction to the heading, "the temporality of the human being (t)here". We understand that the opposite would not be possible, once that, to see and to understand how Heidegger elaborates his concept of time, while originary temporality of the human being (t)here, it is estimated the way covered in the existential analytic. So, the first chapter visualizes the thematic of the time in Heidegger's qualification lecture, in Freiburg's University (1915), and his conference of Marburg's Universtiy (1924). The second and the third chapters, using for guide *Being and time* and *The basic problems of phenomenology*, intend to present the basic structures of the human being (t)here way of being (existential analytic) and, on the other hand, from the ways of the time temporalization, to evidence the temporality as ontologic sense of the care (temporal analytic). Thus, it must prove that the temporality is fully expressed in the three thesis existent on *Being and time*: the "essence" of the human being (t)here shows itself as existence, the care reveals itself as been of the human being (t)here, the temporality structures itself as ontologic sense of the care. This work intends to show the phenomenological meaning of these three thesis from the analysis of the time phenomenon.

Keywords: Phenomenology. Basic ontology. Human being (t)here (*menschliche Dasein*). Existence. Existential analytic. Being-in-the-world. Care. Temporal analytic. Temporality. Temporalization. Everydayness. Historicality. Intratemporality. Occupied time. World time. Vulgar time concept.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1: As primeiras elaborações heideggerianas do conceito de tempo.....	10
1.1 O modo próprio da investigação filosófica.....	11
1.2 A dupla tarefa na elaboração da questão do ser.....	15
1.3 A possibilidade de uma fenomenologia do tempo.....	23
1.4 “Ser” e “tempo”: uma primeira aproximação fenomenológica.....	30
1.5 A interpretação heideggeriana das principais tematizações tradicionais do tempo....	43
1.6 As primeiras elaborações heideggerianas do conceito de tempo antes de <i>Ser e tempo</i> ..	60
1.6.1 A aula de habilitação <i>O conceito de tempo na ciência histórica</i> (Friburgo, 1915)..	62
1.6.2 A conferência <i>O conceito de tempo</i> (Marburgo, 1924).....	72
Capítulo 2: As estruturas fundamentais do modo de ser da presença.....	86
2.1 Analítica existencial x antropologia filosófica.....	87
2.2 “Existência” como “ter de ser” e “ser sempre minha”.....	94
2.3 Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença.....	102
2.3.1 A mundanidade do mundo.....	103
2.3.2 Ser-com e ser-si mesmo, e o “impessoal”.....	115
2.3.3 O ser-em.....	123
2.4 A cura como ser da presença.....	132
Capítulo 3: A temporalidade como sentido ontológico da cura.....	141
3.1 O poder-ser-todo e a decisão antecipadora.....	144
3.2 A primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade.....	149
3.3 A temporalidade como sentido ontológico da cura.....	154
3.4 Temporalidade e historicidade.....	169
3.5 Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo....	179
3.5.1 O tempo ocupado.....	183
3.5.2 O tempo do mundo.....	192
3.5.3 A intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo.....	203
3.6 O testemunho da existência poética enquanto temporalidade kairônica.....	211
Conclusão.....	221
Referências bibliográficas.....	238

INTRODUÇÃO

Heidegger não é o único nem o primeiro filósofo a ocupar-se com a temática do tempo. Nem todos os filósofos a ocuparem-se com o tempo, porém, fizeram-no de modo temático e, sobretudo, não transformaram o tempo em tema central de suas investigações. Heidegger reconhece que as investigações de Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Hegel aproximam-se, com maior ou menor alcance, da investigação por ele realizada na perspectiva de uma fundamentação ontológica do tempo¹.

O tempo é um tema central no pensamento de Heidegger e, por isso, é tão recorrente em sua obra. Em *Ser e tempo* ele afirma que “há muito que o ‘tempo’ funciona como critério ontológico, ou melhor, ôntico, para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes. Distingue-se um ente ‘temporal’ (os processos naturais e os acontecimentos da história) de um ente ‘não temporal’ (as relações numéricas e espaciais). Costuma-se opor o sentido ‘atemporal’ das proposições ao curso ‘temporal’ de sua articulação e expressão. Descobre-se ainda um ‘abismo’ entre o ente ‘temporal’ e o eterno ‘supratemporal’ e se busca, sempre de novo, estender uma ponte entre ambos”. Heidegger parte do princípio que é necessária uma tematização ontológico do tempo. Ela não pode eximir-se da tarefa de analisar o “temporal” enquanto é e está sendo, cada vez, “no tempo”. Nessa perspectiva, num dos primeiros parágrafos de *Ser e tempo*, Heidegger esboça sua preocupação com a temática do tempo:

“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. Dentro do horizonte da compreensão ‘vulgar’, o ‘tempo’ acabou tendo, por assim dizer, ‘por si mesmo’, essa função ontológica ‘evidente’ e nela se manteve até hoje. Em contrapartida, deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do ser, *que e como a problemática central de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece*”².

Nesta passagem Heidegger apresenta dois aspectos fundamentais em relação ao tempo: 1) deve ser investigado ontologicamente e, a partir disso, deve-se mostrar em que sentido a compreensão vulgar que temos do tempo é “por si mesma” evidente; 2) a investigação deve mostrar e esclarecer, também, em que sentido o fenômeno do tempo está enraizado na questão do ser. O fundamental a perceber, então, é que Heidegger não está preocupado, primeiramente, em

1. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 327-329.

2. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 55-56. A epígrafe de *Ser e tempo* pode ser lida em paralelo a esta citação sobre o tempo: “pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (Platão, *O sofista*, 244a, segundo Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 34).

compreender e, por isso mesmo, tematizar o “tempo” ou o “temporal” oposto ou contraposto ao “atemporal” ou “supratemporal”. Sua preocupação volta-se *apenas* para o “tempo”, para o “temporal”, para a “temporalidade”, para os “modos de temporalização do tempo”.

Uma das afirmações mais contundentes desse posicionamento de Heidegger encontra-se na conferência *O conceito de tempo*, de 1924. Logo no início da conferência ele diz: “Se o filósofo questiona o tempo, está decidido *a compreender o tempo a partir do tempo*”³. Assim, filosoficamente falando, mesmo que o filósofo se preocupasse em compreender a “eternidade”, o “atemporal”, o “supratemporal”, de onde retiraria sua orientação ontológica a não ser do próprio tempo? – pergunta-se Heidegger. Com efeito, se isso se confirmar, então, não resta outro caminho a não ser compreender o tempo a partir dele mesmo.

Entretanto, o que é o tempo? O que é o tempo nele mesmo? É possível ter acesso ao tempo nele mesmo? É-nos permitido fazer este tipo de pergunta? Surpreendentemente, ao final da conferência de 1924, Heidegger propõe uma mudança no modo de colocar a questão acerca do tempo. Ou seja, da tradicional forma de perguntar “o que é o tempo?” ele propõe “quem é o tempo?” Não se trata, certamente, de uma mera mudança ou substituição de termos, isto é, o “o quê” pelo “quem”. A mudança heideggeriana no modo de colocar a pergunta pelo tempo deve ter alguma razão de ser e é isso que procuramos investigar neste trabalho. Uma das pressuposições iniciais, portanto, é encontrar nos textos anteriores a *Ser e tempo* e até mesmo antes da conferência *O conceito de tempo* uma evidência de como Heidegger chega a este modo de perguntar, ou seja, “quem é o tempo?”

A propósito, porém, não podemos perder de vista que Heidegger pretende fundar e fundamentar uma nova ontologia, *a ontologia fundamental*. Sabemos que a ontologia, como ciência do ente, ocupa-se dos entes em geral. Ente é tudo que é e há, tudo que já foi e tudo que ainda será, tudo que é visível e tudo que é invisível e, em certo sentido, tudo que é temporal e tudo que é atemporal ou supratemporal. Dizemos, por exemplo, “o homem é...”, “o sapato é...”, “a mesa é...”, “o martelo é...”, mas também, “Deus é...”, “a eternidade é...”, “os anjos são...”. Tudo que de algum modo tem caráter entitativo “é” ente. Aqui, novamente, surpreende-nos Heidegger: “Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos”⁴. No contexto em que se encontra esta afirmação, Heidegger propõe-se encontrar e identificar *o ente* privilegiado pelo sentido do ser. Evidencia-se, para ele, que este ente é o próprio ente que

3. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 5; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9.

4. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 42.

pergunta pelo ser e, conseqüentemente, o ente que pergunta pelo ser somos nós mesmos. O ente que nós mesmos somos é caracterizado fundamentalmente como ser-no-mundo.

Por isso Heidegger diz: “deve-se procurar, na *analítica existencial da presença, a ontologia fundamental*”⁵, ou seja, dela e somente dela podem partir e originar-se todas as demais ontologias. Em vista de uma ontologia fundamental é imprescindível que se tematize também o ente que busca compreender o ser, isto é, faz-se necessária uma analítica existencial da presença humana (*menschliche Dasein*). Assim, diz Heidegger, “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*”⁶. Define-se, então, de saída, a motivação principal da investigação heideggeriana a respeito da tematização do tempo: ela é ontológica e está dentro do horizonte de investigação da questão pelo sentido do ser.

A presente investigação *procura sua orientação na investigação realizada por Heidegger* e, a partir disso, tenta ver e entender como ele elabora o conceito de tempo. Uma das perguntas condutoras da investigação, portanto, deve ser: em que consiste a originalidade da tematização heideggeriana do tempo? Em que sentido é possível afirmar que Heidegger elabora uma “nova” concepção de tempo? Responder a estas perguntas implica esclarecer suficientemente *por que* Heidegger vê a necessidade de tematizar o tempo, mas, principalmente, *como* ele fundamenta ontologicamente este fenômeno.

Então, sendo o título da presente investigação “A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo”, todo nosso empenho concentra-se, fundamentalmente, em compreender a constituição e o modo de ser fundamental da presença humana enquanto ente temporal. A presença é temporal na medida em que se temporaliza e, nesse sentido, a temporalidade *lhe* é essencialmente constitutiva.

Nesse propósito, portanto, devemos apropriar-nos do conceito de tempo enquanto temporalidade da presença desde o âmbito em que Heidegger desenvolve a analítica existencial e temporal, a qual é tematizada principalmente em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, embora seja recorrente também em outras obras, como teremos a oportunidade de acompanhar ao longo do desenvolvimento deste trabalho. Nesse sentido, objetivamos compreender o fenômeno do tempo desde o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental e, sobretudo, como modo de ser fundamental da presença humana. Assim, o início, o percurso e a meta desta investigação concentram-se em acompanhar e descrever como Heidegger elabora um “novo” conceito de tempo enquanto temporalidade da presença humana.

5. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 78.

Ler e interpretar Heidegger implica, então, re-conhecer nele o pensador de “ser e tempo”. “Re-conhecer” é “conhecer novamente” e, desse modo, para conhecê-lo, de fato, precisamos re-conhecer-nos no modo como ele tematiza o tempo. Está em jogo acompanhar como o fenômeno do tempo se “deixa e faz ver”, como se mostra “em si e desde si mesmo”⁷. Não por acaso, portanto, sua obra capital é intitulada *Ser e tempo*. As palavras “ser e tempo” não devem ser vistas como uma expressão sem mais, ou seja, como palavras por si mesmas evidentes. A expressão “ser e tempo” indica, pois, para *duas questões fundamentais da filosofia*: a questão do ser “e” a questão do tempo. Não são duas questões, uma ao lado da outra, nem são independentes uma da outra. São duas questões co-nexas. Não entraremos aqui em maiores considerações sobre esta co-nexão, uma vez que nos ocuparemos disso especificamente ao longo do trabalho. Embora nossa investigação se concentre na leitura e interpretação das obras da juventude de Heidegger, ou melhor, das investigações do tempo realizadas antes da publicação de *Ser e tempo*, é importante ter presente, sempre de novo, o que ele afirma na conferência *Tempo e ser*, de 1962:

“Como, porém, nos poríamos a trabalhar de maneira conveniente no exame do estado de coisas pelo título ‘Ser e tempo’, ‘Tempo e ser’?”

Resposta: de tal modo que meditemos cautelosamente (*vorsichtig nachdenken*) as coisas aqui mencionadas. Cautelosamente quer primeiro dizer: não atacar precipitadamente as coisas com representações não examinadas (*ungeprüften Vorstellungen überfallen*); mas, antes, refletir cuidadosamente (*sorgsam nachsinnen*) sobre elas.

Temos, porém, nós o direito de fazer passar ser e tempo por ‘coisas’? Não são coisas, se ‘coisas’ significa algo entitativo. A palavra ‘coisa’, ‘uma coisa’, significará para nós agora aquilo que está em questão, em sentido eminente, na medida em que nela se esconde algo inelutável. Coisa terá aqui o sentido de questão. Ser – uma questão; provavelmente a questão do pensamento.

Tempo – uma questão; provavelmente a questão do pensamento, se efetivamente algo tal como tempo fala no ser como presença: Ser e tempo, tempo e ser nomeiam a *relação* de ambas as questões, o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação. Refletir a respeito deste estado de coisas é tarefa do pensamento; isso na hipótese de que se permanece disposto a perseverar na reflexão de sua questão.

Ser – uma questão, mas nada entitativo.

Tempo – uma questão, mas nada temporal”⁸.

Em tese, afirma Heidegger nesta conferência: “ser” – “uma questão”, porém, “nada entitativo”; “tempo” – “uma questão”, porém, “nada temporal”. Para a realização desta investigação, tomaremos esta passagem como *advertência* mas, principalmente, como *indicação* do caminho a percorrer. Naturalmente, esta passagem não nos fornece muitos dados, muito menos uma explicação ou explicitação definitiva, sendo, por isso, mesmo apenas advertência e

6. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 78.

7. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329.

8. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 4; tradução brasileira: “Tempo e ser”, de 1962, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 457.

indicação para a tarefa a cumprir. Como advertência e indicação para a presente investigação a respeito do tempo, portanto, estas palavras de Heidegger dizem-nos apenas que do tempo deve-se falar temporalmente, ou seja, é necessário que a fala *nasça, provenha, cresça* a partir do próprio fenômeno investigado, a saber, do tempo. Assim, o que é propriamente tematizado na questão do tempo é o próprio fenômeno do tempo. Dentro de uma perspectiva fenomenológica, então, abordar filosoficamente o fenômeno do tempo implica descrever o “tempo como tempo”.

Portanto, o objetivo desta investigação é nos deixarmos encaminhar na questão do tempo, buscando evidenciar o papel desempenhado pelo tempo no propósito heideggeriano de elaborar uma ontologia fundamental, o que implica, também, elaborar um conceito de tempo que satisfaça este propósito. Deixar-se encaminhar, isto é, deixar-se introduzir no pensamento de Heidegger significa movimentar-se *nesta questão* de maneira a deixar-se conduzir para dentro dos fundamentos daquilo que neste questionamento é colocado em questão, para dentro do horizonte em que se movimenta o questionamento heideggeriano.

Wittgenstein escreveu certa vez: “Em cada questão filosófica séria a incerteza mergulha até às raízes do problema. Temos de estar sempre preparados para aprender algo de *totalmente novo*”⁹. O que provoca este “totalmente novo”? Heidegger mesmo chama atenção para a necessidade de, sempre de novo, nos confrontarmos com nossas compreensões cotidianas a respeito das coisas. Podemos entender, então, que, em relação à compreensão usual e cotidiana que temos do tempo, é necessário encontrar uma fundamentação teórica suficiente que a justifique. Contudo, uma situação ainda mais instigante parece impor-se sempre de novo: em nossas ocupações cotidianas sempre já sabemos o que é tempo ou, ao menos, pressupomos saber o que seja. Porém, quando queremos ou gostaríamos de explicá-lo, acabamos nos deparando com um problema de difícil solução. Wittgenstein, parafraseando a célebre dificuldade agostiniana em relação ao tempo, descrita no livro XI das *Confissões*, escreve: “Aquilo que sabemos, se ninguém nos pergunta, mas que já não sabemos mais, se queremos explicá-lo, é algo que *devemos pensar*. (E, obviamente, é algo que, por um motivo qualquer, dificilmente pensamos.)”¹⁰.

Sendo a presença o ente primordialmente temporal, trata-se de investigar com rigor este ente em seu modo de ser. O que se procura, então, é despertar para a experiência de *um caminho*, ou seja, a questão do tempo enquanto problema central da hermenêutica fenomenológica heideggeriana. No fenômeno do tempo é preciso compreender a tese segundo a qual, o conceito vulgar do tempo brota da temporalidade da presença, uma vez que, segundo Heidegger, a

9. Ludwig Wittgenstein, *Anotações sobre as cores*, Lisboa, Edições 70, 1987, n. 15, p. 17.

10. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 65: “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio” (“Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei.”) Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI, cap. 14, p. 278.

caracterização vulgar do tempo, como seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim, passageira e irreversível, surge da temporalidade imprópria e decadente da presença. Em contrapartida, então, no horizonte da compreensão vulgar do tempo, a temporalidade *permanece sempre inacessível*¹¹. Está em jogo, portanto, partindo de uma análise rigorosa da ocupação ou da experiência cotidiana do tempo, demonstrar como se constitui a temporalidade da presença em sua originalidade própria e finita. Com efeito, assim pensa Heidegger, a interpretação vulgar do tempo *encobre* a constituição ekstática e horizontal da temporalidade originária e, desse modo, *tende a permanecer nivelada por esse encobrimento*¹². Numa interpretação de Platão, Heidegger ensina: “É preciso acolher este caminho. Ele conduz à antiga sentença hermenêutica de que, ao interpretar, é necessário ir do claro para o escuro”¹³. Esta idéia, “ir do claro para o escuro”, poderia ser parafraseada por estas: “do tempo sabido para o tempo não-sabido”, “do tempo derivado para o tempo originário”, “do tempo ocupado para a temporalidade da presença”¹⁴.

Assim, vê-se que, na investigação a que nos propomos empreender, é necessário nos familiarizarmos com o modo de pensar heideggeriano. Numa primeira aproximação, é necessário aprender a distinguir modos e níveis ônticos e ontológicos em que Heidegger se movimenta em suas análises do fenômeno do tempo. Uma série significativa de palavras entra em cena nas análises realizadas pelo pensador. Palavras como “agora” (“*jetzt*”), “antes” (“*zuvor*”), “contado” (“*Gezählte*”), “então” (“*dann*”), “futuro” (“*Zukunft*”), “outrora” (“*damals*”), “passado” (“*Vergangenheit*”), “presente” (“*Gegenwart*”), agora (*Jetzt*), “agora-agora” (“*jetzt-jetzt*”), agora-ainda-não (*Noch-nicht-jetzt*), agora-não-mais (*Nicht-mehr-jetzt*), aguardar (*Gewärtigen*), a pouco, ainda-não (*Soeben-noch-nicht*), atualidade (*Gegenwart*), atualizar (*Gegenwärtigen*), conceito de tempo (*Zeitbegriff*), contagem do tempo (*Zeitrechnung*), contar com o tempo (*Rechnen mit der Zeit*), ekstases (*Ekstasen*), fluxo contínuo de agoras (*kontinuierlichen Jetzt-Flusses*), fluxo temporal (*Zeitfluß*), impropriedade (*Uneigentlichkeit*), intratemporalidade (*Innerzeitlichkeit*), lapso de tempo (*Gespanntheit*), logo não mais (*Sofort-nicht-mehr*), porvir (*Zukunft*), possibilidade de datação (*Datierbarkeit*), propriedade (*Eigentlichkeit*), representação vulgar do tempo (*vulgäre Zeitvorstellung*), reter (*Behalten*), sempre já (*immer schon*), seqüência de agoras (*Abfolge der Jetzt, Folge der Jetzt* ou *jetzt-Ablauf*), significância (*Bedeutsamkeit*), tempo (*Zeit*), tempo ocupado (*besorgte Zeit*), tempo do mundo (*Weltzeit*), tempo público ou fazer-se público do tempo (*Öffentlichkeit*), tempo-agora (*Jetzt-Zeit*), temporal (*zeitlich*),

Também Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 37.

11. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 523.

12. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 518-519.

13. Martin Heidegger, *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 11.

14. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 77, p. 490-497 e Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 115-116.

temporalidade (*Zeitlichkeit*), temporalização (*Zeitigung*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*), dentre muitas outras, perfazem um conceituário bastante amplo no qual Heidegger se movimenta na elaboração de seu conceito de tempo como temporalidade originária da presença.

Em todo processo de leitura e interpretação está em jogo, continuamente, conquistar uma via de acesso adequada ao texto, ou seja, ao problema em questão. No caso desta investigação: o fenômeno do tempo. Fenomenologicamente – lembra-nos sempre de novo Heidegger – é no modo de acesso que se decide se, de fato, nos aproximamos ou apropriamos da experiência vista e descrita pelo texto. O primeiro passo, portanto, consiste justamente em deixar o autor falar através dos textos. Todo deixar-falar pressupõe uma disposição de *experimentar*, isto é, de refazer e perfazer a experiência descrita pelo pensador nos textos a que nos propomos ler e interpretar. Tal experiência pressupõe, fundamentalmente, que estejamos na *força condutora do texto*, que sejamos capazes de morar no texto de modo que nos provoque a pensar. Tematizar o tempo a partir de Heidegger não significa, portanto, superar ou ultrapassar sua obra. Trata-se de re-fazer a experiência descrita no e pelo texto. Experiência (*Erfahrung*) de leitura e interpretação fenomenológica pressupõe que sejamos movidos por um interesse bem-determinado, qual seja: *morar no texto o tempo necessário de modo a deixar o texto falar disso de que e como fala*. Está nisso também a justificativa para o aparente excesso de citações, transcrições e trechos traduzidos por nós¹⁵.

A partir do que temos exposto, percebe-se que não se trata meramente de descobrir pensamentos novos em Heidegger. A novidade consiste em nos *ocuparmos novamente* com a temática do tempo, acolhendo o pensamento pensado pelo pensador e, aturando (suportando) o pensamento que acolhemos, poderemos desenvolver (elaborar), ao nosso modo, o pensamento de Heidegger desde a intimidade que lhe é própria. Por essa razão, a presente investigação retira a epígrafe nas palavras do próprio pensador:

“A originalidade do pensar não está em descobrir os ‘novos’ pensamentos. A originalidade própria do pensar está na força de se acolherem pensamentos já pensados, de se aturar o que se acolhe, e se desenvolver o que se atura no recôndito de sua intimidade. É então que os pensamentos alcançam por si mesmos o nível a que pertencem, ao que chamo o ‘originário’”¹⁶.

O que é o tempo? Esta pergunta foi colocada pela redação do semanário alemão *Die Zeit* aos seus leitores pela ocasião dos 10 anos de sua existência. Em 23 de fevereiro de 1956 o semanário imprimiu, no número 8, página 14, também a resposta de Martin Heidegger:

“O que é o TEMPO? – É de se pensar que o autor de *Ser e tempo* o saiba. Porém, ele não o

15. Citações de obras cuja edição não corresponde à língua portuguesa foram traduzidas por nós para a elaboração deste trabalho.

16. Martin Heidegger, *Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969, p. 33-34. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Uma palavra de agradecimento”, publicada na revista *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, 1977, p. 329-331.

sabe, de modo que, mesmo hoje em dia, ainda pergunta. Perguntar significa: dar ouvido àquilo que sempre de novo nos fala. A obediência à atualidade daquilo que se põe em movimento, tanto no mais próximo como no mais distante, no andar histórico de nossa época, parece-me ser uma atitude corajosa, prudente e fecunda do semanário *O TEMPO*. Alegro-me pela ocasião de poder agradecer, através destas linhas, por muitos posicionamentos importantes e esclarecedores e pela confiança no caminho trilhado. O interesse vivo no trabalho realizado pelo semanário possa crescer silenciosamente em toda a parte”¹⁷.

O propósito deste trabalho, portanto, é ver e entender como Heidegger elabora seu próprio conceito de tempo a partir de uma interpretação peculiar da presença humana (*menschliche Dasein*), tendo em vista, também, a elaboração de uma ontologia fundamental. A tematização heideggeriana revela que o tempo não é nem objetivo, nem subjetivo. Sua tematização do tempo é uma tematização ontológica, razão pela qual está relacionada com a questão pelo sentido do ser. Tendo a hermenêutica fenomenológica como método de investigação, Heidegger mostra que o tempo “cada vez e sempre já” “se dá” enquanto modos próprios ou impróprios de temporalização. Na elaboração do conceito de tempo heideggeriano é preciso ver e entender “como” ele fundamenta e descreve a temporalidade originária, a ocupação cotidiana do tempo e a origem do conceito vulgar de tempo. A interpretação vulgar do tempo encobre a constituição ekstática e horizontal da temporalidade originária e, desse modo, tende a permanecer nivelada por esse encobrimento.

Do ponto de vista do percurso e da estrutura, este trabalho norteia-se pela analítica existencial e temporal realizada em *Ser e tempo* e em algumas obras da juventude. O trabalho é composto de três capítulos: 1) As primeiras elaborações heideggerianas do conceito de tempo, 2) As estruturas fundamentais do modo de ser da presença, 3) A temporalidade como sentido ontológico da cura. Pelo encaminhamento dado ao longo dos capítulos, caminha-se num sentido inverso ao proposto pelo título. Parte-se do subtítulo, “A elaboração heideggeriana do conceito de tempo”, em direção ao título, “A temporalidade da presença”. Entendemos que o contrário não seria possível, uma vez que, para ver e entender como Heidegger elabora seu conceito de tempo, enquanto temporalidade originária da presença, pressuposto está o caminho percorrido na analítica existencial. Desse modo, o primeiro capítulo assume a tarefa de visualizar a tematização do tempo na aula de habilitação, em Friburgo (1915), e na conferência de Marburgo (1924). O segundo e terceiro capítulos, tendo por guia *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, objetivam, de um lado, apresentar as estruturas fundamentais do modo de ser da presença (analítica existencial) e, de outro, a partir dos modos de temporalização do tempo, evidenciar a temporalidade como sentido ontológico da cura (analítica temporal). Deve-se mostrar, assim, que a

17. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 131 e 248. Cf. também Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001.

temporalidade mesma é uma explicitação de três teses que perpassam *Ser e tempo*: a “essência” da presença revela-se como existência, a cura mostra-se como ser da presença, e a temporalidade estrutura-se como sentido ontológico da cura. Com efeito, este trabalho objetiva mostrar o significado fenomenológico dessas teses a partir da análise do fenômeno do tempo.

Por fim, apenas uma advertência: nosso objetivo não consiste em descrever ou circunscrever eventuais aspectos bibliográficos ou biográficos de ou sobre Heidegger. Assim, seguindo o modo de pensar de Heidegger, não há melhor orientação a não ser investigar *apenas* aquilo que pertence *propriamente* ao fenômeno do tempo. Nessa direção, é fundamental que se reconheça a obra pelo pensamento ou o pensamento pela obra e não a vida pela obra ou a obra pela vida. Sendo nossa intenção filosófico-fenomenológica, devemos deixar-nos conduzir e introduzir para dentro do pensamento de Heidegger. O decisivo, portanto, é manter-se no círculo em que se move o pensamento deste pensador, na espera de, estando a caminho do tema investigado, o seu pensamento nos comova em nossa própria existência investigativa. Carneiro Leão escreveu, certa vez, num artigo sobre Heidegger, palavras que podem conduzir-nos na investigação:

“Todo pensamento procede de um núcleo de identidade... Mas nesta identidade não está em jogo uma verdade imutável, a ser dita e possuída de uma vez para sempre. Está em jogo uma verdade a ser sempre de novo conquistada e dita. No dizer de Heidegger, é *ein Zu-denkendes und Zu-sagendes*, ‘alguma coisa para se pensar e dizer’. Trata-se de algo com o qual e pelo qual o pensador não cessa de empenhar-se e lutar, o que novamente Heidegger chamou *das strittige des Denkens*, ‘o contencioso do pensamento’”¹⁸.

18. Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, p. 285-286.

CAPÍTULO 1

AS PRIMEIRAS ELABORAÇÕES HEIDEGGERIANAS DO CONCEITO DE TEMPO

Tematizar o tempo a partir de Heidegger não significa fazer uma abordagem sob este ou aquele ponto de vista, comparar conceitos de tempo deste ou daquele pensador. Está em jogo assumir o tempo como *questão* e pensá-lo desde seu fundamento. Está em jogo compreender o *tempo como tempo* desde a facticidade da presença humana (*menschliche Dasein*), o que significa tematizar o tempo como *problema ontológico fundamental*. De fato, a partir da ontologia fundamental, proposta e elaborada por Heidegger, o tempo é tematizado de uma maneira toda peculiar e inovadora. Daí o objetivo inicial de Heidegger de fundamentar o *conceito de tempo* desde a analítica da presença humana, *na medida em que ela, antecipadamente, cada vez e sempre já conta e se ocupa de algum modo com o tempo na cotidianidade*, sendo, por isso mesmo, um ente primordialmente temporal¹⁹.

O propósito deste primeiro capítulo consiste em mostrar como Heidegger, desde cedo, se ocupa com a elaboração temática do conceito de tempo. Caberá ver e entender também por que, segundo Heidegger, ao longo da tradição metafísica ocidental, o tempo nunca foi tematizado desde a analítica existencial e temporal da presença humana. Este capítulo tem, ainda, a finalidade de circunscrever a abrangência e os limites da tematização heideggeriana do tempo, ou seja, *o tempo enquanto questão* e como esta questão, além de estar relacionada à questão do sentido do ser é, também, uma das questões fundamentais do pensamento de Heidegger.

De fato, somente a partir de uma cuidadosa analítica existencial da presença humana será possível compreender por que e em que medida as tematizações tradicionais do tempo *diferem essencialmente* da tematização proposta por Heidegger. Ele próprio é enfático ao afirmar que a temporalidade da presença é uma abordagem totalmente singular e inovadora²⁰. É preciso reconhecer, porém, que Heidegger não se vê fora da tradição metafísica ocidental e do modo como esta tematizou o tempo, mas procura radicalizá-la, procura aprofundá-la, tendo a fenomenologia como método de investigação²¹.

Duas tarefas devem ser cumpridas neste primeiro capítulo: a) delimitar, em linhas gerais, como algumas conceituações de tempo foram concebidas ao longo da tradição metafísica

19. “*Contar com o tempo*” e “*contar o tempo*” são modos pelos quais o tempo é compreendido pré-científica ou pré-ontologicamente, carecendo pois de uma necessária tematização.

20. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, principalmente §§ 4, 5, 7C, 9 e 10. Cf. também Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 32 e 55s; Ernildo Stein, “Nota do tradutor”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 201-202; João A. Mac Dowell, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 1993, principalmente capítulo IV, segunda parte, “A questão do sentido de ser como ontologia fundamental”, p. 179-186.

21. Cf. Gilvan Fogel, “Hegel e a identidade. Heidegger e a direfença”, in: *Cultura Vozes*, ano 69, volume LXIX, n. 4, maio 1975, p. 271-278.

ocidental e sua conseqüente repercussão nas investigações fenomenológicas de Heidegger; b) circunscrever o modo pelo qual Heidegger elabora seu próprio conceito de tempo. Para cumprir estas duas tarefas, serão desenvolvidos os seguintes tópicos: 1. O modo próprio da investigação filosófica; 2. A dupla tarefa na elaboração da questão do ser; 3. A possibilidade de uma fenomenologia do tempo; 4 “Ser” e “tempo”: uma primeira aproximação fenomenológica; 5. A interpretação heideggeriana das principais tematizações tradicionais do tempo; 6. As primeiras elaborações heideggerianas do conceito de tempo antes de *Ser e tempo*: a) A aula de habilitação *O conceito de tempo na ciência histórica* (Friburgo, 1915) e b) A conferência *O conceito de tempo* (Marburgo, 1924).

1.1 O MODO PRÓPRIO DA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Na intenção de circunscrever o modo próprio em que a investigação filosófica se movimenta, vejamos o que Heidegger escreve no livro *O que provoca pensar?*:

“O que provoca pensar? O que ‘provoca’ nadar, por exemplo, não conhecemos através de um tratado do que seja nadar. O que provoca nadar só nos é possível dizer quando saltamos para dentro do rio. A pergunta ‘o que provoca pensar?’ não se deixa de modo algum responder pelo que nos é possível apresentar numa determinação conceptual sobre o pensar – uma definição – ou que diligentemente ampliemos seu conteúdo. No que segue nós não pensamos *sobre* o pensar. Nós permaneceremos mesmo afastados da mera reflexão que transforma o pensar em seu objeto. Grandes pensadores – primeiramente Kant e depois Hegel – conheceram a esterilidade da mera reflexão, pois tiveram de experimentá-la, refletindo-a e superando-a”²².

Não devemos deixar-nos enganar com a aparente simplicidade deste “exemplo” para descrever o modo de acesso à filosofia, ao pensamento²³. Acessar não significa aqui pôr a mão na maçaneta, abrir a porta e entrar. O acesso dá-se e acontece num salto. O salto decide-se pelo impulso tomado²⁴. O “exemplo” do saltar também não deve ser tomado apenas como uma “analogia”. Por isso, não devemos desviar-nos da literalidade do significado da palavra “saltar” (*springen*). No rio não se entra aos poucos. Entra-se, saltando. Saltando, *já se é e está*, no rio²⁵.

Porém, o que tem isso a ver com a filosofia, com a tarefa do pensar? Não dá para responder isso desde a margem, de fora, como curioso, portanto. É preciso fazer, é preciso realizar a experiência, é preciso saltar. Nesse sentido, todo salto não nega, mas assume a própria condição

22. Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954, p. 9.

23. Heidegger enfatiza que “é possível conhecer os filósofos através de sua introdução à filosofia” (Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 6).

24. Para Ricoeur, na filosofia, não é possível ser introduzido pouco a pouco, como se entrasse de fora pra dentro. Isso justamente porque, “é-se de chofre jogado *in media res*, como em Hegel, negando a possibilidade de uma introdução à filosofia que já não seja a própria filosofia, e como em Heidegger para quem a enunciação do esquecimento da questão do ser, na primeira linha da primeira página de *Ser e tempo*, vale como esboço de prefácio” (Paul Ricoeur, *Autrement: lecture d’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997, p. 2-3).

25. Para entender isso, ver “A alegria dos peixes”, publicado por Thomas Merton, *A via de Chuang Tzu*, Petrópolis, Vozes,

de ser²⁶. É deixar e fazer com que a forma infinitiva do verbo “saltar” ganhe determinação própria enquanto filosofar, enquanto pensar. No caso da tematização ou investigação do tempo isso significa: é necessário que o fenômeno do tempo *seja verbalizado, conceituado*. A propósito, num seminário dirigido por Martin Heidegger e Eugen Fink, sobre o pensamento de Heráclito, durante o inverno de 1966-67, na Universidade de Friburgo, Heidegger faz a seguinte advertência: “No transcurso do nosso seminário devemos tentar, através da interpretação, alcançar a dimensão que Heráclito requer. Disso resulta, com efeito, a questão: em que medida interpretamos, isto é, em que medida podemos tornar visível a dimensão de Heráclito desde nosso pensar. *A filosofia só pode falar e dizer, mas não pintar*”²⁷.

A idéia de que a “filosofia só pode falar e dizer” evidencia a necessidade de darmos atenção especial às palavras nesta investigação. Precisamos determinar exatamente seu sentido, uma vez que são elas que possibilitam que nos expressemos a respeito do tempo. Em certo sentido, porém, a tarefa a que nos propomos realizar implica também traduzir a experiência do pensar de Heidegger para a nossa língua. Embora isso gere uma dificuldade própria, ela não é certamente a única. “Negligenciamos comumente que já sempre estamos a traduzir dentro de nossa própria língua, dentro da língua materna. Falar e dizer já são em si traduzir”²⁸, ensina Heidegger num outro texto em que interpreta Parmênides. Em *Ser e tempo*, ao falar do método fenomenológico, Heidegger lembra, por isso mesmo, que “uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os *entes*, outra coisa é apreender o ente em seu *ser*. Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras, mas, sobretudo, a ‘gramática’”²⁹.

Fazer a experiência do pensar implica estar na cercania, na proximidade, na intimidade, no meio da “coisa procurada”, constituindo-se *num modo próprio de ser*. A este “modo próprio de ser” denominamos “investigar”. *In-vestigar* significa “seguir os vestígios” e, nesse sentido, diz respeito a *um modo próprio de procurar*. Na língua alemã: *suchen, versuchen*. *Suchen* no sentido de *sagire*, ou seja, “*ich suche, gehe einer Sache nach*” (“procuro, per-sigo alguma coisa”). A palavra latina *sagire* tem o sentido de “ter uma grande sutileza de sentidos”, “ter o olfato apurado”. Investigar quer dizer, pois, “seguir os vestígios”³⁰. A presente investigação sobre o

1999, p. 126-127.

26. Isso revela-se numa estorinha que remonta ao início da experiência do pensar: “De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou – a eles que hesitavam –, fazendo-os entrar com as palavras: ‘pois também aqui deuses estão presentes’” (cf. Martin Heidegger, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 86 e Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1998, p. 22s).

27. Martin Heidegger e Eugen Fink, *Heráclito*, Barcelona, Editorial Ariel, 1986, p. 26 (grifo nosso).

28. Cf. Martin Heidegger, *Parmênides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 17-18. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 155-156 e Marcia Sá Cavalcante Schuback, “A perplexidade da presença”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 23.

29. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 65.

30. Para a etimologia da palavra “investigar”, baseamo-nos aqui em Linus Brunner, *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes*, Berna/Munique, A. Francke, 1969, n. 1015, p. 188 e Gerhard Wahrig,

tempo, portanto, coloca-se a tarefa de seguir os vestígios do tempo, do fenômeno do tempo. Com isso já estamos falando como se o tempo deixasse “vestígios”. Por enquanto, porém, sejamos cautelosos, reconhecendo apenas que o fato de experimentarmos cotidianamente que o tempo “passa” é já um destes possíveis vestígios. Nessa direção, podemos ler o que Carneiro Leão escreve em “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”:

“Vestígio é anúncio. Indica o que não se mostra em si mesmo, mas se faz representar pelas referências que dá de si com a presença de outro. In-vestigiar é viajar por dentro do vestígio. Com as referências, a investigação constrói uma via de acesso para o que se anuncia nos anúncios de vestígio. Nesse sentido pertencem sempre ao início de uma investigação exigências preliminares: antes de viajar deve-se definir com suficiente exatidão o ponto de partida e o ponto de chegada, o caminho e o movimento de passar de um ponto a outro. É necessário ter bem claro o objetivo deste fazer específico que é investigar. O objetivo estabelecido no tema determina o método, isto é, o conjunto das decisões sobre o caminho a seguir, o nível e registro a tomar, os recursos e meios a empregar, o grau e o como fazer. Decide, sobretudo, do necessário para a viagem chegar ao fim e atingir o objetivo. Pois desta definição prévia depende tudo: quem investiga, para que, o que, como e onde investigar!”³¹.

A partir disso, devemos seguir e orientar-nos pelos vestígios, ou seja, pelos anúncios, pelos acenos... do tempo. De fato, nisso reside propriamente o ponto de partida e o ponto de chegada, o início e o fim de nossa investigação. Com efeito, esta investigação busca interpretar o *tempo como tempo*, e está voltada, desde o princípio para a “coisa mesma”, isto é, o “tempo”. Nossa tarefa consiste em *ver e entender* como Heidegger *elabora*, ou melhor, *tematiza, conceitua* o “tempo”.

Porém, ao elaborar, ao tematizar, ao conceituar o “tempo”, não devemos nem precisamos abandonar as pré-compreensões que já temos do “tempo”, ou melhor, nas quais já operamos ou nos movimentamos deste ou daquele modo. Ao contrário, faz-se necessário, nesse caso, fazer uma re-elaboração ou uma re-apropriação positiva do modo como, *na ocupação cotidiana*, compreendemos ou pressupomos saber o que seja “tempo”. Utilizando uma expressão repetidamente empregada por Heidegger: como “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” (*zunächst und zumeist*) compreendemos ou pressupomos o que seja “tempo”³².

“Sem dúvida, o abandono do comum e corrente e o retorno à interpretação, que se põe a si mesma em questão, é um salto (*Sprung*). Ora, saltar só pode quem toma o impulso devido. É nesse impulso que tudo se decide. Pois ele significa que voltamos realmente a investigar, de fato, as questões”³³, escreve Heidegger em *Introdução à metafísica*. Nesse sentido, um dos pressupostos

Deutsches Wörterbuch, Munique, Mosaik, 1980, colunas 3519 e 3632-3633. Outra possível etimologia encontra-se na raiz indo-germânica *sag-* no sentido de “witternd nachspüren”, “von der Tätigkeit des Jagdhundes”, isto é, a ação, a atividade, o modo de agir... ao modo do cachorro de caça. Daí também a relação com *spüren* (do antigo-alto-alemão *spurian*, ou seja, “eine Spur suchen”, “procurar uma pista”, “procurar um vestígio”, “procurar um rastro”).

31. Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 165.

32. Na analítica temporal, Heidegger faz algumas considerações específicas desta expressão e sua relação com a temporalidade da presença (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 71, p. 460-462).

33. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 197.

elementares nas análises heideggerianas consiste em encontrar a forma fenomenal originária, a originalidade fenomenal (*Ursprünglichkeit des Phänomens*) e, assim, pensa Heidegger, qualquer derivação fenomenal (*Ableitung*) deve ter uma origem de onde nasce e de onde emerge (*entspringt*). Desse modo, uma análise fenomenal que não tiver a orientação adequada pode encaminhar-se inadequadamente, podendo constituir-se num descaminho. Um modo possível de descaminho consiste em cometer equívocos ou ainda analisar fenômenos colaterais, pseudofenômenos. Está em jogo, nesta investigação, em todos os passos, dar um passo “para trás”, um passo em direção à origem (*Ursprung*) do fenômeno do tempo.

À procura da originalidade fenomenal do fenômeno do tempo, Heidegger não se opõe frontalmente às concepções vigentes ou cientificamente comprovadas como, por exemplo, a teoria da relatividade de Einstein. Pelo contrário, pela força do próprio fenômeno, ele é levado a “analisar” e a “criticar” fenomenologicamente as concepções “tradicionais” e “já sabidas” ou “já conhecidas” do “tempo”. “Tradicionais”, entenda-se aqui, na acepção das tematizações filosóficas e das tematizações científicas do “tempo”. “Já sabidas ou já conhecidas”, na acepção do uso e da ocupação cotidianas do tempo, modos chamados por Heidegger de pré-científicos (*vorwissenschaftlich*), razão pela qual fala da necessidade de uma ciência prévia (*Vorwissenschaft*) para analisar e descrever o fenômeno do tempo³⁴.

A preocupação de Heidegger, na elaboração de um novo conceito de tempo – é importante que se diga isso logo de saída – volta-se para a já conhecida divisão do tempo “passado, presente, futuro”. Fundamentalmente, porém, sua preocupação volta-se para uma apropriação fenomenológica positiva de como, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser humano usa e se ocupa do tempo e, a partir disso, trata-se de fundamentar ontologicamente como isso acontece.

Na elaboração do conceito de tempo como temporalidade da presença, em sua estrutura co-originária de porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*), atualidade (*Gegenwart*), revela-se que o “tempo ocupado” e o “tempo do mundo”, como Heidegger os denomina, são *modos de temporalização* da temporalidade. Isso porque, assim pensa Heidegger, o modo de compreender o “tempo” como pura seqüência de agoras, que vêm e que passam, nasce ou emerge de um modo de temporalização decadente ou impróprio da temporalidade, transformando-se de tempo finito em tempo infinito, resultando numa pura seqüência de agoras pontuais sem-começo e sem-fim.

Diante disso, estamos então em condições de ver e entender, embora ainda de modo totalmente preliminar: de um lado, a temporalidade originária (*ursprünglichen Zeitlichkeit*) é constituída co-originalmente como porvir, vigor de ter sido, atualidade, e, de outro, a intratemporalidade, enquanto dela nasce ou emerge (*entspringt*) o conceito vulgar de tempo,

também se constitui num modo possível de temporalização da temporalidade imprópria. Assim, a originalidade do tempo revela que o tempo “no qual” a presença vive cotidianamente e “com o qual” se compreende, desse ou daquele modo, é *uma evidência ontológica positiva* do fenômeno do tempo, desde que, evidentemente, seja visto a partir da temporalidade originária da presença.

Considerações estranhas e infundadas, poder-se-ia pensar. De fato. Elas sempre serão e permanecerão estranhas e, por isso, também serão e permanecerão infundadas, enquanto não demonstrarmos e, por isso mesmo, compreendermos como Heidegger vê o fenômeno do tempo de forma a elaborar, existencial e ontologicamente, seus próprios conceitos. A caminho de uma evidenciação da elaboração heideggeriana do fenômeno do tempo encaminha-se a presente investigação.

1.2 A DUPLA TAREFA NA ELABORAÇÃO DA QUESTÃO DO SER

Como e de onde vê e entende Heidegger a necessidade de tematizar o tempo? Qual sua relação com a analítica existencial da presença humana? Responder a estas perguntas significa compreender o horizonte dentro do qual Heidegger esboça e planeja sua obra capital. Para um dimensionamento apropriado da posição de Heidegger em relação à tematização do tempo é importante levar em conta as duas tarefas por ele delineadas na “introdução” de *Ser e tempo*. Nos §§ 5 e 6 apresenta ele o plano geral da obra³⁵. Vejamos isso com mais atenção.

Os §§ 5 e 6 pertencem à “introdução” e constituem a primeira de duas partes do segundo capítulo, contendo o título “As duas tarefas de uma elaboração da questão do ser”. Os dois parágrafos deste capítulo introdutório são intitulados respectivamente: “A analítica ontológica da presença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral” (§ 5) e “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” (§ 6)³⁶.

Percebe-se que os títulos desses parágrafos são um desdobramento da primeira parte do título do segundo capítulo. Heidegger propõe-se a *elaborar duas tarefas*: 1) a realização de uma analítica da presença, visando liberar o horizonte de uma interpretação do sentido do ser (temática apresentada no § 5); 2) uma destruição e apropriação fenomenológica positivas da história da metafísica, entendida por ele como história da ontologia no sentido clássico (temática apresentada no § 6). Porém, se prestarmos atenção ao esboço da obra, apresentado pelo pensador

34. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 6; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9-10/11.

35. Para entender o plano inicial de *Ser e tempo*, convém analisar os §§ 5 e 6 e o esboço do tratado apresentado ao final do § 8 (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79-80).

36. A “introdução” de *Ser e tempo* contém dois capítulos. Cada um dos capítulos foi elaborado em quatro parágrafos. Além dos §§ 5 e 6, aqui enfocados, os quatro iniciais versam sobre a *necessidade, estrutura e primado da questão do ser* e os dois últimos sobre o *método e o sumário da investigação*.

ao final do § 8, percebe-se um nítido nexos entre os §§ 5 e 6 e as duas grandes partes propostas para *Ser e tempo*, ou seja, o modo como Heidegger havia projetado e planejado esta obra. Daí que, no § 8, podemos ler:

“A elaboração da questão do ser divide-se, pois, em duas tarefas; a cada uma corresponde a divisão do tratado em duas partes: *Primeira parte*: A interpretação da presença pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser. *Segunda parte*: Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporaneidade (*Temporalität*)”³⁷.

A fim de se ter uma idéia mais clara do que Heidegger compreende sob os títulos dos §§ 5 e 6, é necessário considerar o resumo que se encontra no final do § 8. Vejamos isso através de um quadro comparativo:

§ 5. A analítica ontológica da presença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral.	<i>Primeira parte</i> : A interpretação da presença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser.
§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia.	<i>Segunda parte</i> : Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporaneidade.

O que se mostra aqui? Vejamos: 1) a tarefa da analítica e/ou interpretação da presença deve levar necessariamente em conta o tempo, tendo a função de liberar um horizonte de interpretação do sentido do ser; 2) a tarefa da destruição da história da ontologia orienta-se pela temporaneidade³⁸.

Na conferência *Que é isto – a filosofia?*, de 1955, fazendo referência às duas tarefas propostas em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que toda e qualquer *resposta* (*Antwort*) da filosofia é sempre já uma *correspondência* (*Entsprechung*) “a aquilo para onde a filosofia está a caminho”, isto é, para “o ser do ente”. Na mesma conferência, fazendo referência explícita ao § 6 de *Ser e tempo*, enfatiza:

37. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79-80. A temporaneidade (*Temporalität*) foi especificamente tratada por Heidegger no volume 24 das obras completas: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, §§ 20 e 21, p. 389-452, intitulados respectivamente: “Temporalidade e temporaneidade” e “Temporaneidade e ser”.

38. Como já foi apontado em nossa introdução, a investigação não se ocupará com o tema da temporaneidade, embora faça parte do projeto inicial de *Ser e tempo* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79-80). O tema da temporaneidade é considerada por Heidegger um problema específico, como segue: “Daqui surge uma problemática específica relacionada com a temporalidade. Nós a designamos como a problemática da temporaneidade. O termo ‘temporaneidade’ não coincide com o da temporalidade, embora seja apenas sua tradução. Ela significa a temporalidade na medida em que se transforma em tema como condição de possibilidade da compreensão do ser e da ontologia como tal. O termo ‘temporaneidade’ deve mostrar que, na analítica existencial, a temporalidade representa o horizonte do qual compreendemos o ser. Aquilo pelo qual perguntamos na analítica existencial, a existência, mostra-se como temporalidade, e constitui, de sua parte, o horizonte para a compreensão do ser, compreensão que pertence essencialmente à presença” (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 323-324).

“Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão ‘destruição’. O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e tempo* (§ 6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.

Mas enquanto dizemos isto, já se anunciou uma objeção. Eis o teor: Será primeiro necessário fazer um esforço para atingirmos a correspondência ao ser do ente? Não estamos nós homens já sempre numa tal correspondência, e não apenas de fato, mas do mais íntimo de nosso ser? Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?

Na verdade esta é a situação. Mas se a situação é esta, então não podemos dizer que primeiro nos devemos situar nesta correspondência. E, contudo, dizemos isto com razão. Pois, nós residimos (*halten uns auf*), sem dúvida, sempre e em todo parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada (*Aufenthalt*) constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento (*Verhalten*) propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto, correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela é somente então e apenas então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvido um tal apelo, ou ainda do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. Nosso encontro pode dar oportunidade para meditar sobre isso”³⁹.

Se prestarmos atenção ao teor desta passagem, percebemos que reaparece nela o que Heidegger propunha no tratado de 1927. No âmbito da conferência mencionada, as duas tarefas são descritas da seguinte maneira: 1) o ser humano (enquanto *Dasein*) sempre já está relacionado com o ente, fato que constitui o traço fundamental de seu modo de ser; subentende-se, então e por isso mesmo, a necessidade de se fazer uma analítica ontológica da presença, de modo a liberar a “essência” deste ente; 2) o confronto com a história da metafísica tradicional não significa ruptura ou negação dela, mas “uma apropriação e transformação do que foi transmitido”, isto é, está em jogo ver e entender como, ao longo da tradição metafísica ocidental, o ser foi compreendido e tematizado⁴⁰.

Em *Ser e tempo*, Heidegger propõe-se realizar isso através de duas tarefas. Vejamos novamente, através de um quadro, o que acabamos de dizer, comparando o conteúdo dos títulos dos dois parágrafos, já mencionados, com a explicação dada pelo filósofo na conferência de 1955:

39. Martin Heidegger, *Que é isto – a filosofia?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 33-34; para entender a dimensão das duas tarefas a que o pensador se propunha; também Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 5, p. 52-57 e § 6, p. 57-66.

40. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, §§ 7 ao 18, p. 35-320, onde Heidegger reduz a quatro as principais teses tradicionais do ser.

§ 5. A analítica ontológica da presença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral.	“Pois, nós residimos (<i>sich aufhalten</i>), sem dúvida, sempre e em toda a parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada (<i>Aufenthalt</i>) constante”.
§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia.	“Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência”.

Evidencia-se aqui, segundo o plano inicial de *Ser e tempo*, que Heidegger tinha em vista dar conta de duas tarefas, a saber: 1) fazer uma analítica ontológica (do modo de ser) da presença, tendo em vista a liberação do horizonte de uma interpretação do sentido do ser em geral; 2) realizar uma destruição da história da ontologia tradicional. Tanto analítica quanto destruição, porém, têm sentido fenomenologicamente positivo e apropriador. Ambas as tarefas estão relacionadas uma à outra, isto é, o modo de ser do ente chamado presença (*Dasein*) e o perfazer-se da história da metafísica constituem uma só e mesma realidade fundamental, sendo uma a face da outra. Embora ainda seja vago e indeterminado, pode-se dizer que só há história onde a presença acontece e se realiza. Pertence à presença um modo próprio de historiar-se, denominado por Heidegger de historicidade⁴¹.

Assim, na tarefa de “destruir a história da ontologia” – ou, como Heidegger mesmo diz, de “abrir nosso ouvido e torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira” – está implicada também a tarefa de realizar uma “analítica ontológica da presença” – que, segundo o pensador, “permanece nossa morada constante”. Fica evidenciado, então, que a colocação da questão do ser pressupõe a realização de duas tarefas. Elas correm paralelas uma à outra, estão imbricadas uma na outra, se pertencem e complementam⁴². A segunda tarefa, idealizada por Heidegger no plano inicial de *Ser e tempo*, só é realizada de uma maneira indireta e implícita, uma vez que a segunda parte do tratado deveria ocupar-se mais detidamente com a destruição da história da metafísica e que Heidegger não levou a cabo⁴³.

41. Cf., no terceiro capítulo, o tópico “Temporalidade e historicidade”.

42. Cf. João A. Mac Dowell, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 1993, p. 179-186.

43. Para Ernildo Stein, deve-se procurar um desdobramento maior nas preleções de 1927, intituladas posteriormente de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, principalmente no que diz respeito à terceira seção, do plano inicial de *Ser e tempo*, apresentado ao final do § 8 (cf. Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 39-40).

Podemos perguntar-nos, então, o que a elaboração das duas tarefas, propostas por Heidegger, têm a ver com a temática do tempo por nós investigado? De fato, nossa tentativa de circunscrever o âmbito do e no qual Heidegger vê e entende o fenômeno do tempo não pode passar de uma mera citação de textos e compará-los entre si. Deve-se, sobretudo, conquistar uma evidência. É preciso ver e entender como e a partir de onde Heidegger concebe e projeta sua obra capital em duas grandes tarefas a serem executadas, as quais correspondem também às duas partes mais amplas do plano inicialmente proposto. Do modo como ele as havia concebido e projetado inicialmente em *Ser e tempo*, cada uma das tarefas seria desenvolvida em três seções distintas⁴⁴. Do plano original de *Ser e tempo*, conforme é apresentado no final do § 8, e que deveria ser composto de duas partes, contendo cada uma três seções, apenas as duas primeiras seções da primeira parte foram elaboradas e publicadas no ano de 1927. Segundo uma observação incluída à sétima edição de *Ser e tempo*, de 1953, o autor esclarece: “A indicação ‘primeira metade’, contida nas edições até aqui, foi suprimida. Após um quarto de século, não se pode acrescentar a segunda metade sem se expor de maneira nova a primeira. Entretanto, o seu caminho permanece ainda hoje um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa presença”⁴⁵.

Diante da exposição feita até aqui, muitas perguntas instigantes podem ser colocadas: O que significa “analítica ontológica da presença”? O que significa “horizonte de interpretação do sentido do ser em geral”? O que significa fazer uma “interpretação da presença pela temporalidade”? O que significa explicar o tempo como “horizonte transcendental da questão do ser”? O que significa fazer “uma destruição fenomenológica da história da ontologia”? O que quer dizer “temporaneidade”? Que papel desempenham as “duas tarefas” em relação à “elaboração da questão do ser”? Que questão é esta: “a questão pelo sentido de ser”? O que significa tematizar o tempo pela temporalidade desde a analítica existencial da presença? O que significa temporalidade da presença? Todas estas parecem ser perguntas importantes na tematização heideggeriana do tempo ou, já antecipando uma formulação propriamente heideggeriana, *da temporalidade da presença*.

Percebe-se que, por detrás de uma análise e comparação preliminar de textos ocultam-se perguntas fundamentais com as quais temos necessariamente de confrontar-nos a fim de conquistar uma devida compreensão do tema investigado. Ao conjunto dos questionamentos

44. Para uma noção do plano inicial, contendo duas partes com três seções cada uma, é indispensável confrontar o conteúdo dos §§ 5 e 6 com o sumário constante ao final do § 8 (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 52-65 e 79-80). Segundo Ernildo Stein, ao menos três obras contêm em grande parte as análises realizadas em *Ser e tempo*: a conferência *O conceito de tempo*, de 1924, e os volumes 20 e 24 das obras completas, a saber, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que reúnem preleções dadas pelo pensador nos anos 1925 e 1927 (cf. Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 27-47).

45. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 33.

assim colocados chamamos nós de *problemática do tempo*. Embora ainda vago e indeterminado, podemos dizer que esta problemática aponta na direção de uma tematização fenomenológica do tempo como temporalidade da presença.

Isso leva-nos à necessidade de determinar o sentido da palavra “problema” para a presente investigação. Problema (*Problem*) e problemática (*Problematik*) são palavras bastante usuais nos textos de Heidegger. Seu emprego, porém, não tem o sentido de problema como é o caso em que são comumente empregadas no âmbito de ciências positivas como matemática, física, química, biologia e antropologia⁴⁶. Com efeito, num de seus livros Heidegger afirma: “Mas, com a nossa questão, colocamo-nos fora das ciências e o saber a que a nossa questão aspira não é nem melhor, nem pior – mas completamente diferente. Diferente das ciências, mas também diferente daquilo a que se chama uma ‘concepção de mundo’”⁴⁷. Pois, enquanto nestas ciências, por exemplo, a palavra “problema” supõe e suscita uma dificuldade que requer um tratamento ou uma abordagem em vista de “solução”, *o mesmo não ocorre no âmbito da filosofia*. Na filosofia não se busca “resolver” problemas, mas colocá-los (*stellen*) adequadamente.

Mesmo porque, em sentido grego, a palavra *pro-blema* possui outro significado. Pro-blema é uma palavra composta como, por exemplo, pro-cedência, pro-gramação, pro-clamação, pro-dução, pro-gresso. Pro-blema provém de *προ-βάλλω* e significa, propriamente, “lançar diante de”, “jogar para a frente”, “arremessar à frente”. Tem o sentido de apresentar, expor ou colocar uma questão (*eine Frage stellen*)⁴⁸. Na colocação da questão pelo sentido do ser, Heidegger entende que, na medida em que sempre de novo é colocada, é também transmitida e legada para as gerações vindouras mas, principalmente, chega até nós e nos atinge em nossa própria existência. De fato, o *problema do tempo*, assim parece, não é um problema qualquer. Porém, como entender então “problema” ou “problemática” na elaboração heideggeriana do conceito de tempo?

Em *Der Satz vom Grund*, Heidegger escreve que “*Vorwurf*” é propriamente a tradução literal da palavra grega *πρόβλημα*⁴⁹. “*Vor-wurf*” significa “pro-jeto” e “*vor-werfen*”, “pro-

46. Para outras considerações, cf. entrevista concedida a Richard Wisser em 24 de setembro de 1969 e transmitida pelo canal 2 da televisão alemã, onde Heidegger diz: “A ciência como ciência não pode decidir o que é o movimento, o espaço, o tempo. A ciência não *pensa*, ela não pode mesmo pensar nesse sentido com seus métodos” (cf. “Entrevista concedida por Martin Heidegger ao professor Richard Wisser”, in: *O que nos faz pensar. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, out. 1996, n. 10, vol. 1, p. 14). Importante também o § 10 de *Ser e tempo*, em que o pensador delimita a tarefa da analítica da presença diante de ciências positivas como a antropologia, a psicologia e a biologia, por exemplo, ficando claro que o problema central de *Ser e tempo* não é semelhante a uma questão que se deixa confundir com problemas ao modo dos que são tratados pelas ciências positivas. Pois estas, ao contrário da filosofia, já precisam necessariamente *contar com* o que deve ser tratado e investigado. Wittgenstein diz a este respeito o seguinte: “A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo. (Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar)” (cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1994, n. 6.4312, p. 278-279). Ao dizer que a solução do problema do tempo e do espaço “está *fora*”, Wittgenstein quer dizer primeiramente que é possível pensar e investigar este problema a partir de um âmbito *além*, isto é, *diferente* do das ciências positivas. Mas o que quer dizer então este “além”, este “diferente”? É isso que nós de alguma maneira procuramos investigar aqui a partir de Heidegger.

47. Cf. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 21.

48. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusp, Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 40-44.

49. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, p. 148-149.

jetar”. Desse modo, problema diz algo como: *tarefa de apresentar, expor ou colocar propriamente uma questão enquanto questão, isto é, elaborá-la ou tematizá-la como tal*. A apresentação, exposição ou colocação de uma questão, porém, filosoficamente falando, não tem em mira a solução do problema, mas suportá-lo, literalmente, agüentar o peso daquilo que ele carrega consigo. Trata-se, então, de assumir a “coisa” (do tempo), ou melhor, a causa, a questão e nela apostar, melhor ainda, nela se postar tenaz e pacientemente.

Ortega y Gasset, filósofo espanhol, disse certa vez que, para que uma investigação tenha um *caráter problemático*, precisa satisfazer a seguinte condição:

“Para que o pensamento atue tem que haver um problema pela frente e para que haja um problema tem que haver dados. Se não nos é dada alguma coisa, não se nos ocorreria pensar nela ou sobre ela; e se nos fosse dado tudo também não teríamos por que pensar. O problema supõe uma situação intermédia: que alguma coisa seja dada e que a coisa dada seja incompleta, não se baste a si mesma. Se não sabemos alguma coisa não saberíamos que é insuficiente, que é falha, que nos faltam outras coisas postuladas pelo que já temos. É isto a consciência de problema. É saber que não sabemos bastante, é saber que ignoramos. E tal foi, em rigor, o sentido profundo do ‘saber o não-saber’ que Sócrates se atribuía como único orgulho. Claro! Todo o começo da ciência é a consciência dos problemas”⁵⁰.

Problemático é, então, o que tem o teor de causa, de questão, ou seja, o que é ao modo de *questão (Frage)*. *Problematizar é propriamente assumir e confrontar-se com a tarefa de expor ou colocar uma questão fundamental e, também, de fundamentá-la*. Isso significa: enquanto tarefa de elaboração, apresentação, exposição ou colocação da temática do tempo, não há, desde o princípio, a vontade e o desejo de desfazer e anular o caráter problemático do problema, isto é, de “resolvê-lo” deste ou daquele modo. Busca-se, tão-somente, entrar no problema, ver e entender o “caráter” problemático e, nesse sentido, aprofundá-lo cada vez mais. Portanto, sempre que nos referirmos ao “tempo”, está em jogo o fenômeno do tempo enquanto uma ou até mesmo *a questão fundamental* do pensamento heideggeriano.

Diante do exposto até aqui podemos dizer que a palavra problema tem o sentido como é empregada por Santo Agostinho nas *Confissões*. Ele, ao perguntar pelo tempo, diz: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei”⁵¹. De fato, toda vez que queremos dizer “clara e distintamente” o que seja, torna-se um problema para nós. De fato, todos nós, de uma maneira ou outra, sempre já sabemos ou pressupomos saber o que seja tempo. E por que isso dá-se desse modo? Porque sempre já “esbarrarmos” no fato de sermos “no tempo” em tudo que fazemos ou deixamos de fazer. Quer dizer, uma das experiências primárias que fazemos do tempo é de sempre já sermos ou estarmos “no tempo”, ou melhor, que “contamos com ele” antecipadamente em tudo que fazemos ou deixamos de fazer. Raras vezes, porém, ou talvez nunca, somos levados a ocupar-nos com o “tempo” a ponto de fazer dele

50. Cf. José Ortega y Gasset, *Que é filosofia?*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1961, p. 145.

“tema” ou “ocupação” a modo de uma investigação. As palavras “tema” e “ocupação” têm, pois, o mesmo sentido, a mesma orientação da palavra “problema” descrita acima.

Porém, até que ponto o tema do tempo nos toca em nossa existência ao modo de problema, de questão? É possível que uma tal ocupação problematizadora e questionadora nos entedie e aborreça e, assim, é até mesmo possível que se apresente sob o modo de uma total “perda de tempo” tematizar o tempo. Este não é o caso de Heidegger quando se ocupa com o tema do tempo e também não é o caso da presente investigação. Com efeito, como seria possível tematizar o tempo se fosse uma total “perda de tempo”? Teria algum sentido?

Portanto, em nossa investigação da temática do tempo, problema é sinônimo de questão (*Frage*). Enquanto questão, devemos estar *a caminho*, devemos estar verdadeiramente interessados no problema, na “coisa” do tempo. De fato, *obedecendo* às palavras de Heidegger na conferência de 1955, anteriormente citadas, devemos preocupar-nos em *corresponder* (*entsprechen*) ao problema que aqui se coloca a modo de investigação.

Desse modo, coloquemos algumas perguntas, objetivando, através delas e a partir do que foi exposto, corresponder ao questionamento suscitado pelo “tempo”: Radica-se a problemática do tempo tão essencialmente na questão pelo sentido de ser como a questão pelo sentido de ser se radica na questão do tempo? O que é e como deve-se colocar a questão pelo sentido do ser? O que é e como deve-se colocar a questão do tempo? Urge, portanto, que conquistemos, investigando, clareza do que e pelo que se questiona como tempo. Mais importante ainda: devemos, cada vez e sempre de novo, perguntar-nos se já fizemos, mas, principalmente talvez, se acaso ainda não fizemos as perguntas mais apropriadas e fundamentais em relação ao “objeto” investigado. A investigação certamente avançará mais e melhor na medida em que deixar acompanhar-se desta disposição aberta e livre para o que é questionado e problematizado.

Apesar disso, porém, é possível que uma desconfiança sempre de novo nos acompanhe: não é a interpretação do *fenômeno do tempo*, do modo como é realizada por Heidegger, uma arbitrariedade? Tem ela alguma razão de ser ou é ela uma mera pretensão filosófica de Heidegger e, conseqüentemente, também, de todo e qualquer investigador de Heidegger? Este tipo de pergunta revela apenas um equívoco grosseiro, a saber, revela que se está fora da tensão do questionamento pela temporalidade da presença. Manter a tensão pelo que se questiona é estar de tal forma aberto e livre para o que se mostra no fenômeno do tempo, de modo que possamos, seguindo os passos de Heidegger, acolher como ele pensa o “tempo”, aturar e suportar o que se

acolhe como “tempo” e, a partir disso, desenvolver o que se atura e suporta do “tempo” desde o âmago de sua interioridade⁵².

Assim, somos remetidos cada vez e sempre de novo para novas perguntas como: Desde onde se justifica uma interpretação do tempo que parte da pressuposição de que o “tempo” *deve* ser visto e entendido como fenômeno? O que quer dizer “o tempo se temporaliza”? Enfim, o que é *tempo como tempo*?⁵³ Embora ainda muito vago e indeterminado, a formulação “tempo *como* tempo” possui um nexos com o preceito fenomenológico, segundo o qual é preciso “ir e ater-se à coisa mesma”. Assim, “a coisa mesma” do tempo, o que seria? O que significa aqui o “como” da coisa mesma do tempo? Estas questões levam à necessidade de determinar a condição de possibilidade de se falar do tempo enquanto fenômeno, isto é, levam à necessidade de ver e entender a possibilidade de uma fenomenologia do tempo.

1.3 A POSSIBILIDADE DE UMA FENOMENOLOGIA DO TEMPO

A investigação fenomenológica do tempo necessita de uma “cientificidade própria”. Cientificamente, o método nunca é estranho à própria coisa investigada. A filosofia fenomenológica, enquanto *ciência dos fenômenos*, propõe-se a descrever o fenômeno investigado. Nesse sentido, ela procura fundar e fundamentar as condições de possibilidade de seu próprio saber e, sobretudo, daquilo que vê e entende. Recorrendo a uma palavra do próprio Heidegger, afirmamos na introdução que é preciso seguir o caminho que conduz a uma sentença hermenêutica, segundo a qual, ao interpretar, “é necessário ir do claro para o escuro”⁵⁴. Esta frase, aplicada ao fenômeno do tempo – assim o dizíamos lá –, pode ser parafraseada: “do tempo sabido para o tempo não-sabido”, “do tempo derivado para o tempo originário”, “do tempo vulgarmente ocupado e conhecido para a temporalidade da presença”. O fundamental, por enquanto, é que devemos dar atenção ao fato de que o fenômeno do tempo, justamente por ser fenômeno, resguarda uma estruturação própria. A esta estruturação própria poderíamos chamar de fenomenalidade do tempo. Convenhamos, porém, é ainda muito cedo para falar do tempo desta maneira.

O verbo “saber” provém do verbo latino *scire* e significa “conhecer”. No entanto, o conhecimento filosófico, ou melhor, fenomenológico, como seria? Segundo a cientificidade que lhe é própria, a ontologia fenomenológica enquanto hermenêutica fenomenológica não progride – já o havíamos sugerido anteriormente – conforme acontece nas ciências positivas. Enquanto as ciências

52. Cf. aqui o conteúdo e sentido da epígrafe de nossa investigação. “Título” provém de *titulus*. *Titulus* significa “inscrição”, “sobrescrição”, “epígrafe”, isto é, o que vem “escrito em primeiro lugar” (cf. Ovídio, *Remedia amoris – Os remédios do amor*, 302).

53. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 5; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9.

positivas tendem e até mesmo necessitam *pro-gredir*, à medida que têm clareza de seu objeto, isto é, de sua posição fundamental (*positum*), a filosofia hermenêutica ou fenomenológica, de uma maneira diversa e inversa, tende e até mesmo necessita *re-gredir*. Nesse sentido, o que falamos anteriormente de pro-blema *não possui* o sentido de dar passos progressivos, ou seja, não possui o sentido evolutivo de dar passos “para frente”. Porque, na medida em que problematizar significa colocar a questão, está em jogo *entrar na questão* e, então, *dar um passo para trás*, significando tematização, explicitação, aprofundamento daquilo que norteia e orienta o próprio questionamento. De certo modo, está em jogo ver e entender e, a partir disso, descrever fenomenologicamente a *originariedade* (*Ursprünglichkeit*) do fenômeno do tempo.

Assim, numa investigação fenomenológica está em jogo a própria maneira de dirigir-se à coisa investigada e, portanto, é decisivo o modo como nos aproximamos do objeto investigado, uma vez que o resultado depende de uma apreensão apropriada ou inapropriada da coisa investigada. O *método fenomenológico*, segundo Heidegger, implica pôr-se *a caminho* do que se pretende ver e entender, sendo, de fato, método (μέθοδος). Fundamentalmente, fenomenologia diz respeito a um determinado *conceito de método*. Não significa então, em primeiro lugar, doutrina, escola ou corrente filosófica. Está em jogo um modo radical de ver e entender e, a partir disso, descrever o próprio fenômeno. Está em jogo um modo de “deixar e fazer ver” enquanto pertence ao movimento de *velamento e des-velamento* próprio da coisa investigada. Em termos fenomenológicos isso significa: *ser na verdade* (ἀ-λήθεια), isto é, ver e entender a coisa mesma no que e como ela é⁵⁵.

Antes de fazer outras considerações, vejamos o que diz Heidegger do *método fenomenológico* em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

“A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um *conceito de método* (*Methodenbegriff*). Não caracteriza a *qüidade* (*Was*) real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, *como* (*Wie*) eles o são. Quanto maior a autenticidade de um conceito de método e quanto mais abrangentemente determinar o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a *originariedade* em que ele se radica numa discussão com as coisas em si mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numeroso em disciplinas teóricas”⁵⁶.

“O *método da ontologia*, porém, enquanto método não é outra coisa do que seguimento dos passos de acesso ao ser como tal e a elaboração de suas estruturas. Nós designamos este método ontológico de *fenomenologia*. Dito de uma maneira mais precisa, a investigação

54. Martin Heidegger, *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 11.

55. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 66. Cf. Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 29 e “Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e tempo*”, in: *Revista Brasileira de Filosofia*, XXI, n. 88, 1971, p. 111-124. Para Ernildo Stein, “o fator determinante e individualizador do método fenomenológico é a descoberta que Heidegger fez de que existe um *primado da tendência para o encobrimento*. Esta convicção do filósofo assume um papel importante na autocompreensão de seu método. Ao invés de pensar, como Husserl e outros filósofos, de que diante de nós a realidade se estende à espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem, Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos. Por isso, ele se volta para o *como* (cf. Ernildo Stein, “Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e tempo*”, in: *Revista Brasileira de Filosofia*, XXI, n. 88, 1971, p. 116).

56. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 66.

fenomenológica significa o esforço pelo método da ontologia. [...] A fenomenologia como tal não existe e se fosse possível que ela existisse, ela nunca se converteria numa espécie de técnica. Pois na essência de todo e qualquer método adequado está em jogo, enquanto caminho em prol da abertura dos objetos, orientar-se sempre de novo por eles e pelo que através deles se abre. Justamente quando um método é adequado, quando consegue o acesso aos objetos, o progresso idealizado com base nele e a originalidade da descoberta farão envelhecer necessariamente o método que para isso contribuiu. Pois a única coisa nova e verdadeira na ciência e na filosofia é apenas o perguntar adequado e o campo auxiliar com a coisa em questão”⁵⁷.

Filosofia enquanto fenomenologia leva em conta e conta com esta necessária possibilidade de dar cada vez de novo o passo de volta de onde parte, do fundamento, portanto⁵⁸. Em termos fenomenológicos, avançar na investigação requer que o investigador continuamente se volte para o fundamento de sua possibilidade investigativa. A rigor, *o que orienta* é uma determinada concepção que ele já possui do fenômeno que busca compreender e descrever, sendo necessário sempre de novo *veri-ficar* ou *a-veri-guar* se o que se diz e descreve corresponde à *verdade* (ἀ-λήθεια), ou melhor, ao que foi visto e entendido no próprio fenômeno. É dentro desse “espírito”, desse “interesse”, ou melhor, desse “método” que nos movimentamos na tentativa de acompanhar e compreender as descrições fenomenológicas do fenômeno “tempo” realizados por Heidegger.

A abordagem do método fenomenológico tem por objetivo esclarecer a idéia ou a necessidade de “ir às coisas mesmas”. Heidegger apropria-se de uma maneira peculiar desse preceito. Ao tratar fenomenologicamente da temática do tempo, por exemplo, diz ele: *deve-se tratar o tempo temporalmente*. Nesse sentido, podemos ler ao final da segunda citação acima: “Pois a única coisa nova e verdadeira na ciência e na filosofia é apenas o perguntar adequado e o campo auxiliar com a coisa em questão”. De fato, qualquer tentativa de compreender o fenômeno “tempo”, a partir de Heidegger, implica uma compreensão adequada do método utilizado em suas análises. Não considerar isso, minimamente, como acompanhar, mas, sobretudo, como compreender o que Heidegger vê, entende e descreve em suas análises? O método fenomenológico, *enquanto modo* de conduzir a ou deixar-se conduzir pela fenomenalidade do fenômeno, constitui-se como hermenêutica fenomenológica ou, como às vezes Heidegger também costuma dizer, como fenomenologia ontológica.

Com efeito, Heidegger realiza uma fenomenologia hermenêutica do modo de ser do ente investigado, isto é, *da presença*. Podemos ver isso no § 7 de *Ser e tempo*, dedicado à explicitação do método fenomenológico e, também, nos §§ 8 e 9 de *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, que é um dos primeiros cursos de Heidegger em Marburgo e que foi

57. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 22, p. 466-467.

ministrado no semestre de verão de 1925⁵⁹. Contemporaneamente, não foi por acaso que Heidegger lecionou temas também relacionados ao fenômeno do tempo e posteriormente publicados sob o título *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Por isso, no § 8 de *Ser e tempo*, ele diz:

“A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. [...] Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*”⁶⁰.

Ao dizer que o modo de tratar e de acesso não é com nada comparável, equivale, no caso da presente investigação, a descrever o tempo temporalmente. Isso significa: *fazer uma fenomenologia do tempo implica descrever como tempo se temporaliza*. Diante disso, então, é possível que o tempo não seja nada objetivo. É possível que o tempo não seja nada subjetivo. Essa “relativização” não quer dizer, porém, que o tempo seja abstrato. Por enquanto, é possível dizer apenas que é pouco provável que o tempo “seja” algo coisal ou entitativo. Por outro lado, porém, o que dizer, então, em relação a expressões como “tempo como tempo”, “tempo pelo tempo”, “tempo é tempo”? Certamente não remete e nem significa uma mera tautologia. Nesse caso, o “tempo” seria algo “em si”? E, nesse caso, o que significaria este “em si”? Mantenhamo-nos fenomenologicamente cautelosos. Não sejamos apressados demais.

Evidencia-se assim que, ao investigarmos o “tempo”, caminhamos num campo que requer *rigor investigativo próprio*. É fundamental que nos familiarizemos com e compreendamos os conceitos próprios utilizados por Heidegger em sua tematização do tempo, em sua elaboração do conceito de tempo. Conceitos próprios, quer dizer então: nascem, provêm, têm a gênese do próprio fenômeno do tempo. Por esta razão, se, às vezes, em certas passagens, nossa investigação parecer monótona e maçante, isso deve-se unicamente à constituição do “objeto” investigado. Quando e se uma tal aparência tomar conta, então, não se trata de uma aparência atrás da qual o investigador quisesse esconder algo “mais” verdadeiro, algo “mais” real. De forma alguma. Esta aparência mostra, isto é, põe em jogo uma dificuldade real, qual seja, a de falar do tempo temporalmente⁶¹. “*Apenas isso!*”

58. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 3 e 7, respectivamente p. 44s e 65s.

59. Esta obra que é considerada por alguns estudiosos como a primeira versão de *Ser e tempo*: Martin Heidegger, *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, §§ 8 e 9, p. 75-89. Cf. também Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 65-79.

60. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, respectivamente p. 75 e 78.

61. Segundo Heidegger, a aparência é também um modo possível de mostrar-se, ou seja, há uma relação essencial entre *aparecer e mostrar-se* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, principalmente p. 67-71 e *Instodução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 125-141).

Nossa dificuldade maior, portanto, parece residir no fato de nos atermos única e exclusivamente ao fenômeno do tempo, ou seja, *como* ele “é”, “se constitui”, ou melhor, como “se temporaliza”. Nisso reside justamente a maior dificuldade, lembra-nos Heidegger sempre de novo: *falar do tempo temporalmente!* Mas desde onde isso? Desde a necessidade de nos mantermos atentos “à coisa ela mesma”: “o tempo”. Na tematização do tempo, portanto, é importante saber *obedecer ao fenômeno*, a fim de ser possível ver e entender e, assim, ser possível também descrevê-lo adequadamente⁶².

Porém, a atenção com a coisa mesma implica necessariamente: de um lado, *o que (Was)* se quer ver e entender e, de outro, *como (Wie)* se deve agir para ver e entender o que se quer compreender. O modo fundamental de acesso está ligado a um *devido distanciamento* da coisa investigada. Distanciar-se é colocar-se num lugar próprio da filosofia enquanto fenomenologia. No entanto e apesar disso, sempre ainda uma dúvida parece impor-se: de onde temos certeza, de onde sabemos nós estarmos às voltas com “a coisa mesma”: “o tempo”?

Aqui apenas uma advertência de caráter metodológico: na tematização heideggeriana do tempo, dois níveis de investigação precisam ser resguardados: a analítica existencial e temporal da presença, num primeiro plano e, num segundo, a elaboração de uma ontologia fundamental. Estes dois níveis revelam, por isso, a necessidade das “duas tarefas de uma elaboração da questão do ser”⁶³. Porém, é importante não perder de vista que, para Heidegger, os dois níveis de análise se entrecruzam a todo momento e, nesse sentido, a meta de uma ontologia fundamental pressupõe a constituição ontológica da presença em modos possíveis de ser e vir-a-ser.

Diante disso, poderíamos perguntar-nos: de onde provém e como se constitui a “certeza” do método fenomenológico que investiga o fenômeno “tempo”? Primeiramente, não é comparável com a certeza e com o saber da *matemática*, em que $2 + 2$ é sempre, indubitavelmente, igual a 4; nem é comparável à certeza da *química*, em que o número atômico do carbono universalmente é 6 e o número atômico do urânio 92; também não é comparável à certeza do saber da *geometria*, segundo a qual um metro corresponde milimetricamente aos corretos e exatos cem centímetros ou, então, quando muito, transfere-se o mesmo modo de certeza para uma escala submúltipla, em que o mesmo metro equivale a mil milímetros⁶⁴.

Onde então, desde que lugar deve-se perguntar pela “coisa mesma”, isto é, “tempo”, ou melhor, “tempo como tempo”? Ora, esta certeza não é uma certeza absoluta, inconcussa, para sempre posta como certa e que nós, através de alguma artimanha qualquer, pudéssemos alcançar

62. “Para pensar, não basta querer. É preciso aprender. E se aprende a pensar, esperando o inesperado. Nesta espera, a paciência é tudo” (cf. Emmanuel Carneiro Leão, *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, epígrafe, p. 5).

63. Cf., acima, o tópico “A dupla tarefa na elaboração da questão do ser”.

64. Cf. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 29, onde o autor afirma que encontrar o limite da divisão “mecânica” ainda não significa encontrar sua *essência*, isto é, sua *quididade*.

de uma vez por todas. Se fosse assim, então o filósofo não passaria de um mago que, tendo uma vez descoberto a “pedra filosofal” do tempo, saberia sua fórmula e, com ela, poderia desvendar todos os segredos das possibilidades de saber e conhecer a respeito das questões suscitadas em suas investigações como, por exemplo, a respeito do tempo. No entanto, não é assim que as coisas acontecem na filosofia e, especificamente, no modo fenomenológico de investigar os fenômenos.

Diante disso, podemos tirar apenas esta conclusão positiva, a saber, tratar da “coisa mesma”: “o tempo”. Isso implica acessar de modo adequado o próprio objeto investigado. Por isso, está em jogo, de antemão, saber que a investigação fenomenológica não é só um modo possível, mas, principalmente, privilegiado. *Um modo privilegiado de ser da presença*, um modo de poder-ser e, nesse sentido, um modo de ser que co-pensa continuamente a condição de possibilidade daquilo que se busca tematizar⁶⁵.

O decisivo, portanto, é manter-nos, teimosa e insistentemente, nesse modo próprio que busca tematizar o tempo temporalmente. Nesse caso, é fundamental estar na devida liberdade e disposição de deixar continuamente pôr-se a si mesmo em jogo em todos os momentos que a investigação do tempo requer e impõe. Nessa perspectiva, o decisivo é colocar-se na familiaridade com a coisa mesma em questão. Somente assim é que se pode alcançar a devida clareza e evidência do *fenômeno do tempo*.

Na conferência *O conceito de tempo* Heidegger adverte: “Para corresponder ao caráter ontológico daquilo que é tematizado aqui, devemos falar do tempo temporalmente”⁶⁶. Isso quer dizer: a tematização do tempo somente ganhará um encaminhamento seguro e adequado se o modo de acesso lhe corresponder, se o modo de questionar corresponder ao “modo de ser do tempo”. Nesse sentido, o preceito fenomenológico de “ir às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*)⁶⁷ é *somente* um aceno, uma indicação. Investigar o fenômeno do tempo, em sua peculiaridade fenomenal, requer um modo próprio de investigação.

65. “Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos”, afirma Heidegger (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 42-43).

66. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 38/39.

67. Às vezes, associa-se a esta expressão a própria fenomenologia enquanto corrente ou doutrina do conhecimento. E isso tem sua razão de ser à medida que o próprio Husserl, nas preleções dadas por ele em Göttingen, no ano de 1907, por exemplo, emprega a expressão como “método da crítica do conhecimento”. Para ele, “a fenomenologia é a doutrina universal das *essências*” – o que significaria para Heidegger, e como se verá abaixo, *quididades* –, “em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (ver Edmund Husserl, *A idéia da fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 22) (grifo nosso). No entanto, para o Heidegger de 1927, a fenomenologia não possui este sentido. Possui, antes, o sentido de *método de investigação*. É por isso que, para tratar da questão do ser em *Ser e tempo*, ele irá utilizar-se deste método no intuito de tratar e elaborar esta questão, fazendo mesmo a seguinte ressalva: “Isso, porém, não significa que o tratado não prescreve ‘um ponto de vista’ ou uma ‘corrente’. Pois, enquanto se compreende a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser uma coisa nem outra. A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, *como* eles o são” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79-80).

Diante disso, devemos reconhecer que o objeto desta investigação é o fenômeno do tempo ou o tempo em sua fenomenalidade. Do tempo deve-se falar temporalmente. O modo de falar deve ter “a natureza” daquilo mesmo de que se fala. Enfim, a fala não deve ser estranha para si mesma na medida em que se preocupa em tematizar fenomenologicamente o fenômeno do tempo. Este fenômeno exige um rigor todo próprio e, portanto, a metodologia não pode ser emprestada de outro modo de investigar.

Assim, no modo de acesso decide-se se nos aproximamos ou não devidamente do modo como Heidegger *elabora seu conceito de tempo*. O primeiro passo, aparentemente simples, mas talvez um dos mais difíceis, consiste justamente em deixar o autor falar através dos textos que escreveu, mas, principalmente, é necessário ver e entender o que e como estes textos descrevem fenomenalmente. Nesse caso, é fundamental ser capaz de ver e entender “algo” que esteja previsto e pressuposto no próprio texto. Àquilo que está pré-visto e pré-sub-posto chamamos de “experiência do tempo”. Falar de experiência significa falar de uma verdade que se mostra, que se revela, mas, sobretudo, que, também e constantemente, não se mostra e se vela. Com efeito, pelo fato de todo verdadeiro deixar-falar pressupor uma disposição de experimentar (*erfahren*), isto é, de refazer e perfazer a experiência descrita no e pelos textos de Heidegger – que nos propomos ler e interpretar – inicialmente não há pretensão alguma de ultrapassá-lo ou superá-lo mas, “apenas” ver e entender o tempo desde modos possíveis de temporalização do tempo. É este o sentido fenomenal pleno da expressão “apenas isso!”, empregada anteriormente.

Assim, a experiência (*Erfahrung*) de leitura e interpretação fenomenológica pressupõe, fundamentalmente, que sejamos movidos por um interesse bem-determinado de *morar no texto o tempo necessário de modo a deixá-lo falar disso de que e como fala*. Mas isso ainda não é tudo. Para onde nos remete o texto, apesar disso? Sabendo que o acesso à experiência do pensar de um pensador como Heidegger e o modo de interpretá-lo pode dar-se de diversos modos, o decisivo é que se dê sob *um modo* concreto. Nesta investigação do fenômeno do tempo almejamos realizar uma apropriação e uma experiência do modo como Heidegger vê e entende “ser” “o tempo”.

Diante disso, podemos afirmar, provisoriamente, o seguinte: a tentativa de tematizar o tempo a partir do tempo é uma tentativa de interpretar (*auslegen*) o tempo fenomenologicamente. Para isso é preciso considerar o tempo como fenômeno. Se nos orientarmos pelo preceito fenomenológico de “ir às coisas mesmas”, então, devemos “ir ao tempo mesmo”. Embora de uma maneira ainda bastante vaga, devemos ter presente que esta investigação volta-se para *o tempo enquanto temporalidade da presença humana (Dasein)*.

Uma coisa importante parece ter se apresentado em nossa caminhada até aqui: o modo de acesso e de tratar do fenômeno do tempo não é com nada comparável! O modo de acesso e de

tratar este fenômeno alimenta-se do próprio modo como se busca compreender a coisa investigada, vale dizer, o tempo como tempo – ou melhor: *tempo como temporalidade* – melhor ainda: *tempo como temporalidade da presença humana*. Portanto: deve-se compreender o tempo *temporalmente*, ou seja, a partir “do quê” ele é e “como” ele é, ou seja, desde o modo ou os modos de constituição e estruturação da temporalidade propriamente dita⁶⁸.

1.4 “SER” E “TEMPO”: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA

A partir das considerações feitas até aqui, vê-se a necessidade de fazer uma primeira aproximação fenomenológica de “ser” e “tempo”. A intenção é conquistar uma suficiente clareza fenomenal destes conceitos. Clareza fenomenal de conceito quer dizer, em última instância, para que *experiência* indica o conceito? Por esta razão grafamos “tempo” entre aspas, esperando que, oportunamente, pudéssemos mostrar o *sentido pré-ontológico* que os conceitos “ser” e “tempo” resguardam no uso cotidiano.

Segundo a afirmação de Heidegger em *Tempo e ser*, indicamos na introdução “ser” – “uma questão”, porém, “nada entitativo”; “tempo” – “uma questão”, porém, “nada temporal”. A idéia condutora, nessa aproximação fenomenológica, é que tanto a “ser” como a “tempo” sempre acompanha uma determinada experiência, um determinado sentido, sendo condição de possibilidade para qualquer *elaboração conceptual* propriamente dita. Nossa aproximação fenomenológica partirá de “ser” em direção a “tempo”.

Diante da necessidade de uma repetição explícita da questão do ser, Heidegger reduz a três os preconceitos fundamentais da palavra “ser” legados pela tradição metafísica: 1. “Ser” é o conceito “mais universal” (*allgemeinste*): τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων (uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente); 2. O conceito de “ser” é indefinível (*undefinierbar*) (conclusão tirada da sua máxima universalidade); 3. O “ser” é o conceito evidente por si mesmo (*selbstverständliche*)⁶⁹. No contexto em que estes preconceitos metafísicos tradicionais de “ser” são analisados, Heidegger pretende mostrar que, por detrás deles, está encoberta, mas acima de tudo *esquecida*, a compreensão ou o sentido do “ser”. Fazem-se necessários, então, uma repetição e uma devida colocação da questão. De fato, através da análise destes preconceitos de “universalidade”, “indefinibilidade” e “mera evidência”, o pensador intenciona preparar o terreno em que se poderá discutir e aprofundar adequadamente *a questão pelo sentido de ser*.

68. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 5; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9.

Na primeira parte de *Introdução à metafísica*, intitulada “A questão fundamental da metafísica”⁷⁰, Heidegger defronta-se com esta mesma questão. Ele formula a questão assim: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Nesta maneira de formular a questão pelo sentido do ser, embora tenha ali uma feição leibniziana, Heidegger apresenta três razões pelas quais compreende a dignidade da questão: “A questão, ‘por que há simplesmente o ente e não antes o nada?’, se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e, afinal, por ser a mais originária das questões”⁷¹.

Heidegger enfatiza que, mesmo que o ser não seja posto em questão e, talvez, principalmente por isso, fica, por assim dizer, esquecido seu sentido. Daí nasce a necessidade de questionamento, transformando-se a questão pelo sentido do ser em questão digna de ser investigada. Heidegger explicita a tríplice dignidade da questão do ser nestes termos: enquanto *a mais vasta (weiteste)*, “a questão cobre o máximo de envergadura. Não se detém a nenhum ente de qualquer espécie. Abrange todo ente, isto é, não só o ente atual no sentido mais amplo, como também o ente que já foi e o que ainda será”; enquanto *a mais profunda (tiefste)*, “ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procurar o fundo, isso é aprofundar. O que se põe em questão entra assim numa referência com o fundo”; enquanto *a mais originária (ursprünglichste)*, “afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência”⁷². Esta tríplice dignidade refere-se, pois, à questão “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”, isto é, está relacionada, no caso do contexto de *Ser e tempo*, à questão pelo sentido de ser. Para ver isso melhor, vejamos duas outras passagens, sendo uma da *Introdução à metafísica* e outra de *Ser e tempo*:

“Por ser a mais vasta e profunda das questões, é também a mais originária. O que se deve entender por isso? Ao refletirmos sobre todo o âmbito do que se põe em questão, o ente como tal no seu todo, depara-se-nos facilmente o seguinte: Afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência. Apenas *um* dentre eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão”⁷³.

“A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia (*universalste und leerste*); entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada presença. [...] A universalidade do conceito de ser não contradiz a ‘especialidade’ da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a presença. É na presença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser”⁷⁴.

69. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 38-39 e Martin Heidegger, *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 447.

70. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-37.

71. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34.

72. Cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-35.

73. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 35.

74. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79. Há numerosos estudos que buscam compreender o fundamento do título dado por Heidegger à sua obra capital. Entre tais obras está a de George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, p. 51-52 e 69-70. Nela o autor busca compreender a razão pela

A partir do que vem afirmado nestas duas passagens, como poderíamos entender o título *Ser e tempo*? No penúltimo parágrafo de *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, intitulado “O objetivo da ontologia fundamental”, o pensador revela:

“A metafísica da presença, que deve ser realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina, constituindo-se um marco ao lado das que já existem: nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita da presença.

Na explicação da idéia de uma ontologia fundamental já se esclareceu que, se a problemática da metafísica da presença se apresentou como *Ser e tempo*, é a conjunção ‘e’ deste título que implica o problema central. Nem o ‘ser’ nem o ‘tempo’ têm necessidade de abandonar seu significado anterior, mesmo que eles necessitem de uma interpretação mais originária que fundamente seu direito e seus limites”⁷⁵.

Em *Introdução à metafísica*, também enfatiza:

“*Ser e tempo*, porém, é um título, que não se pode equiparar, de forma alguma, às distinções discutidas. Aponta para uma dimensão de investigação totalmente diferente.

Nele a palavra ‘pensar’ não é simplesmente substituída pela palavra ‘tempo’. Desde o seu fundamento a essencialização do tempo é determinada segundo outras perspectivas e dentro unicamente do âmbito da questão do ser”⁷⁶.

Ainda, na “introdução”, de 1949, e acrescentada à preleção *Que é metafísica?*, de 1929, esclarece:

“[...] o tratado *Ser e tempo*, que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título ‘Existência e tempo’, também não ‘Consciência e tempo’, mas ‘Ser e tempo’. Este título porém, também não pode ser pensado como se correspondesse a estes outros títulos de uso corrente: ‘Ser e vir-a-ser’, ‘Ser e aparecer’, ‘Ser e pensar’, ‘Ser e dever’. [...] Em *Ser e tempo* ‘ser’ não é outra coisa que ‘tempo’, na medida em que ‘tempo’ é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser”⁷⁷.

Fica patente em todas estas citações que “ser” e “tempo” indicam para uma problemática. Por isso, tratar da problemática implicada em “ser” “e” “tempo” não significa fazer uma pergunta objetiva nem, muito menos, por assim dizer, uma pergunta mágica, como se fosse possível acioná-la através de um estalar de dedos. *Está em jogo aqui a necessidade de uma reflexão a respeito do destino histórico da presença humana ser “no” tempo*. Para Heidegger, é necessário fazer uma “crítica fenomenológica” da tradição metafísica ocidental sob novos olhos. Não se trata-se de compreender apenas como esta questão fundante e fundamental perpassa não só *Ser e tempo* e atravessa toda tradição filosófico-metafísica ocidental. Está em jogo: a que

qual Heidegger intitula sua obra principal *Ser e tempo*. Para Steiner, este título já significa em si mesmo um confronto com a tradição metafísica, a qual não *concebeu o ser como sendo simultaneamente temporal*.

75. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 37, p. 206.

76. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226-227.

77. Martin Heidegger, *Que é metafísica?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969, p. 73-74 (cf. edição alemã: “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’” (de 1949), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 205). Em seu livro *Introdução à metafísica*, quarta parte, intitulada “Delimitação do ser”, o pensador desenvolveu as relações “Ser e vir-a-ser”, “Ser e aparecer”, “Ser e pensar”, “Ser e dever” (ver Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro,

sentido, a que experiência somos remetidos, cada vez e sempre de novo, quando pronunciamos a palavra “ser”? Enfim, como nós mesmos, sendo o ente que questiona o ser, nos relacionamos com ele? Nesse sentido, cabe ver e entender que é esta questão que move e comove as realizações humanas mais elaboradas e sofisticadas mas, também e sobretudo, manifesta-se e revela-se nos afazeres e ocupações humanos mais cotidianos.

Com efeito, seguindo uma das orientações da hermenêutica fenomenológica, segundo a qual “é necessário ser aquilo que se compreende”⁷⁸, isto é, que *ser implica*, cada vez e sempre de novo, já *corresponder a uma determinada compreensão*, voltemos nossa atenção para uma das perguntas colocadas acima. Escolhemos uma dentre as perguntas propostas e, sabendo que uma escolha nunca é aleatória, devemos ter presente que escolher implica necessariamente dar primazia a uma em detrimento de outra. Assim, seguindo a idéia de que escolher é dar primazia, damos privilégio a uma pergunta que, segundo tudo indica, é a pergunta que subjaz a todas as demais.

Trata-se da pergunta propositadamente grifada por nós: *a questão pelo sentido do ser, a questão de ser “no” tempo* ou, de modo mais direto e simples, *ser e tempo*. Procuremos manter-nos na tensão e atenção desta pergunta. Procuremos manter esta pergunta de pé (*gestellt*). Ou seja, procuremos liberar o horizonte de compreensão que ela requer (*requaerere*).

Por isso, no intuito de não deixar esta pergunta solta no ar, uma vez que – como já foi enfatizado – o ser é cada vez e sempre de novo ser de um ente determinado, melhor ainda, que se revela numa determinada compreensão, procuremos aproximar-nos através de um exemplo simples. “Simples” é “não complexo”, ou melhor, “sem dobras” (*sine plex*). Com efeito, trata-se de desdobrar, através de um exemplo, o ser de um ente. No banal, no trivial, no cotidiano da nossa vida, como o sentido do ser nos advém e visita nossa própria existência?

Vejamos isso através de um exemplo “simples”. Quando retiramos da estante *determinado* livro, ou melhor, *este* ente livro, é porque ele *já faz parte* de nossa ocupação, ele está em nosso campo de visão. *Em algum momento*, porém, o livro passa a ocupar o centro de nossa atenção. Isso é possível porque está em jogo um determinado ver, uma determinada mirada. Mesmo no simples ato de pegá-lo nas mãos ou de apenas olhá-lo, por exemplo, “algo mais” está pressuposto. Está em jogo *um determinado sentido de livro*. “Nós” escolhemos um determinado livro porque, de certo modo, já havíamos sido acolhidos e, nesse sentido, conduzidos por ele e para ele. Nesse âmbito da descrição da nossa relação com o ente livro, passamos a ter dificuldade de dizer com precisão quem é o agente e o paciente da ação no ato de pegar o livro nas mãos ou de apenas mirá-lo com os olhos. O que é propriamente ação aqui? De fato, *ato* diz que “nós” já

Tempo Brasileiro, 1969, p. 226). Cf. também Emmanuel Carneiro Leão, “Ser e tempo”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 211.

estamos numa bem-determinada *abertura*, numa bem-determinada *perspectiva*, num bem-determinado *horizonte de sentido*, quando surgiu *a tal necessidade* de retirar da ou deixar o livro na estante ou de apenas olhá-lo. “A tal necessidade” mesma já aponta para *a realização* disso ou daquilo como, por exemplo, retirar da ou deixar o livro na estante ou, talvez, de apenas olhar para ele. “Realização” diz aqui: *dar direção, dar orientação, dar lugar ao livro desde o mundo da “livraria”; apreender e compreender determinado livro, deixar que determinado livro venha ao nosso encontro como livro*. Nesta realização, quer queiramos quer não, já opera *um determinado sentido “de ser” do livro*, isto é, o ser já “nos” adveio desde *uma bem-determinada orientação de sentido*. Assim, podemos dizer que “nós” fomos acolhidos e escolhidos pelo livro, que fomos arrastados pela força de realização que é a realidade-livro. *Isso* sempre já se dá e acontece quando escolhemos ou quando somos escolhidos pelos entes, para isso ou para aquilo, desta ou daquela maneira. Ou melhor: ao escolhermos, somos também acolhidos, ou seja, ao escolhermos determinado livro, ele se deixa acolher, somos arrastados pela abertura-livro, pelo horizonte-livro, pela perspectiva-livro. Em suma, eu-ente – aqui, eu-livro! – não constitui uma relação ao lado de outras tantas possíveis, porque, no aqui-agora (*hic et nunc*), é *a relação*. O que possibilita *esta relação* banal eu-livro como qualquer outra? A possibilidade de ser possível diz respeito à *relação originária, à proto-relação*, uma vez que é ela que possibilita toda e qualquer relação de realização possível.

E o que é, então, abertura-livro, horizonte-livro, perspectiva-livro? Nada coisal, apenas momento, instante, tempo e hora certa do livro ser livro. De livro configurar-se, de livro aparecer como e enquanto livro. Esta hora, que é a hora da realização da realidade-livro, é a hora em que o que menos há é livro como coisa-objeto e aquele que o olha como pessoa-sujeito. A realidade-livro é circular, ou melhor, tanto coisa-objeto como pessoa-sujeito, que o “olha”, se *co-pertencem e co-respndem, se a-preendem e com-preendem*. É nesse sentido que *já sempre se é aquilo que se compreende*. Por isso, procurando dimensionar a abertura, o horizonte, a perspectiva desde a qual Heidegger propõe *a colocação da questão de ser*, ele principia pela chamada analítica do modo primordial de ser, ou seja, pela analítica existencial da presença humana⁷⁹.

A partir dessa descrição do ente livro, podemos perguntar: “ser”, o que é? O que quer dizer “ser do ente”? Que significa “sentido do ser”? Tem o ser algum “sentido”? Por enquanto, devemos ter presente que todas as tentativas de falar e pensar são, por assim dizer, modos de ser do próprio ser. Mas, também, quando “não” falamos, quando “não” pensamos. Por isso, se não

78. Cf. o artigo de Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Da necessidade de ser o que se compreende”, in: *Veredas*, ano 3, n. 29, maio 1998, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, p. 29.

soubéssemos absolutamente nada a respeito do “ser”, como poderíamos estar despertos para o ser e para a questão por ele suscitada? Poderíamos sequer *ter a ou estar na intenção de determiná-lo, de falar dele, de nele pensar*. Desse modo, em que sentido constitui-se, para Heidegger, o ser *ao modo de questão*? Melhor ainda: *da questão das questões*? Será o ser “algo” que está por detrás das coisas? Isso nós também não sabemos ao certo ainda. Por enquanto, sigamos algumas indicações dadas por Heidegger.

Por isso, se nos prendermos literalmente ao que foi enunciado no título acima, então, a seqüência de nossa reflexão deveria ser: do “ser” para o “tempo”. Porém, deve-se determinar “ser” a partir de “tempo” ou “tempo” a partir de “ser”? Sendo nossa preocupação fundamentalmente ver e entender o “tempo” desde a obra de Heidegger, procuramos determinar “tempo” *a partir de* “ser”. Isso significa: deve-se determinar primeiro o que “ser” significa para, em seguida, determinar o conceito “tempo”, a fim de ver e entender se existe uma possível relação entre *estes fenômenos* fundamentais da fenomenologia enquanto ontologia da presença.

Portanto, o que significam as palavras “ser” e “tempo”? Aparentemente “ser” como “tempo” são palavras como tantas outras. São palavras ao lado de outras palavras como: deus, homem, história, mundo, céu, terra, etc. E, no entanto, se se levar em conta o dimensionamento dado até aqui à problemática do tempo, então elas já não podem ser vistas mais como meras palavras ao lado de tantas outras. É que as palavras “ser” e “tempo” já estão sendo vistas desde uma determinada compreensão de tempo. Por esta razão também, intencionalmente, as colocamos entre aspas, isto é, deixamos provisoriamente em suspenso o “sentido” delas. Neste suspender não está em jogo pura e simplesmente uma manobra do intelecto que busca saber e averiguar se, por detrás delas há “algo” mais ou menos real (também irreal!), mais ou menos concreto (também abstrato!), mais ou menos objetivo (também subjetivo!), etc. A pressuposição fundamental no ato de deixar em suspenso não deve prender-se a preconceitos infundados, tenham eles o caráter que tiverem, mas, única e necessariamente, deve *fundamentar a sub-posição como tal*. Nessa tarefa, portanto, propomo-nos radicalizar e fundamentar a sub-posição “ser” *a partir* da sub-posição “tempo”.

Falávamos que “ser” é uma palavra, que “tempo” é uma palavra. Entretanto, o que significa cada uma destas palavras? Qual o significado ou os significados possíveis de “ser” e de “tempo”? E o que significará, nesse caso, “significância”? Atenhamo-nos primeiramente à palavra “ser”,

79. No segundo capítulo desta investigação veremos algumas das estruturas fundamentais da presença, elaboradas na analítica existencial de *Ser e tempo*.

pois, à medida que ela nos diga alguma coisa, é possível talvez também dizer algo da palavra “tempo”⁸⁰.

Heidegger, em sempre novas investidas e retomadas, busca fundamentar o sentido da palavra “ser”. Estas tentativas de fundamentação, porém, sempre já são vistas e realizadas a partir da tradição metafísica e não fora dela. Ao falar de “ser”, pensa e fala, ao mesmo tempo, da questão fundamental e orientadora de toda tradição metafísica, que é a questão do ente *como* ente. Heidegger diz, logo no início de *Ser e tempo*, que, “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta”⁸¹, isto é, a palavra “ser”, de uma real provocação questionadora⁸², transformou-se, ao longo da tradição metafísica, numa palavra de uso corrente e, por isso mesmo, carece de uma real *definição conceptual*. Ele continua: “Todo mundo emprega este conceito constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico”⁸³. Assim, embora ainda hoje continuemos a empregar esta mesma palavra dentro de uma certa evidência, mesmo que encoberta e esquecida de si mesma, porém, quando se trata de abordar temática e explicitamente o que esta palavra *cada vez* designa, deparamo-nos com o fato de que, não somente no uso cotidiano, como também e principalmente, numa abordagem explícita, sempre nos acompanha uma certa pré-sub-posição conceptual de “ser”, ou melhor, que “ser” é uma palavra *já sempre de e com sentido*. Pré-sub-suposto está, cada vez e em cada caso que esta palavra é empregada, um certo conceito orientador de sentido, ou seja, “ser” nunca é uma palavra meramente encapsulada em si e para si mesma.

A fim de não nos afastarmos do âmbito de *Ser e tempo*, em que tal questão é colocada em movimento, é preciso considerar que *ser* é um termo metafísico, vale dizer, ser é um termo *correlato* de ente. Assim, *ser e ente* são, numa primeira aproximação, uma *co-relação* como, por exemplo: aqui e ali, eu e tu, alto e baixo, acima e abaixo, próximo e distante, aberto e fechado, movimento e repouso, céu e terra, fundo e superfície, claro e escuro, noite e dia, belo e feio, etc.⁸⁴ Co-relação diz: *relacionado com*, ou seja, pré-sub-põe-se termos *co-* e *bi-*relacionados ou

80. Importante reflexão dos modos de compreensão do tempo, desde a perspectiva fenomenológica, encontra-se no livro de Hermógenes Harada, *Coisas, velhas e novas*, Bragança Paulista: Edusf, 2006, p. 410-416. O capítulo com o título “Tempo”, desenvolve os seguintes temas: “tempo psicológico”, “diferenças do tempo”, “o tempo como ‘kairós’”, “tempo e liberdade”.

81. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

82. Segundo Ortega, o verbo alemão *heissen* significa “chamar”, sentido este presente ainda na forma “provocar”. Este sentido está relacionado ao fato de este verbo exprimir originariamente “apelo”, quer dizer, “fazer com que algo se mova”, que “algo entre em movimento”, no sentido do verbo *calo* e κίω ou κέλωμαι (cf. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1964, p. 145). A posição de Ortega se coaduna com o emprego de *provocar* em *Was heißt denken?*, de Heidegger.

83. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

84. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 26 e 28, respectivamente p. 173s e 189s.

ainda de *mútua* imbricação. De tal modo que, ao se afirmar um dos termos, afirma-se *conjuntamente* o outro e vice-versa. Dizer então que *ser é e está para ente* é dizer, concomitante e simultaneamente, que *ente é e está para ser* e vice-versa. Numa forma tradicional isso significa: compreender o *ser como ente* e *ente como ser*. Os gregos formularam esta questão assim: *que é isto, o ente?* (τί τὸ ὄν;).

Entretanto, o que significa ser como ente ou ente como ser? Como é possível ter acesso àquilo denominado por meio destas palavras? Aparentemente, ser e ente são palavras vazias e sem significação. Mas será mesmo essa a situação, será que podemos afirmar isso a partir das descrições e aproximações feitas até aqui? Seguindo uma indicação de Heidegger, segundo a qual é possível “descer do universal para o ente singular”⁸⁵, o acesso ao ser é possível na medida em que nos voltamos para o *ente como ente*, isto é, para o ente em sua *singularidade*. “Singularidade” diz aqui: para o modo como o ser sempre já, *de algum modo*, se manifesta à nossa compreensão. Nos termos do primeiro preconceito a respeito do ser, citado acima, isso quer dizer: que “uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente”, ou seja, que cada vez que compreendemos ente como ente, o ser já é, de um modo ou de outro, *apreendido conjuntamente*, ou seja, é co-apreendido, é com-preendido. Numa forma incansavelmente repetida em *Ser e tempo*, isso quer dizer: “nós nos movemos sempre já numa determinada compreensão do ser”, ou melhor, *ser e compreensão de ser* estão originariamente co-relacionados⁸⁶.

Heidegger mostra que, apesar de não nos darmos conta disso, sempre já *contamos antecipada e previamente* com o “ser” em nossos afazeres e lidas cotidianos, atribuindo-lhe significados bem-determinados. Para mostrar isso, escolhemos duas passagens em que ele exemplifica esta compreensão do “ser” *vaga e mediana*, na qual sempre já nos movimentamos de algum modo.

“Escolhemos um modo de dizer simples, corrente e quase descuidado, no qual o ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão freqüente que mal o notamos. Dizemos: ‘Deus é’. ‘A terra é’. ‘A conferência é na sala de aula’. ‘Este homem é da Suábia’. ‘A taça é de prata’. ‘O camponês está no campo’. ‘O livro é dele’. ‘Ele é da morte’. ‘Vermelho é backbord’. ‘A miséria da fome está na Rússia’. ‘O inimigo está de retirada’. ‘O pulgão está nos vinhedos’. ‘O cão está no jardim’. ‘Sobre todos os cimos é paz’”⁸⁷.

“Todo mundo compreende: ‘o céu é azul’, ‘eu sou feliz’, etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente. Esse fato de vivermos sempre numa

85. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 113.

86. Segundo Heidegger, é dessa compreensão “que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. *Essa compreensão do ser vaga e mediada é um fato*. [...] A interpretação dessa compreensão mediana do ser só pode conquistar um fio condutor com a elaboração do conceito de ser” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 41.)

87. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 115 (grifo nosso).

compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do ‘ser’⁸⁸.

Num primeiro momento, todas estas frases revelam um uso “natural” e “habitual” da palavra “ser”. Ora, é *tão-só* vazio e sem sentido o verbo ser?! Vejamos isso com mais cuidado. O que nestas *falas cotidianas*, “naturais” e “habituais” sempre já está de algum modo pré-sub-suposto e sub-entendido?

Segundo a compreensão “natural” e “habitual”, as palavras possuem *significados*. O mesmo deve acontecer com a palavra “ser”. Porém, é possível que ela não possua um significado apenas, isto é, um significado fixo e imutável como se estivesse encapsulado na própria palavra, ao modo, por exemplo, como encontramos os significados dicionarizados. Em geral, quando temos dúvida quanto ao significado exato que queremos empregar, recorreremos ao dicionário na busca de um modo mais adequado de dizer o que intencionamos. Esse fato só revela que a utilização do dicionário é sempre já epigonal, ou seja, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, não nos ocorre esta dúvida e, assim, resguardados os limites, sabemos bem o que queremos dizer e expressar. De fato, a palavra “ser” possui tantas significações possíveis quantas vezes *seja possível* dizer “é”. Nesse caso, “significado” deve poder dizer algo como *sinal*, sendo que, toda vez que a palavra é empregada, constitui-se uma *nova constituição* do “é”, dá-se uma *nova presentificação* do “é”, ou seja, o “é” ganha *novo sentido*.

Nesse sentido, podemos dizer que significado é propriamente o que a palavra assinala ou indica *cada vez* que é empregada. A expressão “cada vez” quer dizer então algo como: *cada vez que há conjuntura de sentido*. Conjuntura de sentido é o que Heidegger propriamente designa como abertura de mundo, ou melhor, mundo de sentido. Assim, na simples frase “o céu é azul”, por exemplo, pode-se ver e entender um sentido bem-determinado do “é”, quer dizer, o “é” ganha aí *uma* determinação de sentido. No caso específico, o “é” desta frase pode querer dizer: “faz tempo bom”, “não está nublado e, por isso, talvez não vá chover”, “o céu está lindo”, etc. Todas essas possíveis determinações de sentido provêm do fato de sempre já ter-se instaurado mundo, sendo sentido uma determinação da *mundanidade do mundo (Weltlichkeit der Welt)*⁸⁹. Teremos a oportunidade de ver e entender este fenômeno mais detidamente no segundo capítulo desta investigação, ocasião em que também ficará mais claro o que aqui se afirma de uma maneira bastante vaga e indeterminada sob o ponto de vista de uma análise ontológica do fenômeno “mundo”.

88. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 39.

89. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 14 a 24, p. 110-168. Nessa perspectiva, deve-se considerar a tese defendida por Heidegger, intitulada *A doutrina das categorias e significados de Duns Escoto*. Especial atenção deve ser dada à palavra “significado” e respectivas variações semânticas (cf. Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J.C. Mohr (Paul Sieback), 1916).

Cada um dos exemplos mencionados anteriormente do emprego das palavras “é” e “está” (“ser”) evidenciam *modos de ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)*. A rigor, é possível empregar cada uma destas palavras porque, fundamentalmente, assim pensa Heidegger, dá-se mundo. Mundo enquanto ser-no-mundo como constituição fundamental da presença. Portanto, toda e qualquer experiência de mundo revela modos de ser da própria presença. Em última instância, não há palavras, nem coisas e objetos sem contexto, sem experiência, sem significado, sem sentido. Em cada palavra pronunciada, uma bem-determinada experiência é evocada e temporalizada, um bem-determinado sentido é evocado e temporalizado ou, no mínimo, está pressuposto e implícito.

Assim, para não deixar dúvida de que a questão do ser não é uma questão solta no ar, Heidegger vai sucessivamente trazendo à fala modos diferenciados pelos quais o “é” é sempre já indicação de sentido, sempre já se é e está operando num sentido, enfim, sempre já se está num envio do próprio ser. Assim, o que se evidencia tanto em relação à palavra “ser” como em relação à palavra “tempo”, por exemplo, embora lhes corresponda uma *multiplicidade significativa enquanto possibilidade de sentidos*, é que as palavras “ser” e “tempo” sempre já são empregadas a partir de um significado bem-determinado, de um sentido bem-determinado.

A partir dessas considerações, devemos então perguntar agora: a que nos remete ainda e sempre de novo o “tempo”? O que é “tempo”? Podemos perguntar dessa maneira? É a melhor maneira de perguntar pelo “tempo”? Falávamos anteriormente que o objetivo é tematizar o *tempo como tempo*. Porém, o que dizemos com esta expressão? Esta expressão pode sugerir, por exemplo, que tempo “é” tempo. Daí, se dissermos que *tempo “é” tempo*, trata-se de uma mera tautologia? Pode-se falar, a rigor, que o tempo “é”? Parece que, ao proceder assim, não fizemos mais que substituir o “como” por um “é” geral, vazio e evidente por si mesmo. Porém, o que nos diz, então, em sua essência constitutiva e correlativa, este “é”? Fala-nos ele algo a respeito dos *modos de temporalização do tempo*? Não é este “é”, em geral ou de modo irrefletido, também a forma conjugada do verbo ser, quer dizer, a forma verbal da 3ª pessoa do singular do modo indicativo presente? É. Mas o que dizemos e, o que parece ser mais importante, qual a maneira de o dizermos quando o dizemos? Diz-nos este curto e seco “é” alguma coisa? É ele alguma “coisa”? Deixa-se dizer e expressar sob a forma de alguma “coisa”? Enfim, qual o nosso *interesse* quando perguntamos pelo “é” ao perguntarmos desse modo? E, sobretudo, quando vem expresso sob a forma tempo “é” tempo? O que diz-nos este “é”? Diz-nos este “é” alguma “coisa”? Remete-nos ele para alguma possível experiência real do tempo? Onde estamos nós e em que âmbito movimentamo-nos quando colocamos a questão pelo tempo sob a forma “tempo é tempo”? Colocar uma questão como esta ou não colocá-la dá isso no mesmo ou pode estar acontecendo aqui algo totalmente diferente?

Uma coisa parece certa: não se trata de fazer perguntas retóricas e, sobretudo, modos de perguntar inadequados ou que não conduzam a uma explicitação do modo de ser geral, vazio e indiferente e, principalmente, está em jogo mostrar como e por que isso acontece. Toda vez que pronunciamos as palavras “ser” e “tempo”, um determinado sentido é evocado, uma determinada experiência é realizada. Assim, uma coisa parece ser inevitável: não há *conceito* nem *significado* sem que se pressuponha-os concomitantes a uma constituição fundamental que, segundo Heidegger, é ser-no-mundo como base de toda e qualquer estrutura de compreensão e sentido possíveis. De fato, cada vez que “ser” e “tempo” são pronunciados ou mesmo silenciados, de modo pré-científico e atemático, de modo indireto e implícito, de modo próprio ou impróprio, acaba-se evocando *sempre de novo* um determinado sentido fundamental e é isso que possibilita falarmos de “ser” e “tempo”.

Nessa perspectiva, é possível *visualizar e entender*, embora de modo preliminar e aproximativo, o *conceito de tempo* a partir de dois textos, sendo um do livro do Eclesiastes e o outro do soneto *Cântico lírico* de Luís de Camões. O texto tão conhecido do Eclesiastes (3,1-22) remete para múltiplos horizontes de sentido pelos quais o ser humano se descobre “no tempo” ou se ocupa “do tempo”. Vejamos o que diz a célebre passagem do Antigo Testamento:

“Há um momento para tudo e um tempo
para todo propósito debaixo do céu.
Tempo de nascer, e tempo de morrer;
tempo de plantar, e tempo de arrancar a planta.
Tempo de matar, e tempo de curar;
tempo de destruir, e tempo de construir.
Tempo de chorar, e tempo de rir;
tempo de gemer, e tempo de bailar.
Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras;
tempo de abraçar, e tempo de separar.
Tempo de buscar, e tempo de perder;
tempo de guardar, e tempo de jogar fora.
Tempo de rasgar, e tempo de costurar;
tempo de calar, e tempo de falar.
Tempo de amar, e tempo de odiar;
tempo de guerra, e tempo de paz”⁹⁰.

Apesar de indicar para a *oportunidade própria* de cada ocupação humana possível, isto é, que cada *verbo* co-implica uma *ação* bem-determinada, esse texto fala que toda ocupação humana dá-se e acontece *desde tempo*. Não há ocupação humana que se dê fora de tempo, mas sempre “no tempo”. É por isso que, neste contexto, nos versículos 10 e 11 o autor do Eclesiastes

90. Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 1169-1171.

também diz: “Observo *a tarefa* que Deus deu aos homens para que dela se *ocupem*: tudo o que ele fez é *apropriado a seu tempo*”. E, no versículo 22, conclui: “Observo que *não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção*”. Isso quer dizer: o homem só é homem, ou seja, só é livre para si mesmo, na medida em que se alegra realizando-se *numa ocupação, numa tarefa, numa experiência*. A expressão “essa é a sua porção” quer então dizer: este é seu quinhão, esta é sua sorte e sua sina, enfim, seu destino e seu fado.

Procuremos ver isso, mais explicitamente ainda, através de um soneto de Luís de Camões. O soneto intitulado *Cântico lírico* traz à fala a experiência mais elementar e primigênia do tempo:

Com o tempo o prado verde reverdece,
 Com o tempo cai a folha ao bosque umbroso,
 Com o tempo pára o rio caudaloso,
 Com o tempo o campo pobre se enriquece.
 Com o tempo um louro morre, outro floresce,
 Com o tempo um é sereno, outro invernososo,
 Com o tempo foge o mal duro e penoso,
 Com o tempo torna o bem já quando esquece.
 Com o tempo faz mudança sorte avara,
 Com o tempo se aniquila um grande estado,
 Com o tempo torna a ser mais eminente.
 Com o tempo tudo anda e tudo pára,
 Mas só aquele tempo que é passado
 Com o tempo não se faz tempo presente⁹¹.

O que norteia a experiência universal do tempo trazida à fala por Camões neste soneto? Evidencia a necessidade vital de sempre já se “*contar com o tempo*”. Este “contar com” *antecede* toda e qualquer ação, todo e qualquer afazer da lida cotidiana. Daí a razão desta expressão tão enfaticamente repetida ao longo do soneto: “com o tempo...”. Implícito está, nesta expressão, o fato de o ser humano *existir* já sempre “no tempo” e, conseqüentemente, que o tempo é essencialmente *passagem, mudança, alteração*, ou melhor, que, ao *existir* “no tempo”, o ser humano faz a experiência de ser e não-ser e vice-versa. Mesmo que de um modo pré-científico e atemático, “no uso e na vida”⁹², é dessa maneira que *nós* experimentamos o tempo. Não somente nas coisas e na natureza, pois, mais primordialmente, toda e qualquer experiência só é possível, porque, de algum modo, *somos* os agentes e os pacientes principais, ao mesmo tempo, de todas as possíveis experiências de passagens,

91. Soneto de Luís de Camões, citado por J.R. Nascimento, in: *Anos dourados... Anos sonhados*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 101.

92. “No uso e na vida” é uma expressão usada por Harada para traduzir *a situação cotidiana da presença* (cf. Hermógenes Harada, *Coisas, velhas e novas*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, p. 80). É uma tradução possível para a expressão “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” (*zunächst und zumeist*), com a qual Heidegger busca explicitar *o caráter prévio da cotidianidade da presença* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 71, p. 460-462). Na analítica temporal, Heidegger faz algumas considerações específicas a respeito dessa expressão e sua relação com a temporalidade da presença.

mudanças, alterações... *existindo “no tempo”*. *É desse modo que somos e como somos desde que existimos.*

Com efeito, se prestamos ainda mais atenção aos três últimos versos do soneto, percebemos como Camões entende ser estruturalmente tempo. Os três últimos versos dizem: “Com o tempo tudo anda e tudo pára, / Mas só aquele tempo que é passado / Com o tempo não se faz tempo presente.”

Estes versos não são apenas o final de um soneto que fala, por acaso, do tempo. De fato, as palavras de Camões, ao se darem e ganharem forma de soneto, *já são uma temporalização de soneto*. Enfim, estes versos sintetizam uma concepção do tempo que se faz presente, que *se presentifica*, do início ao fim, isto é, em toda a força e criatividade poética de Camões a respeito do tempo. Tentando verbalizar a concepção camoniana de tempo presente neste soneto, tentemos interpretar os três versos finais passo a passo.

O primeiro dos versos diz: “Com o tempo tudo anda e tudo pára”. O que marca este verso é ser ele uma *síntese* de tudo que anda e de tudo que pára. Síntese diz literalmente: “proposição reunitiva”. Mas o que sintetiza esta proposição? Ela sintetiza o seguinte: “com o tempo tudo anda e tudo pára”, ou seja, com o tempo, tudo o que é *vivo* (anda) *morre* (pára). Desse modo, deveríamos ler este verso assim: com o tempo, tudo que é vivo (tudo que anda) morre (tudo pára). Ou seja: sendo e estando na vida, *enquanto movimento vital*, tem-se consciência de sua consumação num limite, num fim: a morte. No entanto, morte não significa aqui, necessariamente, o fim último e derradeiro da vida, “o último expirar”, como se ela acabasse e terminasse para sempre e de uma vez por todas “neste expirar”. Justamente por vida já sempre contar com o fato da morte nela implícita, guarda, por isso, uma relação originária. *Desde que e enquanto* o homem é homem, ele já está, a todo momento, a cada instante, morrendo de si para si mesmo⁹³.

Os outros dois versos soam assim: “Mas só aquele tempo que é passado / Com o tempo não se faz tempo presente”. O decisivo, aqui, é compreender adequadamente a conjunção adversativa “mas”. Enquanto adversativa, esta conjunção marca uma oposição, uma contraposição. Mas oposição, contraposição de quê e a quê? Ora, entre vida e morte! Na medida em que a vida *com o tempo* vai se transformando em tempo passado, ela vai também, simultânea e concomitantemente, “andando” (passando), isto é, vai se futurando, vai se consumando e consumindo para dentro do seu contrário: a morte. E, por ser a vida essencialmente “futurização” para dentro de seu contrário, ela necessariamente “anda” (passa) e se torna sempre mais passado (memória). Assim, a vida é vida na morte e morte é morte na

⁹³. Heidegger tematiza isso através dos existenciais ser-todo (*Ganzsein*) e ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). Cf. o primeiro capítulo da analítica temporal, intitulado “A possibilidade da presença ser-toda e o ser-para-a-morte” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46-53, p. 309-344).

vida. *Desde que e enquanto* exista uma possibilidade de “com o tempo se fazer tempo presente”, ou seja, *desde que e enquanto* exista uma possibilidade de vida realizar-se de alguma maneira, acontece vida–morte ou morte–vida.

Esta estrutura temporal, implícita nos dois últimos versos do soneto camoniano, foi vista e explicitada por Heidegger como uma estrutura tríplice, sendo que, para ele, o futuro (*Zukunft*) é pura possibilidade aberta de ser sob um modo possível de ser. *O que está por vir é “quem” primordialmente se realiza e se temporaliza “no tempo”. A presença já é sempre o ente que conta “com o tempo” em tudo que faz e realiza.* Portanto, não há tempo fora e além da relação vida-morte ou morte-vida. Vida é, pois, essencial e estruturalmente, *utópica*; é, necessária e primordialmente, não-lugar; é, fundamentalmente, carente de lugar e, portanto, carece ocupar lugar ainda não-ocupado, *não mais*, porém, como fardo, como peso, mas de jovial e livre aceitação da negação como condição inerente à própria vida.

1.5 A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DAS PRINCIPAIS TEMATIZAÇÕES TRADICIONAIS DO TEMPO

Ainda jovem, segundo ele mesmo atesta, Heidegger se pergunta: será que ao longo da tradição metafísica ocidental o tema do tempo foi alguma vez problematizado como tal? E, caso isso não se confirme, o que significa tal problematização? Que implicações tem, então, o problema do tempo, no seio do pensamento ocidental e, especificamente, em relação à questão do ser? A partir desse questionamento, é possível ver que Heidegger, percebendo o “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), se confronta com as tematizações que lhe são cronologicamente mais próximas, como as de Husserl, Bergson e Einstein, passando pelas de Hegel e Kant, até chegar nas de Agostinho, Platão e Aristóteles.

Nesse caminho percorrido por Heidegger, é importante ter presente as investigações fenomenológicas de Husserl. Como resultado dessas investigações, há o livro *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. É composto por preleções ministradas por Husserl durante os anos de 1893 a 1917, e publicadas em 1928. Numa passagem dessas preleções, diz Husserl:

“A análise da consciência do tempo é uma antiqüíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14-28 do livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupar com o problema do tempo. Porquanto, nestas coisas, a época moderna, orgulhosa de seu saber, nada mais grandioso e mais considerável trouxe do que este grande e, na verdade, incansável pensador. Ainda hoje se pode dizer com Santo Agostinho: ‘Se ninguém me

perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei' [*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*] (cf. *Confissões*, livro XI, cap. 14)⁹⁴.

As investigações de Husserl abriram as portas para Heidegger e, por assim dizer, fizeram-no despertar para o problema do tempo de uma maneira toda nova. Uma prova disso está numa nota editorial desta obra, da qual Heidegger foi o editor no ano de 1928. Nessa nota lê-se: “Decisiva é aqui a explicitação do caráter intencional da consciência do tempo e a crescente clarificação principal da *intencionalidade* em geral. [...] Ainda hoje, esta expressão não é um santo-e-senha, mas sim o título de um *problema* central”⁹⁵. Nesse contexto, além de apontar para a importância da intencionalidade, Heidegger apresenta um Husserl profundamente atento à necessidade de voltar para a interpretação agostiniana do tempo. Isso é manifesto nas interpretações fenomenológicas, tanto em relação a Santo Agostinho como nas epístolas paulinas, realizadas por Heidegger nos primeiros anos como professor de Marburgo⁹⁶.

Agostinho tematiza o tempo no livro XI das *Confissões*, intitulado “O homem e o tempo”⁹⁷. Segundo Heidegger, num determinado sentido, a abordagem agostiniana do tempo é mais originária que a de Aristóteles, pois foi ele quem viu “algumas dimensões do fenômeno do tempo mais originariamente”⁹⁸. Kurt Flasch escreve: “Tempo é tempo da alma, e nunca puro tempo do mundo. O tempo da alma é o único tempo do mundo do qual nós temos conhecimento. O tempo da alma pode ser, ao mesmo tempo, tempo do mundo; o tempo do mundo, porém, nunca pode esclarecer o puro tempo da alma”. “Somente assim se tornará compreensível a partir da essência do tempo, porque nós homens contamos continuamente com o tempo e necessitarmos de *medi*-lo nesse sentido. A pergunta, o que é o tempo, mostra-se como a pergunta: o que é o homem. *Este modo de perguntar, porém, é o perguntar mais íntimo das Confissões*. É por isso que as *Confissões*

94. Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 37.

95. Cf. Martin Heidegger, “Nota prévia do editor”, in: Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional da Moeda, 1994, p. 25. A expressão “santo-e-senha” tem o sentido de “senha”, de “secreto”, ou seja, “acesso a iniciados”. A edição de 1928 contém duas partes e foi publicado no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, p. 367-490. Trata-se do mesmo anuário em que havia sido publicado *Ser e tempo* um ano anterior, ou seja, em 1927. Aproximadamente quarenta anos mais tarde, numa edição mais ampla e completa, os mesmos textos seriam publicados por Rudolf Boehm, sob o título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Haag, Martinus Nijhoff, 1966, que constitui o vol. X da edição das *Obras completas* de Edmund Husserl. Cf. Martin Heidegger, *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 92. Cf. também Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 65.

96. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, especialmente p. 87-125. Relevantes são as partes “Introdução à fenomenologia da religião” e “Agostinho e o neoplatonismo”. Cf. também Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 51-63.

97. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI. Um comentário comparativo do conceito de eternidade de Boécio e o conceito de tempo de agostiniano, encontra-se em Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Para ler os medievais*, Petrópolis, Vozes, 2000, cap. 3: “Quando o fim está dentro do começo”, p. 79-117.

98. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329.

alcançaram, através das considerações do tempo, *sua profundidade mais própria e nesta profundidade mais profunda, a maior amplitude*. [...] que o homem *se essencializa* como tempo”⁹⁹.

Para Cavalcante Schuback, “mesmo o radical questionamento da essência do tempo desenvolvido por Martin Heidegger, que busca ‘compreender o tempo a partir do tempo’ e da facticidade da vida humana, está profundamente ligado à colocação de Santo Agostinho”, e, mais adiante: “No entanto, ao situar o tempo na alma, Santo Agostinho não situa o tempo na subjetividade do homem. A subjetividade é algo estranho para o espírito medieval. Santo Agostinho situa o tempo na capacidade compreensiva da alma humana”¹⁰⁰. A célebre passagem de Santo Agostinho a respeito do tempo é esta:

“Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreendê-lo, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? *Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam*. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente”¹⁰¹.

Heidegger, ao retomar a questão fundamental com a qual já Santo Agostinho se deparara em suas análises do tempo, diz: “Santo Agostinho [...] conduziu a pergunta ao ponto de se perguntar: será o espírito mesmo o tempo? E Agostinho deixou a pergunta parada neste ponto” (*Augustinus hat die Frage bis hieher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen*). “Santo Agostinho chegou à evidência de que ‘eu mesmo sou meu tempo’”¹⁰², diz o filósofo de Messkirch mais adiante. Há que se ver e mostrar, em que sentido Heidegger aprofunda e radicaliza a questão com a qual Santo Agostinho já se deparara. Heidegger diz logo no início da mesma conferência *O conceito de tempo*, de 1924:

“Santo Agostinho, em seu livro XI de suas *Confissões*, conduziu a pergunta ao ponto de se perguntar: será o espírito mesmo o tempo? E Agostinho deixou a pergunta parada neste ponto. Ele diz: “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam matior praesentem, non eas quae praeteterunt ut fietet: ipsam matior, cum tempora metior” (livro XI, cap. 27). Em forma de

99. Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 20.

100. Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Para ler os medievais*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 82 (cf. capítulo 3: “Quando o fim está dentro do começo”, item 3.2: “As *Confissões* de Santo Agostinho e o significado da fundamentação cristã do tempo na eternidade”, p. 82-89). Sugerimos também Germano Pattaro, “A concepção cristã do tempo”, in: *As culturas e o tempo*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/USP, 1975, p. 197-228 e G.J. Whitrow, *O tempo na história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993 e *O que é tempo?*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

101. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI, cap. 14, p. 278 (grifo nosso).

102. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 10-11; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 14/15. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit. 1. Der Begriff der Zeit (1924); 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 17s. Uma das melhores interpretações da tematização agostiniana do tempo encontra-se em Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

paráfrase: “Em ti, ó meu espírito, meço eu os tempos; é a ti que eu meço, assim que eu meço o tempo. Não venha me perturbar com a pergunta: como será isso então? Não me induza a desviar meu olhar de ti por meio de uma pseudopergunta. Não te obstruas o caminho para ti, confundindo o que pode te dizer respeito. Em ti, digo eu sempre de novo, eu meço o tempo; as coisas que ao passarem te encontram, colocam-te numa disposição que permanece, enquanto que as coisas desaparecem. Eu meço a disposição na presença humana (*menschliche Dasein*), não as coisas que passam, para que o tempo primeiramente se manifeste. É a disposição na qual me encontro, eu repito, que meço eu, quando eu meço o tempo”¹⁰³.

Procuremos entender melhor o que Santo Agostinho diz a respeito do tempo na tão conhecida passagem das *Confissões*. A clássica formulação de Santo Agostinho, tantas vezes citada mas nem sempre pensada, diz algo simplesmente paradoxal: “*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*”, isto é: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei”¹⁰⁴. Esta formulação deve ser lida da seguinte maneira: na ocupação mais comum de nossa vida, sempre já pressupomos, ou melhor, contamos com o tempo e, por isso, também “pensamos saber” o que ele seja. Todavia, quando se trata de explicá-lo, de tematizá-lo para alguém *tal como é*, vemo-nos diante de um *problema* e, conseqüentemente, *caímos em aporia*. Portanto, em geral, “pensamos saber” o que o tempo seja, mas quando se trata de colocar a pergunta pelo que ele é, é preciso *pensá-lo ao modo de questão*, ou seja, faz-se necessário pensar, de algum modo, porque nós, em geral, “pensamos saber” o que seja tempo e, por isso, também, em geral, “não sabemos” o que seja ao tentarmos explicá-lo, ou melhor, torná-lo acessível à nossa própria compreensão ou mesmo para os outros.

Agostinho diz: “Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente”. Poderemos compreender isso assim: tempo é a condição de possibilidade daquilo que comumente nomeamos de presente, passado e futuro. Nesta divisão do tempo e ao pronunciá-la dessa maneira, apreendemos e compreendemos mais do tempo do que muitas vezes somos levados a supor. Pois, não houvesse tempo, quer dizer, não houvesse o que contar e dividir, uma tal contagem e divisão não teria sentido, ou melhor, nem seríamos capazes de dizer qualquer coisa a respeito do tempo, isto é, não teríamos sequer o que contar, dividir e cronometrar.

Porém, vejamos esta situação de Santo Agostinho um pouco melhor. Talvez não seja apenas isso que ele queria dizer. Santo Agostinho diz mais: “Quando falamos do tempo, *compreendemos* o que dizemos. *Compreendemos* também o que nos dizem quando dele nos falam”. É decisivo entender bem como Santo Agostinho compreende aqui o verbo “compreender”. *Compreender* significa, literalmente, “prender-se a”, “estar preso com”, ou

103. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 10-11; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 14/15-16/17. Cf. menção à tematização agostiniana do tempo em *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 524 e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 325.

104. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI, cap. 14, p. 278.

melhor, “ser e estar preso e atado com isso ou aquilo”. Assim, ao falarmos do tempo, quer dizer, ao pronunciá-lo, nós, de um modo ou de outro, já estamos presos e atados a isso mesmo a que chamamos tempo. A presença sempre já, de algum modo, está na *abertura de compreensão* de tempo e, nesse sentido, foi atingida pelo tempo, está presa e atada a ele.

Nessa perspectiva, não haveria o que chamamos de tempo se não houvesse a possibilidade de compreensão. Isto é, a idéia de tempo implica necessariamente uma determinada compreensão a seu respeito. Com efeito, para entender o que a relação *tempo e compreensão* implica, deve-se ler o comentário à epígrafe de *Ser e tempo*: “A interpretação do tempo como horizonte possível de toda e qualquer *compreensão do ser* em geral é sua meta provisória”¹⁰⁵.

Assim, à medida que analisarmos o fenômeno do tempo, perceberemos que há uma proximidade entre as duas investigações a respeito do tempo. Pois, dizem eles, quando se trata de compreender o tempo, entra em cena o modo de ser de um ente, que é o próprio ente que compreende, quer dizer, o homem, para Santo Agostinho, e, para Heidegger, a presença (*Dasein*).

Uma prova disso é possível encontrar também em Wittgenstein. Não por acaso, ao buscar dimensionar as condições de possibilidade *da compreensão*, recorre curiosamente ao texto das *Confissões* e justamente onde Agostinho pergunta pelo tempo. Assim, nas *Investigações filosóficas* lê-se:

“É que a reflexão lógica investiga a essência de todas as coisas. Ela quer ver as coisas em seu fundamento e não deve se preocupar se o acontecimento real é deste ou daquele modo. – Ela não emerge de um interesse por fatos da natureza nem da necessidade de apreender conexões causais, mas de uma aspiração por compreender o fundamento ou a essência de tudo que é empírico. Não que para isto devêssemos rastrear fatos novos: para nossa investigação é muito mais essencial que não queiramos apreender nada *novo* com ela. Queremos *compreender* algo que já está aberto diante de nossos olhos. Porque, em um certo sentido, é *isto* que parecemos não compreender.

Santo Agostinho diz (*Confissões*, livro XI, cap. 14): “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*”. – Não daria para dizer isto de uma questão da ciência da natureza (por exemplo, da questão acerca do peso específico do hidrogênio). Aquilo que sabemos, se ninguém nos pergunta, mas que já não sabemos mais, se devemos explicá-lo, é algo sobre o qual devemos refletir (E, obviamente, é algo que, por um motivo qualquer, dificilmente refletimos sobre isso.)”¹⁰⁶.

A partir do que vimos anteriormente, podemos afirmar agora: o motivo pelo qual dificilmente “refletimos” (*nachsinnen*) a respeito do tempo está relacionado ao fato de, como diz também Heidegger, não estarmos olhando *devidamente* para o fenômeno do tempo, uma vez que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, já estamos entretidos e ocupados pelo tempo. Heidegger convida-nos, por isso, a *refletir mais cuidadosamente* (*sorgsam nachsinnen*) a

105. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 34 (grifo nosso).

106. Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996, n. 89, p. 64-65.

respeito do tempo, antes de querer atacá-lo com *representações não examinadas (ungeprüften Vorstellungen)*¹⁰⁷.

Fica claro, nesta passagem, que Heidegger reclama como tarefa ontológica uma análise do modo como “o tempo é medido no espírito”. Ou seja, está em jogo, para ele, fazer uma análise fenomenológica completa do modo de ser fundamental da presença que mede o tempo e como ela, ao contar com o tempo e ao medi-lo de alguma forma, *simultaneamente se co-mede*. Em toda e qualquer tentativa de *medir*, de *mensurar*, de *com-preender* o tempo, o ser humano mesmo é medido. Ao deparar-se com a questão do tempo, Heidegger procura conceituá-lo (*begreifen*) de uma maneira a liberar o tempo em sua estrutura ontológica fundamental. Vemos, assim, por que a tematização agostiniana do tempo é inspiradora para Heidegger.

O primeiro pensador moderno a deparar-se com o problema do tempo foi Kant. Kant torna-se o “patrono” de Heidegger. Por isso, foi um os principais interlocutores durante os anos que concebeu e escreveu *Ser e tempo*¹⁰⁸. Heidegger reconhece isso em *Kant e o problema da metafísica*:

“Durante a elaboração da preleção que apresentei no semestre de inverno de 1927/28, sobre a *Crítica da razão pura*, chamou-me a atenção o capítulo do esquematismo e vislumbrei nele uma vinculação entre o problema das categorias, isto é, com o problema do ser da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Assim, o questionamento de *Ser e tempo* entrou em jogo como antecipação para a tentativa de interpretar Kant. O texto de Kant tornou-se um refúgio para buscar junto dele um patrono para a questão do ser por mim levantada”¹⁰⁹.

Porém, diz Heidegger, “assumindo a posição ontológica de Descartes, Kant omite algo essencial: uma ontologia da presença”¹¹⁰. Numa nota, ao final do § 81, de *Ser e tempo*, Heidegger diz que “a primeira seção da seguinte parte desse trabalho mostra em que medida se dá em Kant uma compreensão mais radical do tempo do que Hegel”¹¹¹. Daí, segundo o projeto original do tratado de 1927, Heidegger intencionava tratar da “doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporaneidade” na primeira seção, da segunda parte, a qual não foi publicada em *Ser e tempo*.

107. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 4; tradução brasileira: “Tempo e ser”, de 1962, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 457.

108. Diversas obras de Heidegger atestam isso: *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927, *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*, de 1927/28, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30 e *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*, de 1935/36. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, §§ 36-45, p. 198-239. Cf. ainda o texto da *Disputatio de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger* publicadas ao final deste mesmo livro sobre Kant. Também de Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 21, p. 445s e *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 25-120.

109. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, p. XIV. Cf. Ernildo Stein, *Seminário sobre a verdade*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 73.

110. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 62.

111. Pelo sumário apresentado no § 8, o título da primeira seção não elaborada de *Ser e tempo* seria: “A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporalidade” (Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 80 e § 81, nota 244, p. 525).

A partir dessa referência, vemos que, ao lado de Kant, outro pensador moderno com o qual Heidegger dialoga é Hegel. Ressalte-se, aqui, das obras de Heidegger: *A fenomenologia do espírito de Hegel*, preleções de 1923 a 1944 e, sobretudo, os §§ 78 e 82 de *Ser e tempo*. Podemos ler, na interpretação heideggeriana da *Fenomenologia do espírito*: “em Hegel já é apresentada a problemática de *Ser e tempo*... Se a alusão da problemática de *Ser e tempo* pode ser paradoxal, então em Hegel. Pois a tese: *A essência do ser é o tempo* – é justamente o contrário daquilo que Hegel procurou demonstrar em toda a sua filosofia”¹¹². No § 13, das preleções heideggerianas de Hegel, principalmente no tópico “b) O novo conceito de ser do em-si-permanente, a vida; ser e tempo em Hegel – ‘Ser e tempo’”¹¹³, Heidegger estabelece uma relação entre a concepção do tempo de Hegel e a sua tematização. Para Heidegger, Hegel está preocupado em determinar o nexo entre “tempo” e “espírito”:

“Em seu *resultado*, a presente interpretação da temporalidade da presença e da pertença do tempo do mundo à temporalidade da presença parece concordar com Hegel. Considerando, porém, que a presente análise do tempo, já em seu ponto de partida, se distingue, em princípio, de Hegel e que a sua meta, ou seja, a intenção de uma ontologia fundamental, orienta-se *contrariamente* a ele, faz-se então necessária uma breve exposição da concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito, a fim de se esclarecer, indiretamente, e de se concluir, provisoriamente, a interpretação ontológico-existencial da temporalidade da presença, do tempo do mundo e da origem do conceito vulgar de tempo”¹¹⁴.

Por isso, no § 82, Heidegger mostra em que medida a sua tematização do tempo é totalmente nova se comparada à tematização hegeliana. A novidade principal reside justamente no fato de realizar-se, em *Ser e tempo*, pela primeira vez, uma analítica ontológica da presença e, conseqüentemente, busca-se também elaborar através dela uma ontologia fundamental. O § 82 tem por título: “A distinção do nexo ontológico-existencial entre temporalidade, presença e tempo do mundo por oposição à concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito”. Heidegger apresenta uma síntese do conceito hegeliano do tempo e em que medida esta abordagem pode ou não comparar-se com analítica realizada em *Ser e tempo*. O pensador subdivide este § 82 em dois tópicos, a saber: a) “O conceito hegeliano de tempo” e b) “A interpretação hegeliana do nexo entre tempo e espírito”. Nesse parágrafo, na mais extensa nota explicativa de *Ser e tempo*, Heidegger procura estabelecer um paralelo entre as compreensões do tempo de Aristóteles, Hegel e Bergson, mostrando que estes dois filósofos dependem fundamentalmente da concepção aristotélica de tempo. Segundo Heidegger, “a concepção bergsoniana de tempo também nasce, manifestamente, de uma interpretação do tratado sobre o tempo de Aristóteles”¹¹⁵. Tanto no § 82 como no § 19 de *Os*

112. Cf. Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, § 13, p. 208-209.

113. Cf. Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, § 13, p. 203-213.

114. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 78, p. 500.

115. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 83, nota 258, p. 530.

problemas fundamentais da fenomenologia, Heidegger mostra que a tematização bergsoniana é também dependente totalmente do Estagirita¹¹⁶.

Dessas considerações, é possível perceber que Heidegger, a partir de uma leitura fenomenológica e interpretativa da tradição metafísica, mostra que o tempo nem sempre foi visto e entendido de maneira unívoca e, portanto, que há diferenças essenciais nas mais diversas tematizações tradicionais, mas que há *uma posição fundamental prevista e pressuposta*. Para ele, os diversos modos de tematizar o tempo só foram possíveis porque há uma posição fundamental em relação ao tempo e que nunca foi suficientemente elaborada pela tradição metafísica. Assim, toda tradição metafísica, mesmo as tematizações de Bergson e Hegel, permanecem presas fundamentalmente às investigações aristotélicas e agostinianas do tempo¹¹⁷.

Portanto, falar da interpretação heideggeriana das principais tematizações tradicionais do tempo implica avistar a posição fundamental que norteia não só o pensamento heideggeriano, mas, também, toda tradição metafísica. “Posicionamento fundamental” não quer dizer, em primeiro lugar, encontrar apenas um denominador comum nas diversas tematizações do tempo da tradição metafísica ocidental. “Fundamental”, entende Heidegger, é o pensamento que orienta, guia, perpassa e está presente em todas as principais tematizações tradicionais do tempo, sem que elas necessariamente tematizem este fundamento. Assim, ao falar das tematizações tradicionais do tempo – como, por exemplo, de Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Hegel¹¹⁸ – é imprescindível avistar a posição fundamental que Heidegger nelas avista e, a partir da qual, dá sua própria interpretação ontológica do fenômeno do tempo.

Nesse caso, qual seria esta posição fundamental? Como Heidegger a vê e entende? De onde e com que direito? Para compreender isso melhor, vejamos o que ele diz na conversa com Cassirer, em Davos, e publicada ao final de *Kant e o problema da metafísica*:

“Toda minha interpretação da temporalidade tem este propósito metafísico de perguntar: todos estes títulos da metafísica [Heidegger refere-se aqui aos seguintes títulos metafísicos: *constância e eternidade*; ele se pergunta: o que significa, nesse caso, propriamente constante e eterno? Não será a eternidade nada mais do que aquilo que é possível em virtude de uma certa transcendência interna do tempo?] Transcendental são *a priori*, ἀεί ὄν, casualmente οὐσία, ou de onde provêm? Se falam do eterno, como devem ser entendidos? Só podem ser e são

116. Os textos bergsonianos mais relevantes sobre o problema do tempo são: *Essai sur le donnés immédiates de la conscience*, de 1888; *L'évolution créatrice*, de 1907 e *Durée et simultanéité*, de 1922. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 82, nota 258, p. 530 e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 328. Obras de Henri Bergson traduzidas para o português: *Duração e simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006; *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa, Edições 70, 1988; *Matéria e memória*, São Paulo, Martins Fontes, 1990; *A evolução criadora*, Rio de Janeiro, Delta, 1964. Sobre o conceito bergsoniano de tempo, cf. Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 27-36.

117. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329.

118. Além das indicações de Heidegger em *Ser e tempo* (principalmente §§ 6 e 78 a 82), orientamo-nos, para o que será exposto, a seguir, a respeito das principais tematizações tradicionais do tempo, pelo que o pensador diz principalmente em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 327-329).

possíveis de ser entendidos devido ao fato de que, na essência do tempo, há uma transcendência interna, de modo que o tempo não só é o que possibilita a transcendência, mas o tempo possui em si um caráter horizontal, graças ao qual, diante da atitude em relação do futuro e da memorização, me é dado dispor sempre de um horizonte de atualidade, porvir e vigor de ter sido, ou seja, que se encontra aqui uma determinação temporal, ontológica e transcendental, dentro da qual se constitui algo que é primordialmente como a constância da substância. – É a partir disso que se deve entender toda minha interpretação da temporalidade. E para expor esta íntima estrutura da temporalidade e para mostrar que o tempo não é só uma moldura em que se desenvolvem as vivências e para aclarar este íntimo caráter da temporalidade da presença foi preciso o esforço do meu livro [*Ser e tempo*]. Cada página deste livro foi escrita para focar unicamente que, já desde os antigos, o problema do ser foi interpretado sempre em relação ao tempo, num sentido bastante incompreensível, e que o tempo sempre tem sido atribuído ao sujeito. Considerando a relação desta questão com o tempo e considerando a questão pelo ser, foi necessário expor a temporalidade da presença, não no sentido em que se elabora nesta ou naquela teoria, mas dentro de uma bem-determinada problemática em que se expõe a questão da presença humana. – Toda a problemática de *Ser e tempo*, que trata da presença humana, não é nenhuma antropologia filosófica; para este efeito ela é demasiadamente estreita e provisória. Parece-me que existe aqui uma problemática de modo que, até hoje, ainda não foi desenvolvida como tal, uma problemática que se determina por meio da seguinte pergunta: Se a possibilidade da compreensão do ser, e com isso a possibilidade da transcendência do homem, e com isso a possibilidade do comportamento conformador para o ente, do acontecer histórico na história do mundo do homem, deve ser mesmo possível; e se esta possibilidade está fundada numa compreensão do ser e se esta compreensão ontológica, de um modo ou de outro, está orientada para o tempo, então impõe-se a tarefa: verificar a temporalidade da presença em relação à possibilidade da compreensão do ser. Pois para isso estão orientados todos os demais problemas”¹¹⁹.

Importante perceber aqui *o âmbito* do qual Heidegger avista a *necessidade de tematizar o tempo*. Ele afirma que o tempo está relacionado intrinsecamente à “compreensão do ser”. Esta compreensão é ontológica e orienta-se pelo tempo. Nasce *dali* a necessidade de “verificar” se e como a “compreensão do ser” está relacionada à “temporalidade da presença”. Podemos afirmar que o posicionamento fundamental que norteia o pensamento heideggeriano, em relação “à sua” tematização do tempo, concentra-se nessas duas expressões. Tratam-se, pois, de duas expressões ontológicas: “compreensão” e “temporalidade” e, principalmente, as formas genitivas “do ser” e “da presença”, que, por sua vez, relacionam-se mutuamente. Evidencia-se aqui, para Heidegger, que a compreensão do ser nunca se dá fora da presença humana, mas que está sempre já intimamente a ela relacionada. De fato, ao tratar do tempo, o pensador mostra como a presença, *sempre já*, isto é, *por antecipação*, compreende a si mesma, em tudo que faz e como faz, temporalizando-se. A presença é o ente que, queira ela ou não, em tudo que empreende e realiza, sempre já se descobre sob o domínio da compreensão de ser. Ela sempre já se descobre na e como possibilidade de empreender isso ou aquilo, de realizar-se dessa ou daquela maneira, por *existir temporalmente*. A presença não seria o ente que é e como é, destituída de “compreensão” e

119. Martin Heidegger, “Davoser Disputation”, in: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, p. 254-255 (os acréscimos entre colchetes são nossos).

“sentido”. Estes dois existenciais revelam o imediato, o súbito, o abrupto de mundo, razão pela qual toda e qualquer compreensão, toda e qualquer abertura de mundo é possível. Por isso, diz Heidegger, ao final da passagem citada: “impõe-se a tarefa: verificar a temporalidade da presença em relação à possibilidade da compreensão do ser. Pois para isso estão orientados todos os demais problemas”. A palavra “verificar” é aqui de importância vital. Está em jogo um modo de falar do tempo que seja *verdadeiro*, que revele a *verdade do tempo*, o *fundamento do tempo*. Deve-se falar (tematizar) e, falando (tematizando), revelar o fundamento ontológico do tempo. De fato, a questão do ser está relacionada à questão do tempo. Não são questões quaisquer ou questões ao lado de outras tantas possíveis. São, desde seu fundamento ontológico último, a *mesma questão*, a questão que orienta e fundamenta todas as demais. A partir disso, portanto, é possível compreender o título da obra capital de Heidegger: *Ser e tempo*.

No livro *Introdução à metafísica* há uma passagem esclarecedora desse posicionamento fundamental e, conseqüentemente, do caminho percorrido por Heidegger em sua tematização do tempo:

“Mas por que justamente tempo? Porque, no princípio da filosofia ocidental, a perspectiva que guia a abertura do ser é o tempo. Mas o é de *tal modo*, que permaneceu e teve de permanecer, como perspectiva, oculto. Quando no fim a οὐσία se converte no conceito fundamental do ser e ser significa, então, presença constante (*ständige Anwesenheit*), que outra coisa poderia ainda fundamentar, de modo não des-coberto e não-revelado, a essencialização da constância e a essencialização da presença do que o tempo? *Esse* ‘tempo’, porém, ainda não foi des-dobrado e des-envolvido em sua essencialização nem poderá sê-lo (no terreno e na perspectiva da *Física*). Pois, quando, no fim da filosofia grega, se introduziu com Aristóteles a reflexão sobre a essencialização do tempo, teve ele de ser tomado como algo, de algum modo presente, οὐσία τις. É o que se exprime no fato de o tempo ter sido apreendido a partir do ‘agora’, como o que cada vez e só está presente. O passado é o ‘não-mais-agora’, o futuro o ‘ainda-não-agora’. O ser, no sentido do que é objetivamente dado (presença = *Anwesenheit*), subministrou a perspectiva para a determinação do tempo. E assim o tempo não chega a ser a perspectiva, que propriamente se seguiu na interpretação do ser”¹²⁰.

Embora haja nessa citação vários elementos que mereçam explicitação – temas com os quais nos ocuparemos no terceiro capítulo de nossa investigação –, devemos prestar atenção, por enquanto, que, não por acaso, Heidegger menciona, apesar de um modo não explícito, a *Física* de Aristóteles. Segundo ele, foi Aristóteles, ao lado de Santo Agostinho, quem melhor tematizou o tempo. Vemos isso de modo manifesto numa passagem de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

“Já se disse muitas vezes que nas interpretações do tempo da antigüidade, isto é, de Aristóteles e de Agostinho, foi dito o essencial que se pode dizer a respeito do tempo, especialmente em relação à compreensão vulgar do tempo. E se comparadas uma com a outra, as investigações de Aristóteles são conceptualmente mais rigorosas e vigorosas, ao passo que Agostinho vê algumas dimensões do fenômeno do tempo mais originariamente. Nenhuma tentativa de chegar ao enigma do tempo deverá dispensar-se de uma discussão com Aristóteles. Pois foi ele quem,

120. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226-227. Cf. edição alemã: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 157.

pela primeira vez e por um longo período afora, foi capaz de conceituar inequivocamente a compreensão vulgar do tempo, e de tal modo que sua concepção do tempo corresponde ao conceito do tempo natural. Aristóteles foi o último dos grandes filósofos que tiveram olhos para ver, e o que é ainda mais decisivo, a energia e a persistência de orientar as investigações sempre de novo aos fenômenos e ao que havia sido entrevisto; e isso apesar de todas estas especulações bravias e perigosas serem sempre de novo menosprezadas desde o seu fundamento pelo coração da compreensão comum”¹²¹.

Vê-se claramente que Heidegger dá uma importância toda particular à tematização aristotélica do tempo. Na forma tradicionalmente conhecida, a definição aristotélica do tempo diz: “O tempo é isso, a saber, o que é contado *no* movimento que se dá *ao encontro* no horizonte do anterior e do posterior” (τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)¹²². Em sua interpretação de Aristóteles, Heidegger dá uma formulação precisa a esta conceituação, nestes termos: “*O tempo é o que é contado na seqüência atualizante de contagem do ponteiro no mostrador de suas variações. E isso de tal maneira que a atualização se temporaliza na unidade ekstática de reter e aguardar, abertos horizontalmente segundo o anterior e o posterior*”¹²³.

Procuramos avistar alguns pontos essenciais pelos quais Heidegger interpreta a tematização aristotélica do tempo. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* e *Ser e tempo*, Heidegger analisa e mostra, fenomenologicamente, *de onde* Aristóteles retira (elabora) seu conceito de tempo. O decisivo, portanto, consiste em ver e entender “de onde” Aristóteles retira sua concepção ou definição do tempo. Em *Que é uma coisa?*, podemos ler: “Também em relação à determinação essencial do espaço e do tempo, Platão e Aristóteles pré-indicaram o caminho que ainda hoje percorremos”¹²⁴. Porém, é Aristóteles, sem dúvida, o principal interlocutor de Heidegger em sua elaboração do conceito de tempo¹²⁵. Além de Heidegger reconhecer na

121. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329. Cf. também Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 63s.

122. Cf. Aristóteles, *Física* Δ 11, 219 b 1s. Heidegger cita e comenta esta definição em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 516 e Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 324-388).

123. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 517.

124. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 54-55. Heidegger comenta a concepção platônica do tempo em *Ser e tempo*: “Foi por isso que, dirigindo a visão para o tempo como seqüência de agoras, que emergem e desaparecem, já Platão teve de chamar o tempo de imagem derivada da eternidade”. A definição platônica do tempo encontra-se no *Timeu*: “Então pensou em compor uma imagem móvel da eternidade e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, nota 238, p. 520). A concepção platônica do tempo está ligada fundamentalmente à *constância do tempo* (“imagem móvel da eternidade”). Cf. Platão, *Parmênides* 156a-157d, tradução de Carlos Alberto Nunes, *Diálogos*, vol. VIII, Coleção Amazônica, publicada pela Universidade Federal do Pará, p. 67-70. Cf. também *Fédon*, diálogo no qual Platão discorre sobre a alma (mesma ed. *Diálogos*, vol. III-IV, p. 285-367). Para outras considerações sobre o tempo em Aristóteles e Platão, são importantes os trabalhos G.E.R. Lloyd, “O tempo no pensamento grego”, in: *As culturas e o tempo*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/USP, 1975, p. 136-175 e G.J. Whitrow, *O tempo na história: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993 e *O que é tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

125. Além de Aristóteles e Platão, os principais filósofos a se ocuparem com o tempo na antiguidade foram: **a) Lucrécio**: em *De rerum natura* (*Sobre a natureza das coisas*) lê-se sobre o tempo: “O tempo não existe por si mesmo, mas apenas pelos objetos sensíveis, de que resulta a noção de passado, presente e futuro. Não se pode conceber o tempo em si e

definição aristotélica do tempo uma definição decisiva para as abordagens posteriores do tempo, no § 81 de *Ser e tempo*, intitulado “A intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar de tempo”, Heidegger também interpreta o conceito aristotélico do tempo¹²⁶.

O que importa ver e entender aqui é que foi Aristóteles o primeiro pensador do Ocidente a ocupar-se com o tempo de modo a transformá-lo numa investigação ontológica de fato. A tematização mais importante encontra-se no tratado da *Física*¹²⁷. Este tratado não é só, cronologicamente falando, a primeira tematização ontológica do tempo. O que Aristóteles viu em sua definição do tempo – e se manteve até hoje –, passou a ser visto, pela tradição metafísica ocidental, como algo “evidente”. A partir disso, então, Heidegger propõe-se realizar uma interpretação fenomenológica da tematização aristotélica do tempo. Ele mesmo o diz em duas passagens importantes de *Ser e tempo*:

“O tratado de Aristóteles sobre o tempo é a primeira interpretação desse fenômeno, legada pela tradição. Ele determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bergson. Ademais, pela análise do conceito aristotélico de tempo, tornar-se-á claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas apresentadas por Aristóteles. Isso significa que a orientação ontológica fundamental de Kant é grega, não obstante todas as diferenças que uma nova investigação comporta”¹²⁸.

independentemente do movimento e do repouso das coisas”; **b) Plotino**: é um dos primeiros comentadores do pensamento grego. De Plotino Heidegger cita explicitamente o terceiro livro das *Enéadas*, intitulado Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου (*Sobre o aion e o tempo*). O *aion* é uma forma particular intermediária entre eternidade e tempo, a qual desempenha, segundo Heidegger, um papel importantíssimo na discussão do tempo na medievalidade (cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 327-328; Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 56); **c) Simplicio**: segundo Heidegger, foi ele a fazer o primeiro comentário importante sobre o tratado aristotélico do tempo (cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 325). Uma referência explícita de Heidegger ao comentário de Simplicio à *Física* encontra-se em “A sentença de Anaximandro”, in: *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1979, especialmente p. 268, 280, 303; **d) Boécio**: em *De consolatione philosophiae (Sobre a consolação da filosofia*, livro V, 6) é elaborada e descrita a célebre definição de eternidade (cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zurique/Zollikon, 1946, p. 685-764). Marcia Schuback, num estudo primoroso, escreve: “O conceito teológico clássico de eternidade remete à definição de Boécio, enunciada nos seguintes termos: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. ‘Eternidade é a posse per-feita, simultânea e total da vida interminável’” (cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Para ler os medievais*, Petrópolis, Vozes 2000, onde, no capítulo 3: “Quando o fim está dentro do começo”, p. 79-82). A autora descreve o modo como Boécio compreendeu o conceito de “eternidade” e como este conceito foi importante para a tradição medieval posterior.

126. Cf. aqui Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 516-525.

127. Aristóteles, *Physique*, Société D’Édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1926; *Physikvorlesung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959; *Physics*, Chicago/London/Toronto, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 255-355. No caso deste tratado, a ênfase recai principalmente sobre o livro IV, no qual Aristóteles dá a célebre definição sobre o tempo, a saber: “O tempo é o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior” (τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) (*Física* D 11, 219 b 1s). No que diz respeito ao confronto de Heidegger com as investigações sobre o tempo em Aristóteles, é importante não deixar de levar em consideração os seguintes textos de Martin Heidegger: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, especialmente §§ 81 e 82, p. 516-533; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, todo o amplo § 19, mas em especial p. 327-361, onde o autor faz uma das mais originais interpretações do conceito de tempo herdado de Aristóteles; cf. também o texto intitulado “Vom Wesen und Begriff der Φύσις”, publicado em *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 309-371. 1Cf. também os estudos sobre o conceito aristotélico de tempo: Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982; Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munique, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1964; Catherine Collobert (introdução, tradução e comentários), *Aristote: Traité du temps: Physique, livre IV, 10-14*, Paris, Éditions Kimé, 1995; Michael J. Hyde e Craig R. Smith, “Aristotle and Heidegger on Emotion and Rhetoric: Question of Time and Space”, in: *The Critical Turn. Rhetoric and Philosophy in Postmodern Discourse*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University, 1996, p. 68-99.

128. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 65.

“A primeira interpretação legada pela tradição e que trata amplamente da compreensão vulgar do tempo encontra-se na *Física* de Aristóteles, ou seja, no contexto de uma ontologia da *natureza*. ‘Tempo’ relaciona-se com ‘lugar’ e ‘movimento’”¹²⁹.

O conceito aristotélico do tempo fundamenta toda a interpretação posterior, afirma Heidegger. Porém, é importante *evidenciar* isso melhor para que nossa investigação possa seguir passos seguros. A princípio, poder-se-ia dizer que Aristóteles viu “*algo mais*” e é dali que ele retira ou elabora seu conceito de tempo. Está em jogo, por isso mesmo, esclarecer em que consiste este “*algo mais*” e como Aristóteles compreendeu o tempo ao ponto de chegar *a esta concepção de tempo e não a outra*. Heidegger reconhece:

“Por mais que, à primeira vista, essa definição possa parecer estranha, ao se delimitar o horizonte ontológico-existencial do qual Aristóteles a retira, ela se mostra por si mesma ‘evidente’ e autenticamente haurida. Para Aristóteles, a origem do tempo assim revelado não constitui problema. Sua interpretação do tempo movimenta-se, sobretudo, na direção da compreensão ‘natural’ do ser. Mas como esta compreensão e o ser nela compreendido tornam-se um problema de princípio para a presente investigação, a análise *aristotélica* do tempo só poderá ser tematicamente interpretada, *após* se resolver a questão do ser. E isso de maneira que ela conquiste um significado de princípio para a apropriação positiva do questionamento crítico e delimitado da antiga ontologia.

Toda discussão seguinte a respeito do conceito de tempo atém-se *fundamentalmente* à definição *aristotélica*, ou seja, tematiza o tempo tal como ele se mostra na ocupação, guiada por uma circunvisão. O tempo é o ‘contado’, isto é, o que se pronuncia, embora implicitamente, na atualização do ponteiro (ou da sombra) *que anda*. Na atualização do que se move em seu movimento, o que se diz é: ‘aqui-agora, aqui-agora, etc.’ O que é contado são os agora. E estes se mostram ‘em cada agora’ como ‘logo-mais-não’ e ‘a pouco não-agora’”¹³⁰.

Segundo Heidegger, há, na concepção aristotélica de tempo, alguns pontos essenciais que devem ser destacados¹³¹:

1. Ela é retirada do contexto de uma *ontologia da natureza*. De fato, no capítulo 10 do tratado de Aristóteles, o tempo identifica-se com a esfera celeste que, em seu movimento circular, tudo abarca e tudo compreende dentro de si mesmo. Para compreender isso melhor, é preciso ter presente a representação antiga do mundo, segundo a qual a terra é um disco que flutua no oceano rodeada pela totalidade da esfera celeste. Dentro dela sobrepõem-se diversas esferas nas quais encontram-se fixadas as estrelas. A esfera celeste mais extrema é a que abarca tudo o que propriamente é. Ela e sua revolução identificam-se com o tempo. De acordo com Aristóteles, o fundamento desta interpretação é a seguinte: ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὄλου σφαίρᾳ, ou seja, todo ente é no tempo, porém, tudo o que é subsistente está dentro da cúpula celeste giratória, que é o limite externo de todo ente. O tempo e a esfera celeste

129. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 82, p. 526.

130. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 517-518. Cf. também Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 54-55.

131. Cf. aqui os tópicos “α) Estrutura do tratado aristotélico do tempo” e “β) Interpretação do conceito aristotélico de tempo”, desenvolvidos em Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 330-361.

mais externa se identificam. Há, nesta interpretação, algo que todos nós experimentamos, a saber, o tempo e sua relação com a revolução do céu e o tempo, por sua vez, como aquilo *em* que todo ente é. Certamente dizemos: o ente é *no* tempo e, nesse sentido, o tempo é algo como o movimento (κίνησις τις)¹³². De fato, falamos da passagem do tempo e dizemos: o tempo passa. Para κίνησις, Aristóteles emprega também μεταβολή. Este é o conceito mais geral para expressar movimento: literalmente, transformação¹³³. O movimento está sempre no móvel e, nesse sentido, não é algo mesmo que se move. Portanto, o movimento está sempre no móvel. Não é algo que, por assim dizer, flutue sobre o que se move, mas que é o móvel mesmo que se move. Portanto, o movimento está sempre ali onde está o móvel. Fica estabelecida, assim, uma diferença entre o tempo e o movimento, ou seja, enquanto o movimento está sempre apenas no móvel e somente ali onde o móvel se encontra, o tempo está em todas as partes (πανταχοῦ), não está pois em um determinado lugar e não está no móvel mesmo. Ele está, porém, junto a (παρά) e, de algum modo, ao lado de. Movimento e tempo distinguem-se na maneira de pertencerem ao móvel e o que é no tempo é o que chamamos intratemporal;

2. É no capítulo 11, o mais decisivo, em que a célebre definição aristotélica do tempo é exposta e analisada. Em seu resultado, o “antes” (*Vor*) e o “depois” (*Nach*) dizem respeito ao movimento ou, dito mais sucintamente, algo contado do movimento com o qual nos encontramos no horizonte do anterior (*Früher*) e do posterior (*Später*). Aristóteles mostra de forma mais precisa o que está presente na experiência de um movimento e em que medida encontra-se nela, por sua vez, o tempo. Esclarece de que modo e em que sentido o tempo é ἀριθμός, quer dizer, número, e como aparece o fenômeno fundamental do tempo, τὸ νῦν, ou seja, o “agora”;

3. A partir disso, chegamos ao terceiro ponto importante analisado por Aristóteles no capítulo 13 de seu tratado. Ele pergunta-se pela unidade do tempo em relação à multiplicidade da seqüência de “agoras”. Está em jogo mostrar como o “agora” (τὸ νῦν) constitui a autêntica coesão interna do tempo, a συνέχεια, isto é, o manter unido, a continuidade. Aristóteles “pergunta pela *união do tempo na multiplicidade da seqüência de agoras*. Ele procura mostrar aqui, como o agora, τὸ νῦν, constitui a unidade própria do tempo, que é a συνέχεια, ou seja, o manter-se unido (*continuum*, em latim e *Stetigkei*, em alemão). Trata-se da questão de que modo o agora reúne em si o tempo como totalidade. Todas as determinações de tempo estão relacionados ao ‘agora’. Aristóteles oferece uma interpretação a algumas determinações de tempo apoiando-se no esclarecimento da συνέχεια: o

132. Cf. Aristóteles, *Física* Δ 10, 218 b 6s, bem como Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 332.

133. Μεταβολή significa “movimento em geral”. Segundo Heidegger, “transformação de qualquer coisa em qualquer coisa. Neste sentido lato, é movimento, por exemplo, o empalidecer e o avermelhar, mas também há transformação quando um corpo é transportado de um lugar para o outro. Este ser-deslocado, este transporte, esta transformação, chama-se φερά” (cf. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 88).

ἤδη, o imediatamente, o ἄρτι, o justamente-agora ou faz-um-instante e, além disso, o πόλοι, que é o outrora ou faz tempo, e o ἐξαίφνης, de repente. Imediatamente, justamente-agora, faz-um-instante, outrora, faz tempo e de repente são todas determinações que remetem ao νῦν. O faz-um-instante é visto retroativamente a partir de um agora, o logo-a-seguir é visto a partir do agora igualmente para frente. Aristóteles não compreende estas determinações em sua conexão interna, pois dá apenas exemplos de determinações de tempo sem conhecer sua sistemática”¹³⁴, diz Heidegger.

Qual o propósito de Heidegger, então, em relação à definição aristotélica de tempo? Ele faz uma crítica positiva (interpretação fenomenal) no sentido de apropriar-se das conquistas realizadas por Aristóteles da tematização do tempo. Para Aristóteles como para Heidegger, está em jogo compreender o tempo “em si mesmo”, ou seja, ontologicamente. A diferença essencial, entre um e outro, é a posição ontológica de fundo em que se movimentam nas suas tematizações do tempo. Em suas análises, diz Heidegger, Aristóteles, como ninguém mais, teve *olhos, energia e persistência* para manter-se voltado “à coisa mesma” do tempo: “Aristóteles foi o último dos grandes filósofos que tiveram olhos para ver, e o que é ainda mais decisivo, a energia e a persistência de orientar as investigações sempre de novo aos fenômenos e ao que havia sido entrevisto; e isso apesar de todas estas especulações bravias e perigosas serem sempre de novo menosprezadas desde o seu fundamento pelo coração da compreensão comum”¹³⁵.

Se a concepção aristotélica de tempo concentra-se no “agora”, como interpretar o “agora” (νῦν)? Como e o que vê Heidegger ao dizer que todas as diferentes determinações de tempo aristotélicas remetem ao “agora”? O que quer dizer Heidegger de que Aristóteles não compreendeu as diferentes determinações de tempo em sua conexão interna e que ele dá apenas exemplos de determinações de tempo sem conhecer sua sistemática “interna”? Nesse sentido, Heidegger reconhece que “Agostinho vê algumas dimensões do fenômeno do tempo mais originariamente”, ou melhor, Agostinho é o primeiro grande pensador a ver, compreender e explicar o tempo em sua “sistemática interna”. Sob o ponto de vista ontológico, em suas *Confissões*, Agostinho procura compreender e explicar se e como se articulam e estruturam “passado-presente-futuro”.

Devemos considerar, por outro lado, que Heidegger, além de interpretar a *Física*, também reconhece que Aristóteles “entreviu o fenômeno do instante”. Vemos isso no livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*: “O instante é um fenômeno fundamental da temporalidade originária, ao passo que o agora é apenas um fenômeno do tempo derivado.

¹³⁴. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 334-335.

Aristóteles já entreviu o fenômeno do instante, o *καίρός*, e o delimitou no livro VI de sua *Ética a Nicômaco*. Nisso, porém, ele não foi bem-sucedido, uma vez que faltou mostrar a conexão do caráter específico do tempo do *καίρός* com o instante, o que ele reconhece, por outro lado, como tempo (*νῦν*)¹³⁶. Evidencia-se aqui o que Aristóteles *também teria visto* como instante (*καίρός*), embora não tenha desdobrado toda estrutura e sistemática interna do instante do tempo. Heidegger mostra isso à medida que tematiza o tempo como temporalidade originária da presença, sendo o agora apenas um fenômeno do tempo derivado. Coloca-se aqui a questão se é possível uma maneira apropriada de tematizar ontologicamente o tempo. O instante (*Augenblick*) é um momento constitutivo fundamental da temporalidade, que é, em si mesma, *ekstática* (*ekstatisch*). O *ἐκστατικόν* é o “originariamente o fora-de-si” (*Außer-sich*)¹³⁷ e o *ἐξαίφνης* é o “súbito”, o “imediate” (*Plötzlichkeit*)¹³⁸. Embora estes termos já tenham sido empregados por Aristóteles, Heidegger mostra que a concepção aristotélica de tempo, além de movimentar-se dentro de uma ontologia “natural” e, por isso, ficar fundamentalmente presa ao “agora” do tempo, também não é fundamentada desde a presença humana.

Segundo a interpretação de Heidegger, todas as determinações de tempo de Aristóteles remetem, em última instância, ao “agora” (*νῦν*). Mas o que seria, então, o “agora” capaz de abarcar e determinar o tempo? Esta é uma das perguntas fundamentais que Heidegger se faz ao interpretar o conceito de tempo aristotélico. Ele não vê, então, no modo aristotélico de compreender o tempo, uma deficiência. Pelo contrário. Reconhece apenas que Aristóteles move-se no âmbito da compreensão natural, ou seja, que seu conceito de tempo nasce de uma ontologia que se movimenta dentro de uma compreensão natural de mundo¹³⁹. Assim, por exemplo, no § 81 de *Ser e tempo*, Heidegger diz que o conceito aristotélico de tempo é “por si mesma ‘evidente’ e autenticamente haurida. [...] Toda discussão seguinte a respeito do conceito de tempo atém-se *fundamentalmente* à definição *aristotélica*”¹⁴⁰.

Por um lado, se é possível afirmar que Heidegger vê e compreende o modo como Aristóteles e Agostinho buscam explicar o fenômeno do tempo, por outro lado, porém, busca compreender o mesmo fenômeno de um *modo novo*, vale dizer, busca ver, compreender e explicar a verdadeira possibilidade de conexão ou relação interna entre futuro-passado-presente. Isso só é possível a

135. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329.

136. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 409.

137. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413.

138. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 30, p. 202.

139. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329.

140. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 517.

partir do fenômeno da temporalidade. A concepção genuinamente heideggeriana do tempo chama-se, por isso, *temporalidade originária da presença*¹⁴¹.

Porém, em que sentido constitui-se a temporalidade originária da presença numa concepção nova? Heidegger parte do pressuposto que é necessário fazer uma real e verdadeira descrição fenomenal do $\nu\upsilon\nu$ como “*agora autêntico*”. Pois, se, como acontece em Aristóteles, o “agora” desempenha uma função toda especial a ponto de ser o fio condutor de toda interpretação posterior do tempo e, ainda, se “a unidade própria do tempo é a $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, isto é, “o manter-se unido” (*continuum* ou *Stetigkeit*), como diz Heidegger, então deve ser possível explicitar fenomenal e ontologicamente esta *unidade interna própria do fenômeno do tempo*.

Nosso objetivo não é apontar aqui todas as conseqüências da interpretação heideggeriana da concepção aristotélica de tempo. O importante a perceber, porém, é por que Heidegger parte fundamentalmente dessa concepção. Além disso, a tematização heideggeriana deve, em algum momento, confrontar-se com o conceito aristotélico do tempo, mostrando de onde o conceito aristotélico é legitimamente haurido¹⁴². Por isso mesmo, na tematização do tempo heideggeriana como temporalidade originária da presença, é preciso mostrar como é possível e como surge o “fenômeno do tempo derivado”. Isso é possível, pensa Heidegger, desde que o tempo seja visto como se mostra na ocupação e, conseqüentemente, como nossa compreensão do tempo sempre se orienta a partir da circunvisão do mundo cotidiano¹⁴³. Com efeito, se a presença sempre já *conta com o tempo* deste ou daquele modo, uma vez que sempre já é “tempo de” fazer ou não fazer isso ou aquilo – o fato de tomarmos (*nehmen*) ou nos darmos ou deixamos (*lassen*) tempo a todo momento – fica em questão explicar como isso acontece. Pois, seja *apropriadamente* tempo de... seja *inapropriadamente* tempo de..., o fato é que o tempo já é sempre pré-visto e, por isso mesmo, há uma tendência natural de, *por contarmos previamente com ele*, não mais vermos que ele guia e orienta nossos afazeres cotidianos. *De fato, o que gostaríamos de ver não pode ser visto, pois sendo pré-visto, também se desfaz nas ocupações de cada momento*.

Demonstrar isso é possível, à medida que Heidegger analisa os fenômenos do “tempo ocupado” (*besorgte Zeit*) e do “tempo do mundo” (*Weltzeit*) a partir da “intratemporalidade” (*Innerzeitlichkeit*). Por isso escreve no § 6 de *Ser e tempo*:

“Só será possível avaliar essa influência depois de se ter mostrado o sentido e os limites da antiga ontologia, a partir de uma orientação feita pela questão do ser. Em outras palavras, a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporaneidade. Torna-se, assim, evidente que a interpretação antiga do ser

141. No terceiro capítulo, tópico “A temporalidade como sentido ontológico da cura”, nos ocuparemos desse tema genuinamente heideggeriano.

142. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 516-525.

143. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 517. Cf. ainda §§ 19 e 20 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde Heidegger demonstra toda a estruturação pressuposta à concepção aristotélica de tempo.

dos entes se orienta pelo ‘mundo’ e pela ‘natureza’ em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do ‘tempo’. A determinação do sentido do ser como παρουσία e οὐσία, que, do ponto de vista ontológico-temporâneo, significa ‘vigência’, representa um documento externo dessa situação, mas *somente* isso. O ente é entendido em seu ser como ‘vigência’, isto é, a partir de determinado modo do tempo, do ‘*atualmente presente*’¹⁴⁴.

Revela-se, nesta passagem, algumas das tarefas que Heidegger assume e se impõe em relação à principal tematização tradicional do tempo, a saber: 1) é necessário fazer uma análise do agora como agora, ou seja, deve-se ver e entender o agora em toda sua estrutura e sistemática interna. Segundo Heidegger, isso é possível a partir da descrição fenomenal da estrutura plena do agora pronunciado no mundo das ocupações cotidianas e confrontá-la com o “agora em que”, o “outrora, não-mais” e o “então, quando” da intratemporalidade; 2) é necessário mostrar e fundamentar porque tomamos (*nehmen*) ou damos ou deixamos (*lassen*) tempo a todo momento; 3) deve-se justificar se o tempo pode ou não ser compreendido como uma pura seqüência de agoras pontuais e em que medida esta compreensão do tempo se justifica ontologicamente. Para Heidegger, portanto, não basta mostrar “apenas” como se constitui a temporalidade originária da presença. A temporalidade originária, por isso mesmo, pode ser demonstrada, a partir da analítica temporal, como cotidianidade, historicidade e intratemporalidade, temas com os quais Heidegger se ocupará nos três últimos capítulos de *Ser e tempo*.

1.6 AS PRIMEIRAS ELABORAÇÕES HEIDEGGERIANAS DO CONCEITO DE TEMPO ANTES DE *SER E TEMPO*¹⁴⁵

Marion Heinz, num primoroso estudo sobre da obra da juventude de Heidegger (*Frühwerk Martin Heideggers*), afirma que “a obra inicial de Heidegger é uma filosofia do tempo, que se diferencia fundamentalmente de todas as teorias tradicionais a respeito do tempo. O tempo não continua sendo pensado aí como um ser atemporal, mas como verdade, isto é, como horizonte de compreensão do ser”. Heinz enfatiza um ponto fundamental: o despertar do jovem Heidegger para a temática do tempo está ligado com a “compreensão do ser”, quer dizer, com a questão do

144. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 63-64.

145. São estudos importantes da temática heideggerina do tempo: Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982; Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997; Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*, Madri: Trotta, 2000; Ernst Wolfgang Orth, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, Karl Alber, 1983; Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993; M. Fleischer, *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991; Marten Rainer, “Martin Heidegger: o tempo autêntico”, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 599-625; Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan.-abr. 1996, p. 19-45; Emmanuel Martineau, “Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps (Sur le § 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, éclairant la page 432 de *Sein und Zeit*)”, in: *Archives de Philosophie*, vol. 43, fasc. 1, 1980, p. 99-120.

ser¹⁴⁶. Se isso procede, é de se esperar que os dois textos, a serem analisados, mostrem isso. Caso isso se confirme, então, desde o início das investigações fenomenológicas de Heidegger, há a preocupação de compreender o tempo ontologicamente.

Para acompanhar a elaboração heideggeriana do conceito de tempo analisaremos dois textos: *O conceito de tempo na ciência histórica (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)* e *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*. Entendemos que, embora o tempo seja tematizado em vários outros textos da juventude ou mesmo em obras heideggerianas mais tardias¹⁴⁷, nesses dois textos é visível a preocupação do pensador em elaborar, de uma maneira direta e explícita, *um novo conceito de tempo*. Tentaremos mostrar que, de um texto para outro, acontecem mudanças conceituais significativas. Porém, a partir de uma leitura mais atenta e cuidadosa, percebem-se algumas idéias condutoras que perpassam ou se fazem presentes nos dois textos, mas, sobretudo, como tentaremos ver, são idéias-motoras da original conceituação heideggeriana do fenômeno do tempo.

Sem pretender esgotar todos os aspectos de originalidade, que cada um dos textos contém, colocamo-nos inicialmente como meta mostrar as idéias-motoras que conduzem cada um dos textos. Além disso, embora não tenha sido esta a razão decisiva na escolha desses dois textos para nossa análise, eles são citados em notas de rodapé de *Ser e tempo*: o primeiro, no § 80 e o segundo, no § 54. Nossa proposta inicial, portanto, ao analisar estes dois textos, consiste em avistar e evidenciar as idéias condutoras na elaboração heideggeriana de um novo conceito de tempo e, na medida do possível, entrever como estes dois primeiros ensaios, na busca de compreender o fenômeno do tempo, repercutem em sua obra, especificamente naquelas em que o tempo constitui temática central de análise e interpretação.

Considerando que os dois textos a que nos propomos analisar contêm a palavra “conceito” (*Begriff*), faremos uma rápida incursão em sua etimologia. Segundo a língua alemã, “conceito” provém de *begreifen* (= conceituar, conceber, compreender). Há outras formas verbais em que o radical “greifen” aparece. Por exemplo: *ergreifen* significa “apanhar”, “agarrar”; *zugreifen* significa “pegar com a mão”; *angreifen* significa “pegar”, mas também “começar”, “iniciar”, “empreender”. Percebe-se então que, ao lado de “conceituar”, “conceber”, “compreender”, o verbo *begreifen* possui como significado elementar “agarrar ou pegar com as mãos”, mas,

146. No texto *Meu caminho para a fenomenologia* e no diálogo *De uma conversa da linguagem entre um japonês e um pensador*, das décadas de 50 e 60, Heidegger fala explicitamente que seu início na filosofia tem tudo a ver com as investigações realizadas por Edmund Husserl no âmbito da fenomenologia. Não é por acaso que a publicação de *Ser e tempo* (1928) é dedicada a Husserl. A dedicatória fala em “admiração e amizade”. Porém, em jogo estava algo maior que amizade ou admiração. Através de Husserl, Heidegger irá gradativamente entrar em contato com a filosofia fenomenológica. E, como ele mesmo reconhece, já estava *a caminho da questão do ser*.

147. Em textos mais tardios, por exemplo, onde a temática reaparece, são: *Que é isto – a filosofia* (1955), *Tempo e ser* (1962), mas especialmente importantes são as reflexões que se encontram registradas no livro Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 51-102 (1964/1965).

também, “conceber com o espírito”. Estes significados se fazem presentes em nossa palavra “conceituar”. Nosso verbo “conceituar” origina-se da forma latina *cum-capere*, tendo pois semelhança com *be(i)-greifen*. A partir disso, podemos tirar uma conclusão provisória importante: o simples fato de *cum-capere* significar *agarrar ou pegar com as mãos* ou *conceber com o espírito* revela em si o modo pelo qual um ente privilegiado, o ser humano, apreende e compreende a realidade. Contudo, não podemos tirar conclusões apressadas, por enquanto. Por isso, faz-se necessária uma análise dos dois textos e averiguar se, o que aqui provisoriamente concluímos, procede.

1.6.1 A aula de habilitação *O conceito de tempo na ciência histórica* (Friburgo, 1915)

O conceito de tempo na ciência histórica (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) é o título da aula de habilitação dada por Heidegger, no dia 27 de julho de 1915, em Friburgo¹⁴⁸. O texto foi publicado pela primeira vez no *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, em 1916 e, posteriormente, no primeiro volume das obras completas (*Gesamtausgabe*), em 1972, pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt.

Trata-se do primeiro escrito importante de Heidegger em que é explícita sua preocupação com o tema do *tempo* e, também, da *história*. Ele criou uma nota ao § 80 de *Ser e tempo*, onde reconhece: “Uma primeira tentativa de se interpretar o tempo cronológico e os números na história encontra-se na aula de habilitação, dada pelo autor na Universidade de Friburgo (semestre de verão, 1915)”¹⁴⁹. Nas palavras do próprio Heidegger, trata-se de “uma primeira tentativa (*Versuch*) de interpretar o tempo cronológico (*chronologischen Zeit*) e os números na história (*Geschichtszahl*). Na mesma nota lê-se: “As relações entre os números históricos, o tempo calculado astronomicamente e a temporalidade e historicidade da presença necessitam de uma ampla investigação”¹⁵⁰. Esta nota, embora seja de alguns anos depois, evidencia claramente a preocupação de Heidegger e, presumivelmente, cerca de dez anos antes da elaboração de *Ser e*

148. Cf. Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, São Paulo, Geração Editorial, 2000, p. 94.

149. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, nota 233, p. 514; Martin Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 356-375.

150. Chama atenção Heidegger mencionar vários textos relativos à cronologia ou cronometria: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*. Philosophische Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft, n. 12, 1916; as duas obras fundamentais sobre a formação da cronologia histórica são: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583, e Dionysius Petavius, SJ, *Opus de doctrina temporum*, 1627; sobre a antiga medição do tempo, cf. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben*, 1888; *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter*, 1888; H. Diels, *Antike Technik*, 2. ed., 1920, p. 155-232s: Die antike Uhr; sobre a cronologia recente, trata Friedrich Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897. O mesmo texto de G. Bilfinger é também citado por Heidegger no volume 64 das obras completas (cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. 1. *Der Begriff der Zeit* (1924); 2. *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, nota 4, p. 68).

tempo. Seguindo estes esclarecimentos, procuraremos apontar algumas das idéias condutoras presentes no texto da aula de habilitação.

Como epígrafe ao texto da aula, Heidegger cita o seguinte pensamento de Mestre Eckhart: “Tempo é o que se *altera* e *diversifica*, a eternidade se mantém simples” (“Zeit ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, Ewigkeit hält sich einfach”)¹⁵¹. Chama atenção aqui que Heidegger não tenha grifado a palavra “einfach” (sim-ples). Literalmente, a palavra “ein-fach” diz “sem dobras”, sim-ples (*sine plex*). Contudo, ele grifou “*wandelt*” e “*mannigfaltigt*”. Nesse caso, o tempo é o que se *trans-forma* e se *multi-plica*. A ênfase nestas palavras revela duas idéias importantes: 1) que o tempo muda, se altera, implica, pois, passagem entre o antes e o depois; 2) que o tempo é múltiplo, que possui várias dimensões. Poderíamos entrar aqui em várias considerações e aprofundá-las. No entanto, cabe prestar atenção, de passagem, apenas para o seguinte: de certo modo, na primeira idéia, está presente a concepção aristotélica de tempo e, nesse caso, devemos considerar que também Mestre Eckhart movimenta-se dentro dessa concepção; na segunda idéia, quanto à multiplicidade do tempo e que o tempo certamente não é unidimensional, podemos perceber – como Heidegger mesmo confessa mais tarde – que, do mesmo modo como o “ser” deve ter mais de um “significado”, também o “tempo” é “multifário”, ou seja, o “tempo” deve ter mais de uma dimensão. Esta segunda idéia remete diretamente ao título do livro *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles* de F. Brentano, publicado em 1862, no qual, Heidegger, ao lado das *Investigações lógicas* de Husserl, buscava uma compreensão para a “questão do ser” já no verão de 1907, quando ainda cursava o ginásio¹⁵². Fazer essas considerações a respeito da epígrafe é importante, pois ela evidencia a dimensão em que Heidegger se movimenta no texto da aula de habilitação, ou seja, de algum modo, ela condensa as idéias condutoras presentes no texto. É o que procuraremos mostrar a seguir.

151. Cf. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 357. Embora não Heidegger esclareça, esta epígrafe é do sermão 44, dos sermões alemães eckhartianos. Na tradução brasileira, cf. Mestre Eckhart, *Sermões alemães*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 252-256. Estudos importantes são os de Thomas Regehly, “Historische und erfüllte Zeit. Walter Benjamins Kritik an Heideggers Antrittsvorlesung über den ‘Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft’ (1916)”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 141-152; Bernd Irlenborn, “Zeitlichkeit und Zeitrechnung beim frühen Heidegger”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 161-172; Philippe Capelle, “Heidegger et maître Eckhart”, in: *Revue des Sciences Religieuses*, ano 70, n. 1, jan. 1996, p. 113-124.

152. Dois textos exerceram sobre o jovem Heidegger uma influência decisiva: a dissertação de Franz Brentano, *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*, de 1862, e as *Investigações lógicas*, de Husserl, obra publicada pela primeira vez em 1901. Em *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger diz: “Das *Investigações lógicas* de Husserl esperava um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano”; e no diálogo *De uma conversa da linguagem entre um japonês e um pensador*: “[...] nos últimos anos do ginásio, no verão de 1907, a questão do ser me encontrou na forma da dissertação de Franz Brentano, professor de Husserl”. Cf. a respeito Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, principalmente p. 92-92; “Meu caminho para a fenomenologia”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 493-500; também *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 69-70). Cf. também os estudos de Rudolf Bernet, “Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger”, in: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 85, n. 68, nov. 1987, p. 499-521; Epifânia Ianniello, “La coscienza del tempo come flusso intenzionale in Husserl”, in: *Sapienza*, vol. 50, fasc. 4, out./dez. 1997, p. 467-484.

O próprio título do texto denuncia que Heidegger ocupa-se com o *conceito de tempo* enquanto problema relacionado à *história*, ou melhor, à *ciência histórica*. A partir disso, é possível fazer uma interpretação do texto em dois momentos distintos: de um lado, a preocupação de Heidegger consiste em estabelecer uma diferença básica entre o modo de conceber o tempo nas ciências naturais e nas ciências históricas, procurando encontrar os “limites” de uma em relação à outra e, de outro lado, preocupa-se ele em mostrar que o conceito de tempo na ciência histórica possui um significado todo peculiar. Por isso afirma, ao final do texto, que todo e qualquer *número histórico* só possui sentido (*Sinn*) e valor (*Wert*) no âmbito da *ciência histórica*, na medida em que se levar em consideração o *significado do conteúdo histórico* (*inhaltlich historisch Bedeutsame*).

Assim, na primeira parte do texto, fazendo uso de uma terminologia e temática próprias do neokantismo, o autor aborda problemas que ultrapassam e não podem ser resolvidos nas estritas fronteiras kantianas de uma teoria do conhecimento. Embora se trate “ainda” de uma investigação epistemológica, procura estabelecer a especificidade do conceito de tempo da ciência histórica em oposição ao conceito das ciências físicas. Num primeiro momento, a ênfase recai na análise do que Heidegger chama de “estrutura lógica do conceito de tempo”. Deve-se determinar, então, “a *estrutura* do conceito de tempo”. “Podemos reconhecer a estrutura do conceito de tempo da história a partir de sua fundamentação na ciência histórica”, diz. A pergunta que Heidegger se coloca é: “*Que estrutura (Struktur) deve ter o conceito de tempo na ciência histórica para poder desempenhar a função (Ziel) como conceito de tempo de acordo com a finalidade (Funktion) dessa ciência?*”¹⁵³ Está em jogo dar visibilidade ao conceito de “tempo histórico” (*historischen Zeit*) a partir do conceito de “tempo em geral” (*Zeit überhaupt*). O termo “geral” possui sentido ontológico – veremos isso também no segundo capítulo, quando abordaremos o “conceito de mundo em geral” –, isto é, toda e qualquer determinação ôntica nasce de uma determinação ontológica fundamental. Ora, a ciência histórica, é uma ciência ôntica. Contudo, isso se tornará mais evidente na medida em que Heidegger demonstra que o conceito de tempo histórico tem um significado todo peculiar, se comparado com o conceito de tempo das ciências físicas. Por isso escreve:

“A filosofia da natureza antiga e medieval procurava investigar a essência metafísica dos fenômenos inerentes à realidade imediata e suas causas ocultas. Em oposição a esta especulação metafísica sobre a natureza, a ciência de Galileu significa *metodicamente* algo completamente novo. Esta pretende exercer o domínio sobre a diversificação dos fenômenos através da lei e seu resultado novo e particular consiste *como* chega à lei”¹⁵⁴.

153. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 359.

154. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 361.

Nesse novo método reside uma dupla particularidade: a) afirma-se uma suposição ou hipótese, que possibilita compreender os fenômenos de um âmbito determinado a partir de uma lei geral, no caso, os fenômenos relacionados ao movimento; b) a suposição ou hipótese não afirma, de modo algum, uma qualidade oculta (*vergorgene Qualität*) como causa explicativa dos fenômenos, mas contém relações matematicamente compreensíveis, ou melhor, mensuráveis, entre os momentos do fenômeno concebidos idealmente.

Formulado desse modo, vê-se que Galileu levou a efeito, pela primeira vez, um método científico que alcançou predomínio e legitimidade do decorrer dos últimos séculos, de modo a fazer-se presente e operante nas mais diversas ciências. É possível concluir, então, que define-se aqui a finalidade da física como ciência, quer dizer, de reduzir todos os fenômenos do mundo físico a um conceito de unidade, a saber, a leis fundamentais matematicamente fixáveis a partir de uma “dinâmica geral” (*allgemeinen Dynamik*). Dessa metodologia resulta, conseqüentemente, que, quando o tempo é medido, determina-se uma quantidade (*Soviel*). A indicação de quantidade reúne numa unidade os pontos de tempo nela transcorridos e, assim, acaba-se fazendo um corte na escala temporal (*Zeitskala*), destruindo com isso o “tempo verdadeiro” (*eigentliche Zeit*) em seu fluir e, desse modo, o polarizamos. O fluxo (*Fluß*) é detido, congela-se, torna-se superfície e, somente como superfície, é passível de mensuração. Desse modo, o tempo transforma-se numa “ordenação homogênea” (*homogenen Stellenordnung*), transforma-se em escala, em parâmetro (*Parameter*)¹⁵⁵. Por isso, no texto da aula de habilitação podemos ler:

“Contudo, na maioria das vezes, isso não é visto: na teoria da relatividade, na medida em que é uma *teoria física*, está em jogo o problema da *mensuração* do tempo, porém não o tempo em si mesmo. Na teoria da relatividade o conceito de tempo permanece intocado; nela apenas se confirma uma medida elevada, a qual foi apresentada anteriormente como o conceito de tempo característico das ciências naturais, a saber, como o caráter determinável de homogêneo e quantitativo. O caráter matemático do conceito de tempo físico não pode ser expresso de uma maneira mais precisa através disso, na medida em que ele pode ser apresentado ao lado do espaço tridimensional enquanto quarta dimensão e, ao lado dele, através da dimensão não-euclidiana, isto é, que ele é elaborado mais como uma geometria tridimensional.

Se nós quisermos unicamente passar por cima disso, isto é, se nós quisermos representar a estrutura do conceito de tempo na ciência histórica, então parece ser questionável, antes de mais nada, se aqui ainda se deixa colocar um novo problema (*ein neues Problem stellen läßt*). Pois, também para a ciência histórica, o tempo é igualmente um modo de ordenação à medida que os acontecimentos resguardam seu lugar de tempo determinado e são fixados a partir disso como sendo *históricos*”¹⁵⁶.

Para Heidegger, mesmo na teoria da relatividade, de Einstein, uma das conhecidas teorias físicas do tempo, está em jogo o problema da “mensuração do tempo” (*Zeitmessung*) e “não o

155. Cf. sobre os conceitos “tempo e espaço” e, também, sobre “Aritóteles e Newton”, Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, §§ 5 e 18, respectivamente p. 25-33 e 86-93.

tempo em si mesmo” (*nicht um die Zeit an sich*). Assim, mesmo na teoria da relatividade, o conceito de tempo permanece inalterado e intocado¹⁵⁷, ou seja, de Galileu a Einstein, a concepção do tempo na física não se modificou, sendo sua função básica tornar possível a mensurabilidade do tempo. O tempo constitui-se, então, num momento essencial e necessário na definição do movimento, que é um dos principais objetos da física. Ora, para possibilitar a medida, o tempo deve tornar-se mensurável, o que é possível somente, se for “pensado” (tomado) como um fluxo uniforme, isto é, identificado com o próprio espaço¹⁵⁸.

Salvaguardados o limite e propósito de Heidegger, em sua aula de habilitação, está em jogo, em primeiro plano, traçar uma diferença entre o conceito de tempo da física (homogeneidade quantitativa) e o conceito de tempo da ciência histórica (heterogeneidade quantitativa). Vejamos melhor:

“Encontramo-nos aqui diante de uma alternativa: a partir do conceito anteriormente mencionado, ou não possuímos nenhum conceito histórico, na medida em que não se mostra, porque a sua determinação de tempo, deve poder constituir-se num conceito universal a partir de um conceito histórico e o qual também é determinado temporalmente pela física a partir de movimentos precedentes, – ou então: temos diante de nós um conceito histórico que de fato lhe corresponde. Desse modo, portanto, a determinação de tempo nela encontrada é totalmente peculiar e própria, e esta só pode ser compreendida a partir da essência da ciência histórica.

Ao menos isto parece ter-se evidenciado para nós: há um problema no conceito de tempo da ciência histórica (*es steckt ein Problem im Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft*). Pois ele tem sentido e direito se nós perguntarmos pela estrutura do conceito de tempo histórico. Nós só poderemos lê-la em sua função na ciência histórica, função esta que, por sua vez, apenas é compreensível a partir do objetivo e do objeto da ciência histórica”¹⁵⁹.

Heidegger chega à evidência de que o conceito de tempo da ciência histórica deve ser “totalmente peculiar e próprio”. A partir disso, acaba tendo diante dos olhos *um novo problema*, que é, na verdade, o problema central da aula de habilitação. É necessário ver e entender o “sentido” de uma possível “estrutura do conceito de tempo histórico”, a qual só pode ser relacionada diretamente à própria história, ou melhor, ao objeto que esta se propõe investigar, na medida em que se justificar ontologicamente seu direito. Em certo sentido, pode-se admitir, Heidegger chega a tomar uma posição crítica – naturalmente implícita – em relação ao modo como os historiadores fazem história, mas sobre isso não nos interessa falar aqui. Por ser um dos temas relacionados à temporalidade propriamente dita, ou seja, à historicidade própria da presença, também será abordado no terceiro capítulo de nossa investigação. Assim, é necessário

156. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 366-367.

157. Cf. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 366.

158. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 26.

159. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 367.

ver e entender por que, segundo Heidegger, no conceito de tempo da ciência histórica reside um problema (*es steckt ein Problem im Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft*)¹⁶⁰. Está em jogo aqui, entender o que o pensador vê como “estrutura (*Struktur*) do conceito de tempo histórico” e que “função” (*Funktion*) desempenha.

Com efeito, se as ciências naturais operam com os números como *meras quantidades*, as ciências históricas, ao contrário, não devem tratar *tais dados* com a mesma objetividade. Desse modo, a ciência histórica, para ser rigorosa ao modo de descrever os fenômenos de seu campo de investigação, necessita compreender os dados históricos de *um modo* que não seja *quantitativo*, *mas qualitativo*, que não seja *homogêneo*, *mas heterogêneo*. Portanto, a ciência histórica não pode descrever os fenômenos de seu campo de investigação emprestando critérios de outra ciência, ficando pressuposto que deve possuir ou elaborar seus próprios critérios e métodos investigativos. Daí as palavras do professor Heidegger:

“O objeto histórico, enquanto histórico, é sempre passado; tomado rigorosamente, ele não existe mais. Entre ele e o historiador há uma distância temporal (*Zeitferne*). O passado (*Vergangenheit*) sempre tem sentido somente, na medida em que é visto a partir de um presente (*Gegenwart*). O passado não apenas não é mais, considerado a partir de nós, ele *era* também um *outro* (*Anderes*) como nós e nossas relações de vida hoje são no presente. O tempo possui – tanto assim já se vê aqui – um significado totalmente original no âmbito da história (*Die Zeit hat in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung*). Somente onde esta alteridade (*Andersheit*) qualitativa do tempo passado se impõe a um presente consciente, está-se desperto para o sentido do ser histórico. Na medida em que o passado histórico sempre é uma alteridade de objetivação de vida humana (*Menschlebens*) e nós mesmos vivemos e agimos nele, é porque nos é dada antecipadamente a possibilidade (*vornherein die Möglichkeit gegeben*) de compreender o passado, de modo que ele não pode ser *comparado* com *nenhum* outro. Mas o abismo temporal entre o historiador e seu objeto continua existindo. Se ele quiser descrever o abismo temporal, então ele deve ter, de um modo ou de outro, este objeto diante de si. Trata-se de superar o tempo sim, mas acostumando-se a ver como se constitui o abismo temporal do presente em relação ao passado. A exigência de superação do tempo e, por outro lado, a descrição de algo passado como meta e objeto da ciência histórica necessariamente dado em conjunto, deve ser possível somente desde que o tempo desempenhe ali uma função”¹⁶¹.

Um dos questionamentos centrais aqui, em relação ao conceito de tempo na ciência histórica, parece ser: como pode o historiador alcançar seu objeto, visto que este se encontra no passado? Como vencer a distância temporal (*Zeitferne*)? A resposta é surpreendentemente “simples”: “O passado sempre tem sentido somente, na medida em que é visto a partir de um presente. O passado não apenas não é mais, considerado a partir de nós, ele *era* também um *outro* como nós e nossas relações de vida hoje são no presente”. Heidegger não quer dizer apenas que não é possível interpretar nenhum fato passado sem considerar o presente, mas toda e

160. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 367.

161. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 369-370.

qualquer interpretação do passado radica-se no presente. Melhor, todo presente já é, em certo sentido, também passado, na medida em que, todo e qualquer agora, na medida em que o pronunciamos e reconhecemos de algum modo, já não é mais presente, mas passado. A rigor, o passado possui a mesma vitalidade do presente, isto é, desde que seja visto corretamente a partir do presente. O passado, para o historiador, deve estar vitalmente presente em seu presente. É nisso que reside o “significado totalmente original no âmbito da história” (*Die Zeit hat in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung*), diz Heidegger.

“O conceito de tempo na ciência histórica não possui nada do caráter homogêneo do conceito do tempo natural. O tempo histórico também não pode, por isso mesmo, ser expresso matematicamente através de uma fila como se houvesse aí uma lei que determinasse os *tempos* um após o outro. Os momentos do tempo físico se diferenciam apenas através da colocação numa fila. Os tempos históricos seguem-se também um após o outro – senão eles não seriam naturalmente tempo –, porém, cada qual é, em sua estrutura conteudística um outro. *O qualitativo do conceito de tempo histórico não significa outra coisa que compactação (Verdichtung) – cristalização (Kristallisation) – de uma objetivação de vida dada dentro da história.* Portanto, a ciência histórica não trabalha com quantidades. Todavia, o que são os números da história então? Com o conceito ‘a fome em Fulda no ano de 750’, o historiador não pode começar com o número 750; a ele não pode interessar o número *como quantum*, como um elemento em que a fileira numérica de 1 até o infinito tem seu lugar determinado, sendo possível dividi-lo, por exemplo, por 50 e assim por diante. O número 750, e todo e qualquer outro número histórico, só possui sentido (*Sinn*) e valor (*Wert*) no âmbito da ciência histórica, na medida em que se levar em consideração o significado do conteúdo histórico (*inhaltlich historisch Bedeutsame*). Trecento e quatrocento não são mais que conceitos quantitativos. Na física e na história, a pergunta pelo quando (*Wann*) possui um sentido totalmente diverso”¹⁶².

Devemos destacar duas idéias importantes nesta citação: a) embora de uma forma não explícita, vemos nesse texto a idéia norteadora segundo a qual o tempo na ciência histórica diferencia-se essencialmente do tempo como fila de agoras, sem-começo e sem-fim, isto é, como se a todo agora seguisse pura e simplesmente um novo agora e, assim, indefinidamente. Decorre dali que o conceito de tempo na ciência histórica não possui o caráter homogêneo do conceito do tempo natural. Por isso mesmo, o tempo histórico também não pode ser expresso matematicamente através de uma fila como se houvesse uma lei que determinasse os “agoras” um após o outro. Nessa idéia manifesta-se, de algum modo, o conceito vulgar de tempo, quer dizer, que o tempo é uma pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim. E assim, pensa Heidegger, na ciência histórica, “a pergunta pelo quando (*Wann*) possui um sentido totalmente diverso”. Diante disso, podemos antecipar o problema com o qual Heidegger se depara: b) de um lado, se o tempo não deve ser visto unicamente como uma mera seqüência ou fila de agoras, sem-começo e sem-fim, quer dizer, de modo indeterminado (o quantitativo, nas ciências naturais), de outro lado, coloca-se uma *nova questão*: qual o sentido do “agora enquanto data”

histórica, por exemplo? Qual a *estrutura significativa* “do agora” enquanto data histórica?¹⁶³ O conteúdo histórico possui significado (*inhaltlich historisch Bedeutsame*), possui sentido (*Sinn*), possui valor (*Wert*).

Heidegger pergunta-se nestes termos: “O que são os números da história, então?”, qual o caráter do propriamente qualitativo em história? A partir disso, Heidegger determina propriamente como concebe o qualitativo na ciência histórica e o diz nesta frase lapidar: “*O qualitativo do conceito de tempo histórico não significa outra coisa que compactação (Verdichtung) – cristalização (Kristallisation) – de uma objetivação de vida dada dentro da história*. Portanto, a ciência histórica não trabalha com quantidades”. Embora de modo não explícito, pode-se ler aqui: o conceito de tempo histórico implica, de algum modo, ver que a própria vida humana se temporaliza, se historializa. O ser humano pode “voltar” ao passado, porque a vida se compacta, se cristaliza sob formas significativas, de sentido, de valor.

Assim, por exemplo, se analisarmos sob os olhos da fenomenologia, não somente e necessariamente datas importantes como da independência do Brasil ou da abolição da escravidão, publicamente reconhecidas e comemoradas, constituem-se compactações ou cristalizações da vida e história humanas. De uma maneira muito mais *próxima e imediata*, a data de nosso nascimento não é, a rigor, uma mera data, muito menos mero número. Evidencia-se isso no fato de, em geral, não pensarmos necessariamente “no dia do nascimento” como algo perdido num passado mais próximo ou mais distante. Pois toda vez que, na passagem de mais um ano de vida, co-memoramos nossa existência, o que co-memoramos? Dizemos manifestamente: “nossa vida, nossa existência”. Na verdade, porém, tornamos memorável “*cada passagem do tempo em nossa vida*” e é justamente *isso* que dá sentido à constituição do “co” da co-memoração. Nesse sentido, dizemos também às vezes: “re-cordamos”, isto é, reunimos e trazemos para junto do “coração”, tudo que já fomos e somos, mas também alimentamos a esperança de poder-ser o ainda-não-sido em cada nova passagem do tempo em nossa vida. De fato, cada passagem de ano, cada dia que passa, cada hora, cada segundo, cada milionésimo de segundo constituem o (co)memorável da nossa vida, da nossa existência.

Desse modo, à procura de determinar o conceito de tempo da física, Heidegger evidencia que o tempo nela compreendido caracteriza-se como tempo homogêneo (*homogen*) e quantitativo (*quantitativ*). Assim, sem prejuízo algum para a própria física enquanto ciência, é possível perguntar: se o tempo medido pela física é sempre homogêneo e quantitativo, o que é dito através de expressões como “ordenação homogênea” (*homogenen Stellenordnung*), como tematizar o

162. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 373.

tempo que está nela previsto e pressuposto, ou seja, que tempo é este que se revela em expressões como “tempo verdadeiro” (*eigentliche Zeit*), “tempo em geral” (*Zeit überhaupt*), “dinâmica geral” (*allgemeinen Dynamik*) e “o tempo em si mesmo” (*um die Zeit an sich*)? A partir desses questionamentos, qual seria propriamente o conceito de tempo da ciência histórica?

A princípio, parece evidente que a ciência histórica não trabalha nem opera com quantidades e, portanto, é óbvio que se opõe ao conceito do tempo da física. A questão central, porém, consiste exatamente em mostrar e demonstrar isso. Num primeiro momento, é importante ter presente que, quando a ciência histórica se ocupa de datação, por exemplo, ela não se ocupa com uma mera data. É que, a toda e qualquer data histórica, sempre se atribui alguma significação, algum valor. Por isso mesmo, não pode ser reduzida ao modelo, ou melhor, ao parâmetro epistemológico das ciências da natureza e, em particular, à física. Em questão está, portanto, um modo de tematizar o “tempo em si mesmo”, “o tempo verdadeiro”, tratando-se então de *uma questão de ordem ontológica*. Embora o conceito de tempo ainda não seja abordado nesse texto da aula de habilitação como em textos posteriores, é visível que há nele a preocupação – Heidegger conta, então, com 25 anos de idade – com o “tempo em si mesmo”. Esta expressão possui um sentido eminentemente ontológico – veremos isso no próximo texto que iremos analisar.

A partir do que acabamos de dizer, é possível perceber que já estão presentes nesse texto, embora ainda não explícitos e muito menos elaborados, conceitos importantes como *significância* (*Bedeutsamkeit*), *possibilidade de datação* (*Datierbarkeit*), *lapso de tempo* (*Gespanntheit*) e *tempo público* (*Öffentlichkeit*), conceitos que Heidegger elabora em vários textos importantes da década de 1920. Não é mera casualidade, portanto, que Heidegger cite o texto da aula de habilitação numa nota de rodapé do § 80 de *Ser e tempo*. Uma evidência do que afirmamos está em frases e expressões como “distância temporal” (*Zeitferne*), “separação temporal” (*zeitliche Kluft*), “significado do conteúdo histórico” (*inhaltlich historisch Bedeutsame*), “o tempo possui um significado totalmente original no âmbito da história” (*Die Zeit hat in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung*), entre outras empregadas por Heidegger.

De fato, nos textos contemporâneos a *Ser e tempo*, a preocupação de Heidegger é determinar fenomenologicamente a constituição plena do “quando” (“agora”) do tempo sob a forma de uma análise rigorosa do tempo ocupado e do tempo do mundo, tema que será abordado por nós no terceiro capítulo de nossa investigação. Já acenávamos anteriormente que há em *Ser e*

163. Nessa perspectiva, é oportuno um estudo de *A doutrina das categorias e significados de Duns Escoto* (cf. Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J.C. Mohr (Paul Sieback), 1916).

tempo e outros textos heideggerianos porteiros muitas passagens nas quais há indícios evidentes da aula de habilitação de 1915. Vemos isso, por exemplo, nos §§ 78 e 80, dos quais citamos:

“Todavia, mais elementar do que a constatação de que o ‘fator tempo’ (*Zeitfaktor*) vem à tona nas *ciências* da história e da natureza é que, bem antes de qualquer pesquisa temática, a presença já ‘conta com o tempo’ (*mit der Zeit rechnet*) e *por ele* se orienta (*nach ihr richtet*). Aqui, novamente, permanece decisivo o ‘contar’ ‘com o seu tempo’, inerente à presença, que antecede todo uso de instrumentos de med. adequados à determinação temporal. Este contar antecede o uso, possibilitando a utilização de relógios”¹⁶⁴.

“A fim de assegurar uma possível compreensibilidade para a comprovação da origem do tempo público a partir da temporalidade fática, foi preciso caracterizar, primeiramente, o tempo interpretado na temporalidade das ocupações. E isso já para esclarecer que a essência da ocupação do tempo *não* reside na aplicação de determinações quantitativas de datas (*zahlenmäßigen Bestimmungen bei der Datierung*). Do ponto de vista ontológico-existencial, portanto, o decisivo na *contagem* do tempo (*Zeitrechnung*) não está na sua quantificação (*nicht in der Quantifizierung der Zeit*), mas deve ser concebido, ainda mais originariamente, a partir da temporalidade da presença que conta com o tempo (*sondern muß ursprünglicher aus der Zeitlichkeit des mit der Zeit rechnenden Daseins begriffen werden*)”¹⁶⁵.

Concluindo esta análise, poderíamos dizer que a possibilidade da ciência histórica é vista e tematizada por Heidegger, mas não ainda em sua gênese ontológica como temporalidade da presença. Heidegger vai elaborar isso em textos dos anos seguintes. Para ele, a condição de possibilidade do conceito de tempo da ciência histórica reside no fato de o historiador poder escolher no passado os momentos mais significativos e recontar a história a partir deles, uma vez que o próprio tempo é constituído por momentos significativos, os quais projetam sempre de novo uma nova luz tanto sobre o passado como sobre o futuro, mas sempre a partir do presente.

Com efeito, como o pensador dirá em *Ser e tempo*, “‘a presença é histórica’ não significa apenas o fato ôntico de que o homem representa um ‘átomo’ mais ou menos importante no fluxo da história do mundo, sendo a bola deste jogo de circunstâncias e acontecimentos. A tese coloca o seguinte problema: *Em que medida e em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito ‘histórico’?*”¹⁶⁶. “Por isso é que, radicada na hermenêutica da presença, a metodologia das ciências históricas do espírito (*historischen Geisteswissenschaften*) só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado”¹⁶⁷.

164. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 78, p. 498. No § 69, Heidegger diz que o *projeto matemático da natureza* “descobre, antecipadamente, um ser simplesmente dado que é constante (matéria), e abre o horizonte para uma perspectiva orientadora, relativa a seus momentos constitutivos e passíveis de determinação quantitativa (movimento, força, lugar e tempo)” (p. 451).

165. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, 507.

166. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 73, p. 474.

167. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 3, p. 78.

1.6.2 A conferência *O conceito de tempo* (Marburgo, 1924)

O conceito de tempo (*Der Begriff der Zeit*) é o título da conferência pronunciada por Heidegger, no dia 25 de julho de 1925, no Teologado de Marburgo¹⁶⁸. O texto foi publicado pela primeira vez em alemão, em 1989, pela editora Max Niemeyer, de Tübingen. Posteriormente, foi publicado também, como anexo ao volume 64 das obras completas (*Gesamtausgabe*), em 2004, pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt. Esse volume contém quatro outros textos importantes diretamente relacionados ao conteúdo da conferência, a saber: a) “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck”; b) “Os caracteres ontológicos originários da presença”; c) “Presença e temporalidade”; d) “Temporalidade e historicidade”. Dentre várias coincidências textuais, apresentamos apenas esta:

“Aristóteles tratou freqüentemente ao abordar em seus escritos, que o importante é a παιδεία devida; a certeza originária de uma coisa cresce junto da intimidade com as coisas mesmas, da certeza de tratar adequadamente da coisa. Para corresponder ao caráter ontológico do que aqui se tematiza, devemos falar do tempo temporalmente”¹⁶⁹.

“Numa investigação científica, ao lado de todo domínio de método e domínio do material, é decisiva a παιδεία. Justamente Aristóteles, o modelo de um investigador sensato, exige que não somente não se deve perder de vista o tema, mas, sobretudo, que se aproprie inicialmente da certeza originária do modo de tratar adequado”¹⁷⁰.

A primeira passagem é do final da conferência de 1924 e a segunda do final texto “Presença e temporalidade”, do volume 64. Nosso objetivo, naturalmente, não é fazer aqui uma análise de comparação textual. Pelo contrário, a atenção volta-se para duas idéias centrais que se repetem nas duas passagens, a saber: a) recorrendo a Aristóteles, Heidegger enfatiza a necessidade de conduzir adequadamente a investigação, isto é, faz-se necessária e decisiva a παιδεία devida; b) corresponder ao caráter ontológico do que é tematizado implica falar temporalmente do tempo; está em jogo encontrar o modo adequado de tratar do tempo. Segundo nosso entendimento, são duas orientações metodológicas importantes dentro do propósito heideggeriano.

Devemos considerar, além disso, que as análises fenomenológicas apresentadas em *Ser e tempo* são a culminância de um grandioso empenho investigativo do autor especialmente nos primeiros anos da década de 1920. Embora só tenha sido publicado em 1927, Heidegger vinha trabalhando em seu tratado há vários anos, especialmente desde a aula de habilitação de Friburgo, em 1915. Encontram-se publicados muitos volumes das obras completas que

168. Cf. Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, São Paulo, Geração Editorial, 2000, p. 172.

169. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 38/39.

170. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. 1. *Der Begriff der Zeit* (1924); 2. *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 83.

evidenciam isso e que são fruto das investigações anteriores à publicação da *opus maius*. Entre numerosos volumes, devem ser destacados, por ordem cronológica: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (de 1918/21, vol. 60), *Zur Bestimmung der Philosophie* (de 1919, vol. 56/57), *Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1919/20, vol. 58), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (de 1921/1922, vol. 61), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) [Natorp-Bericht]* (de 1922, vol. 6), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (de 1923, vol. 63), *Der Begriff der Zeit. 1. Der Begriff der Zeit (1924); 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)* (de 1924, vol. 64), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (de 1925, vol. 20), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (de 1925/1926, vol. 21), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1927, vol. 24), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (de 1927/1928, vol. 25), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (de 1928, vol. 26), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (de 1929/30, vol. 29/30), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (de 1930/1931, vol. 32).

Temos aqui mais de uma dezena de obras. São, em grande parte, do período de uma década apenas, ou seja, de 1918 a 1931. Reúnem, em sua maioria, textos de preleções de Friburgo e Marburgo. Nosso objetivo, contudo, não é enredar aqui em considerações de ordem bibliográfica. Trata-se de apontar apenas, de passagem, a grande movimentação que acontece nos “bastidores” da elaboração de *Ser e tempo*. Ora, conhecer estes bastidores só é possível entrando em cada uma dessas obras. Cada uma delas, portanto, é um possível caminho para dentro do processo em que Heidegger elabora o conceito de tempo como temporalidade da presença. Não por acaso, fez questão que o lema das obras completas fosse: “Caminhos – não obras” (*Wege – nicht Werke*)¹⁷¹.

Gadamer escreveu, certa vez, que esta conferência é “proto-forma” (*Urform*) de *Ser e tempo*¹⁷². De fato, para quem conhece os temas em torno dos quais gravita a analítica existencial e temporal da presença, lendo atentamente a conferência de 1924, não terá como discordar. Da mesma maneira, segundo nosso entendimento, a grande maioria dos volumes das obras completas citados acima são, ao lado desta conferência, “primeiras elaborações” de *Ser e tempo*.

171. Otto Pöggeler, um dos estudiosos da obra heideggeriana, escreveu a respeito: “Por fim, à frente das obras completas, Heidegger deixou colocar apenas o seguinte mote: ‘Caminhos – não obras’. Este mote não deve ser mal-entendido. Há naturalmente, entre os filósofos, alguns em que existe uma ruptura com o que faziam numa época anterior, contribuindo para não serem reconhecidos em suas obras tardias. [...] Atualmente, porém, aconteceu uma ruptura em relação ao pensamento de Heidegger e que não poderá ser desfeito. A única prova se a investigação do pensar de Heidegger propriamente continua válido está no fato se ele também conduz a um novo relacionamento para com ele. Pois, se as obras completas de Heidegger são apenas caminhos, estarão hoje em dia também em jogo novos caminhos com Heidegger” (Otto Pöggeler, “Neue Wege mit Heidegger”, in: *Philosophische Rundschau*, 29. Jahrgang, Tübingen, J.C.B. (Paul Sieback), 1982, p. 40-41).

172. Cf. H.-G. Gadamer, “Martin Heidegger und die Marburger Theologie”, in: Otto Pöggeler (ed.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colônia/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1970, p. 169.

Como falamos no início deste tópico, trata-se de avistar e evidenciar as idéias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente abordados aqui. Heidegger criou uma nota ao § 54, onde diz: “As considerações anteriores e as que haverão de seguir foram apresentadas, sob forma de tese, na conferência de Marburgo (julho de 1924) sobre o conceito de tempo”¹⁷³. Importante observar que o § 54 é justamente o capítulo em que Heidegger tematiza a possibilidade do poder-ser próprio e a decisão (§§ 54 a 60), capítulo este preparatório para o capítulo em que a temporalidade como sentido ontológico da cura é tematizada (§§ 61 a 66).

Na nota o pensador diz que as considerações feitas anteriormente (*vorstehenden*) e as que haverão de seguir (*nachfolgenden*) foram apresentadas na forma de tese na conferência de 1924. A partir disso podemos concluir que há, na conferência, idéias – segundo Heidegger, “na forma de teses” (*in thesenartiger Form*) – que dizem respeito diretamente à tematização do tempo e outras não. Entre numerosos conceitos presentes no texto da conferência, cabe apontar apenas alguns: “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), “ser sempre minha” (*Jemeinigkeit*), “ser em cada caso” (*Jeweiligkeit*), “ser-com-os-outros” (*Mit-einander-sein*), “fala” (*Sprechen*), “cura” (*Sorge*), “ocupação” (*Besorgen*), “cotidianidade” (*Alltäglichkeit*), “impessoal” (*Man*), “compreensão” (*Verstehen*), “angústia” (*Angst*), “estar-no-fim” (*Zu-Ende-sein*), “porvir” (*Zukunft*), “convivência” (*Miteinandersein*)¹⁷⁴. Percebe-se que, nesses exemplos, estão em jogo conceitos que dizem respeito a toda movimentação analítica de *Ser e tempo*. Consideramos ser possível desenvolver e explicitar alguns desses conceitos em outros momentos de nossa investigação; voltar-nos-emos, por isso, primeiramente para algumas idéias relacionadas diretamente à tematização do tempo. Nesse sentido, esperamos ser possível mostrar que há uma mudança considerável, não somente conceptual, mas, sobretudo, no modo de pensar e tematizar o fenômeno do tempo, entre a aula de habilitação de 1915 e a conferência de 1924.

A primeira idéia, aparentemente sem importância, está nestas palavras, ao final da breve introdução: “O filósofo não crê. Se o filósofo pergunta pelo tempo, está decidido *a compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao $\alpha\epsilon\acute{\iota}$, o qual diz respeito à eternidade, mas revela-se como mero derivado do ser-temporal”¹⁷⁵. Depreende-se daqui que, embora Heidegger esteja falando provavelmente para muitos teólogos, a abordagem do tempo a que ele se propõe não é teológica, mas filosófica. Heidegger estabelece uma diferença essencial entre a dimensão da fé e

173. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 54, nota 151, p. 346.

174. Cf. especialmente as oito estruturas fundamentais da presença (cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 12-14; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 16/17-20/21).

175. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 6; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9. Cf. também Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 27 e Benedito Nunes, “Experiências do tempo”, in:

o pensamento filosófico. Em dois outros textos escreve: “a filosofia *ela mesma* é, enquanto tal, atéia quando se compreende de modo radical”; “uma ‘filosofia cristã’ é um ferro de madeira (*hölzernes Eisen*) e uma incompreensão (*Mißverständnis*)”¹⁷⁶. “Filosofia cristã”, vê-se aqui, é o mesmo que um círculo quadrado, um contra-senso. Para Heidegger, pensar o tempo a partir da eternidade já não é possível. Por isso, filosoficamente, trata-se de *compreender o tempo a partir do tempo*, ou seja, a partir dele mesmo. Isso evidencia-se em muitas outras passagens da analítica temporal na forma de expressões como, por exemplo, “o tempo se temporaliza”.

Por isso, sem cometer equívoco metodológico, é possível realizar uma investigação filosófica a partir de textos religiosos. De fato, Heidegger mesmo a realizou, entre 1918 e 1921, na Universidade de Friburgo. Dessa investigação fenomenológica resultou o volume 60 das obras completas, intitulado *Fenomenologia da vida religiosa*. Na primeira epístola paulina aos Tessalonicenses, Heidegger descobre que, com o advento da experiência cristã, surge uma nova concepção de escatologia. Esta palavra não significa mais uma “coisa” por vir, muito menos num futuro distante e indeterminado, mas há nela uma relação com a *parousia* cristã autêntica. Assim, a segunda vinda de Cristo não é a expectativa de um acontecimento futuro, mas *o despertar para a iminência dessa vinda*, tendo um significado kairológico. Esse tempo já está se realizando, no aqui e agora, revelando assim um caráter kairônico do tempo. Com efeito, ter uma relação com a *parousia* implica *estar plenamente desperto no presente* e não em expectativa de um acontecimento que ainda não chegou ou que, eventualmente, nunca chegará. *O “quando” transforma-se, então, em “como viver” plenamente o presente*¹⁷⁷.

Por isso, na conferência, Heidegger escreve: “O tratamento que se segue não é de tipo teológico. [...] O modo de tratar também não é filosófico, à medida que não reivindica fornecer uma determinação sistemática do tempo válida universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias”¹⁷⁸. E, na seqüência:

“As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma ciência prévia, cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo da presença a respeito de si mesma e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á claro o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo como o tempo ganha a oportunidade de mostrar-se. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive do

Adauto Novaes, *Tempo e história*, São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 131-140.

176. Respectivamente: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 6 e *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 199.

177. Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 106-156. Cf. também Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

178. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 6; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9.

pressuposto talvez teimoso de que a filosofia e a ciência se movem por meio de conceitos. Sua possibilidade subsiste na medida em que cada pesquisador esclarece para si o que compreende e o que não compreende”¹⁷⁹.

O que se denomina aqui de “ciência prévia” (*Vorwissenschaft*)? Ciência prévia é sinônimo de ciência ontológica. Portanto, não é ôntica, na medida em que esta ciência prévia deve ser condição de possibilidade de toda e qualquer investigação ôntica. Esta ciência pretende investigar os fundamentos e os modos pelos quais a presença lida consigo mesma e com o mundo em que está e vive em sua cotidianidade. Heidegger deixa aparecer aqui uma idéia, já presente na aula de habilitação de 1915, qual seja: o modo de conceber o tempo a partir da física é o que, de algum modo, orienta o uso do relógio enquanto instrumento de medição do tempo. Por outro lado, porém, pode também ser que, sob o ponto de vista pré-ontológico, a própria presença meça, isto é, compreenda o tempo, sem que, necessariamente, esta compreensão tenha que estar relacionada ao conceito da física. Ligado a isso – importante observar isso aqui – o pensador chama atenção, muito rapidamente, para o tempo que vem ao encontro na cotidianidade (*Alltäglichkeit*), quer dizer, o tempo natural (*Naturzeit*) e o tempo do mundo (*Weltzeit*).

Nesse contexto, Heidegger reconhece que, mesmo a teoria da relatividade, de Einstein, encontra-se ancorada na compreensão aristotélica do tempo. Colocando na boca de Einstein as palavras de que “o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto”, e remete para um antigo enunciado aristotélico: “também o tempo não é nada”. O que é o tempo, então? É aquilo em que (*Worin*) os acontecimentos se desenrolam. Do tratado da *Física*, Heidegger cita: “Considerando que o tempo não é movimento, deve ter alguma coisa a ver com o movimento”¹⁸⁰. O tempo é o que vem ao encontro no ente que se modifica e, nesse sentido, toda mudança dá-se no tempo. Porém, como pode o tempo ser encontrado, isto é, visto, à medida que se modifica? O que é o tempo em si mesmo? A partir dessas considerações é possível ver uma ligação clara com a aula de habilitação, especificamente com a epígrafe: “Tempo é o que se *altera e diversifica*, a eternidade se mantém simples”¹⁸¹.

Na seqüência, o pensador pergunta-se: como manifesta-se, para o físico, o tempo? A partir do caráter de mensuração. Porém, na mensuração é medido o “quanto-tempo” (*Wielange*) e o quando (*Wann*), quer dizer, ela mede o “de-quando-até-quando” (*Von-wann-bis-wann*). Nesse caso, o relógio é um exemplo notável. Ao medir, ele indica o tempo. Sendo um sistema físico, os momentos temporais, embora sucessivos, podem ser constantemente retomados, sob a pressuposição, é claro, de que esses momentos temporais possam ser sempre iguais e idênticos.

¹⁷⁹. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 6; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9-10/11.

¹⁸⁰. Cf. Aristóteles, *Física*, livro IV, 119a 9s.

¹⁸¹. Cf. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 357.

De fato, a retomada do relógio é cíclica. Assim, pelo fato de fornecer uma duração igual e idêntica, sempre é possível, através do uso desse instrumento, recorrer ao tempo com segurança. O que chama atenção, aqui, é que a distribuição dos espaços de duração é sempre igual e idêntica mas, principalmente, que é indiferente e indistinta e, portanto, homogênea.

Heidegger pergunta-se: “O que experimentamos do tempo por meio do relógio?” Pelo relógio, o tempo vem ao nosso encontro como algo indiferente ao ponto de poder ser fixado como ponto-de-agora (*Jetztpunkt*). Com isso, através de dois pontos-de-tempo, um é anterior e outro é posterior. Nessa acepção, nenhum dos pontos (agoras) possui privilégio sobre o outro. Enquanto agora, um é anterior (*Früher*) e outro é posterior (*Später*). Esse tempo é completamente “igual” (*gleichartig*) e “homogêneo” (*homogen*). Revela-se assim, mais uma vez, que o tempo só é passível de mensuração quando concebido em sua homogeneidade, ou seja, o anterior e o posterior só podem ser determinados a partir de um agora, sendo, porém, “em si mesmo”, totalmente igual e indiferente.

Todavia – e isso é, de fato, relevante aqui! – Heidegger reconhece que a “determinação primária” (*primäre Bestimmung*) evidenciada pelo uso do relógio não alcança a indicação do “quanto-tempo” (*Wielange*), nem mesmo o “quanto” (*Wieviel*) do tempo que passa. O que ele determina é a fixação constante do agora, ou melhor, de cada agora que passa. Diante disso, se olho para o relógio que está no meu pulso ou em meu celular, qual a primeira coisa que digo? Digo, por exemplo: “Agora são 21 horas” e, precisando melhor, dizemos: “10 minutos após isso ou aquilo ter ocorrido” e, na seqüência, certamente ainda dizemos ou pensamos: “daqui a 3 horas será meia-noite”. Nessa fala do tempo, mesmo lendo o tempo no relógio, revela-se uma coisa muito curiosa: o que é cada um dos três agoras? São eles iguais e indiferentes? Não exatamente! Quando digo 21 horas, posso estar pensado que é a hora do término da aula; 10 minutos depois, estarei ou terei estado na sala de professores ou na secretaria; daqui a 3 horas será meia-noite e, provavelmente, estarei em minha casa. Por fim, mesmo que em nossa fala sejam pronunciados números relativos às horas, estas horas não são cifras, muito menos iguais e indiferentes.

A partir dessa experiência do tempo, Heidegger faz várias perguntas de capital importância:

“O tempo agora, quando olho para o relógio: o que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro seria o tempo. Em nossa convivência (*unserem Miteinander*) seríamos o tempo – ninguém (*keiner*) e cada um (*jeder*). Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: aqui deparamo-nos com

um relógio que a presença humana (*menschliche Dasein*) desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite”¹⁸².

Devidamente considerado, há aqui uma série de perguntas fundamentais, em relação ao fenômeno do tempo, vistas por Heidegger. Temas como “tempo ocupado” e “tempo do mundo” e, também, embora implícito, da “intratemporalidade”, são aqui apenas evocados, mas não desdobrados em sua constituição fenomenal. Heidegger ocupa-se desses temas principalmente no último capítulo de *Ser e tempo* e no livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

Contudo, as perguntas essenciais que Heidegger se faz são estas duas: “Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora?” O “olho” de Heidegger vê o que aqui? O que o pensador evidencia? Trata-se, no fundo, de *uma só e mesma pergunta*. Ora, se sou eu mesmo o agora, então, o outro, cada outro, todos os outros, tantos outros quantos é possível haver, são eles agora? Está em jogo, aqui, uma só pergunta: a condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar tempo. Embora seja pleonástico, deve-se afirmar que cada individualidade é singular, única, irrepetível. Em suma, além de cada indivíduo estar na possibilidade de experimentar o agora em sua singularidade, cada singularidade experimenta a passagem de todo e qualquer agora que lhe advém e, além disso, deve ser possível também, em certo sentido, experimentar a passagem do agora na convivência com os outros, isto é, com os semelhantes a mim mesmo (*Mitdasein*). O que evidencia esta possibilidade é que o agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada um. A questão, contudo, é mostrar como isso acontece¹⁸³.

Diante disso, mesmo que não digamos nem falemos, não afirmemos nem explicitemos nada a respeito do tempo – o que, certamente, acontece na maioria do tempo em nossa vida – isso, contudo, ainda não prova não ser possível experimentar o tempo da maneira como o estamos tentando descrever aqui. Na verdade, desde que visto e entendido adequadamente, não há absolutamente experiência humana alguma destituída de tempo. Toda experiência humana é perpassada, transpassada pelo tempo. Heidegger chamou a experiência dessa passagem de temporalização da presença e às possibilidades de temporalização da presença denominou temporalidade originária. Assim, em toda e qualquer passagem do tempo, a presença se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria. A presença, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência. O mais importante a observar aqui, por enquanto, é que há outros

182. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 10; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 14/15.

183. Na conferência de 1924 Heidegger afirma que “o tempo é o adequado *principium individuationis*. [...] Mas em que medida o tempo, enquanto algo próprio, é o princípio de individuação (*Individuationsprinzip*), isto é, a partir de onde a presença está no ser em cada caso? Sendo porvir ao antecipar, a presença que está na medianidade é ela mesma; na antecipação, a presença torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu próprio passar” (cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 36/37). Cf. também *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 55-56.

fenômenos específicos relacionados à temporalidade da presença, os quais teremos a oportunidade de visualizar e entender melhor no terceiro capítulo de nossa investigação.

No texto a seguir, do livro *A fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger diz que a temporalidade originária nasce da experiência fática da vida e, portanto, é um equívoco partir de “teorias” já prontas para “enquadrar” o tempo. Assim, como ele mesmo enfatiza, trata-se de não falsificar o problema do tempo, mas de ver o fenômeno do tempo a partir da vida fática. Está em jogo compreender o tempo de uma maneira “*totalmente abstraída (ganz abgesehen)* de toda consciência e tempo puros”:

“Por enquanto o conceito ‘temporal’ ainda é tomado em sentido indeterminado, não se sabe absolutamente nada de que tempo se fala. Enquanto o sentido do ‘temporal’ ficar indeterminado, é possível tomá-lo como algo não pré-judicativo (*Präjudizierendes*). Pode-se pensar: enquanto cada objetivação se constitui na consciência, ela é temporal e, com isso, conquista-se o esquema fundamental do que é temporal. Porém, essa determinação ‘geral’ do tempo não é fundamental, mas uma falsificação do problema do tempo. Com isso é indicada uma *moldura (Rahmen)* para o fenômeno do tempo, isto é, a partir *do que é teórico (Theoretischen)*. Ao contrário, o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar, pelo contrário: o que é originariamente na experiência fática a temporalidade? O que significa, na experiência fática, passado (*Vergangenheit*), presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*)? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo seja conquistado. Com isso o problema do que é histórico é devidamente caracterizado”¹⁸⁴.

Na conferência *O conceito de tempo*, ao elaborar o conceito ontológico de tempo, Heidegger volta a um tema correlato importante, o da história ou da historicidade. Nessa direção, o filósofo volta a insistir numa idéia importante, já presente na aula de habilitação de 1915:

“A consideração da história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isto que já foi. A consideração de algo que já foi é inesgotável. Ela se perde na matéria. Pelo fato de esta história e temporalidade do presente não alcançar de modo algum o passado, ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que a presença (*Dasein*) mesma for histórica. Mas a presença é em si mesma histórica na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, a presença é o seu passado; ela volta a este no como (*Wie*). O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência. Somente o como pode ser retomado. Passado – experimentado como historicidade originária – é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar. [...] O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser da presença, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de

184. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 65. Cf. também Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico (*was es heißt, geschichtlich zu sein*)¹⁸⁵.

Heidegger aponta aqui um “método bem-determinado” a partir do qual a própria ciência histórica poderia renovar-se, isto é, repensar seus fundamentos de investigação. Assim, se bem considerado, a idéia é basicamente a mesma se comparada à aula de habilitação, cujo tema central era: o conceito de tempo da ciência histórica.

Nesse sentido, na conferência de 1924 reaparecem duas idéias já presentes na aula de habilitação de 1915: a *irreversibilidade* (*Nicht-Umkehrbarkeit*) e a *homogeneização* (*Homogenisierung*). Os termos empregados por Heidegger são novos, mas não a idéia. Para ele, o fundamental é conquistar um *modo próprio de acesso* (*Wie*) àquilo que se busca compreender e interpretar como já passado e, nesse caso, “se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário (*ursprünglichen Sinn*)¹⁸⁶.

Como já visto anteriormente, está em jogo mostrar e fundamentar a razão pela qual a presença é *o ente* que pode e deve fazer-se a pergunta fundamental: “quem” sou eu? Nessa tarefa está a caminho *Ser e tempo*, obra que Heidegger estava elaborando quando pronunciou a conferência *O conceito de tempo*. Esta conferência permite que vejamos e entendamos, preliminarmente, o modo pelo qual Heidegger, ao elaborar seu conceito de tempo, também se pergunta de um modo totalmente novo:

“Queremos retomar a pergunta – o que é o tempo – temporalmente. O tempo é o como (*Wie*). Caso realmente se investigue o que é tempo, então, não se deve precipitadamente deixar prender-se a uma resposta, isto ou aquilo é o tempo, resposta que sempre significa um o quê (*Was*). Nós não estamos olhando para a resposta, mas estamos retomando a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela se transformou. O que é o tempo? transformou-se na pergunta: quem (*Wer*) é o tempo? Ou mais de perto ainda: sou eu meu tempo? Com isto chego à culminância da proximidade da pergunta e, se a compreendo corretamente, então, com ela tudo se tornou mais grave. Portanto, tal pergunta – que pergunta pelo cada vez meu – é o modo mais adequado de acesso e de tratar do tempo como o cada vez meu. A presença viria à tona como o ser é no modo de ser da pergunta¹⁸⁷.

Segundo nosso modo de ver e entender, esta é uma das passagens mais difíceis da conferência, mas que nem por isso pode ser passado por cima e ir adiante. A primeira coisa a fazer, para compreendê-la adequadamente, é considerá-la e lê-la desde o contexto da conferência. De fato, do modo como Heidegger encaminha a conceituação do tempo na conferência de 1924, chama atenção principalmente o modo inusitado e, portanto, totalmente novo, como formula a questão pelo tempo. Ele pergunta: “Quem é o tempo?” Esse novo modo de perguntar encontra-se neste contexto:

185. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 25-26; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 34/35-36/37.

186. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 23-24; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 32/33-34/35.

“Em resumo pode-se dizer: tempo é presença. Presença é meu ser em cada caso (*Jeweiligkeit*), e ela o pode. Em sendo porvir, antecipa-se (*Vorlaufen*) no conhecido, porém, indeterminado, ‘ser-passado’ (*Vorbei*). A presença sempre é num dos modos de sua possibilidade de ser temporal. A presença é o tempo, o tempo é temporal. A presença não é o tempo, mas a temporalidade. A expressão fundamental: *o tempo é temporal*, é, a partir daí, a determinação mais própria – e ela não é nenhuma tautologia, porquanto o ser da temporalidade significa uma realidade com nada comparável. A presença é seu ‘passado’, é sua possibilidade no antecipar-se deste ‘passado’. Neste antecipar-se sou o tempo propriamente, tenho tempo. Conquanto que o tempo é cada vez meu, existem muitos tempos. *O tempo é sem sentido; o tempo é temporal*”¹⁸⁸.

Heidegger propõe uma mudança no modo de colocar a questão acerca do tempo. Da tradicional pergunta *o que é o tempo?*, ele propõe: *quem é o tempo?* Não se trata de uma simples substituição de termos, nem de um modismo, nem mesmo uma maneira nova e esquisita de perguntar pelo tempo. Não se trata de responder a estas perguntas com objetividade, num curto e grosso é isso ou aquilo ou, então, não é isso nem aquilo. Quem é o tempo? Heidegger diz que é a presença. Ora, a presença é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, é o ente que está no *ser em cada caso* enquanto é *ser sempre minha* (*Jeweiligkeit als meiniges*). Heidegger emprega aqui dois conceitos importantes, ambos relacionados à experiência que a presença faz do tempo. Tanto *Jeweiligkeit* como *Jemeinigkeit* desempenham papéis importantes na terminologia heideggeriana entre 1923 e 1925¹⁸⁹. Etimologicamente, a expressão “Je-weilig-keit” contém a palavra *jeweilig*, muitas vezes traduzida por “respectivo”. Contudo, ela possui um sentido temporal: um tempinho, momento, lapso de tempo. Já a partícula “je” reúne a idéia de uma particularização do tempo da presença em sua individualidade, o que se evidencia na expressão “eu sou”. Esta expressão, por sua vez, designa propriamente o emprego heideggeriano de *Jemeinigkeit*, na medida em que esta contém tanto o “je” como o “mein”, isto é, “meu”. De um lado, chama atenção que, em *Ser e tempo*, Heidegger já não empregue mais a forma substantivada *Jeweiligkeit*, mas apenas o adjetivo *jeweilig* e, por outro lado, dá preferência à forma *Jemeinigkeit* substantivada.

Para ver e entender adequadamente esta conferência, portanto, é preciso levar em conta todo o encaminhamento dado por Heidegger ao problema do tempo em suas investigações a respeito do tempo, especialmente do período da década de 1920. Segundo nosso entendimento, embora em geral se dê preferência ao textos mais conhecidos como *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, mas também a *Kant e o problema da metafísica* e *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, há muitos outros, igualmente importantes,

187. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 38/39.

188. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 26; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 36/37.

dos quais tivemos a oportunidade de apresentar mais de uma dezena. Nosso modesto propósito, no entanto, quis ocupar-se apenas com dois textos menos conhecidos? Por serem menores e menos divulgados? Talvez. Nesse caso, porém, as aparências enganam. Pois, como tivemos a oportunidade de ver, são textos pequenos, mas de uma densidade conceptual extraordinária. A extraordinariedade, porém, não consiste nisso apenas, mas no modo como o tempo é neles conceituado e tematizado.

A partir disso, poderíamos colocar algumas perguntas: Como é o tempo um quem? O que seria, nesse caso, o quem ou este quem? Sou “eu” o quem? É o quem sempre um “eu”? E, nesse caso, qual o caráter deste “eu” enquanto tempo? Ou é o tempo apenas um predicado, uma categoria, um atributo de um quem? Afinal, como e qual o caráter deste “quem” que é ao modo de tempo, isto é, que é temporal? Que significa existir “no tempo”? Em que sentido é este “quem” a própria presença em sua temporalidade?

De fato, ao formular a pergunta pelo tempo empregamos pronomes interrogativos: *o quê?* (*Was*) e *quem?* (*Wer*). Porém, em certo sentido, Heidegger coloca em jogo não os pronomes em si, mas o *modo* (*Wie*) de perguntar pelo tempo. Em Heidegger a filosofia revive como pensamento por renovar-se desde o modo de perguntar fundamental, que é tão antigo quanto a própria filosofia¹⁹⁰. A problemática do tempo, quer dizer, a *questão do tempo* é uma questão mesmo “velha”. Talvez uma das mais “velhas”. Tão “velha” quanto o *homem é homem* (*Wer*). Tão “velha” como *homem se compreende a si mesmo* (*Wie*). Tão “velha” que a *filosofia é filosofia* (*Was*). Em Heidegger, a filosofia chega a ser sinônima de *questão do ser*. Nesse sentido, poderíamos também ousar dizer: tão “velha” quanto a tríade homem–mundo–linguagem, tão “velha” quanto a tríade homem–ser–tempo, tão “velha” quanto a tríade homem–tempo–história. Vê-se, assim, a questão do tempo faz parte de um repertório relativamente restrito de questões essenciais do pensamento, constituindo-se mesmo *na questão primordial de toda e qualquer tentativa de pensar. Tematizar o tempo é conceituá-lo como e enquanto a questão do pensamento*.

Pelo que tivemos a oportunidade de ver até aqui, por enquanto deve-se considerar o seguinte: tanto a pergunta “o quê” como a pergunta “quem” são duas perguntas que apontam para uma só e mesma questão, para um só e mesmo problema central. Nessa perspectiva, a pergunta de Heidegger não chega a ser nem pretende ser uma pergunta nova ou interessante. Apesar disso,

189. Cf. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 e *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, § 18, p. 152-156.

190. Questões como: *O que é o tempo? O que é uma coisa? O que é o movimento? O que é essência? O que é existência? O que é mundo? O que é o homem?*, “são questões velhas de milênios. *O que possuem de sempre novo é apenas a necessidade histórica de serem investigadas sempre de novo*” (cf. Emmanuel Carneiro Leão, “A filosofia na idade da ciência”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 26 (grifo nosso).

porém, a mudança no modo de perguntar tem sua razão de ser, tem seu fundamento. É que, ao se perguntar pela temporalidade do tempo, já não se pode mais fazer uso de um modo de perguntar cuja estrutura sempre indica substancialidade (*ousia*), quiddidade (*quidditas, essentia*)¹⁹¹. Já não é mais possível perguntar simplesmente pelo tempo a partir da idéia de substância, de coisa, ou melhor, “do quê” o tempo em si mesmo “não é”. Por isso mesmo deve-se perguntar pela temporalidade do tempo, que resulta *na temporalidade da presença*.

Embora haja uma tendência comum de compreender o tempo de modo impróprio – o que será explicitado quando falarmos da temporalidade, do tempo do mundo, do tempo ocupado e da intratemporalidade como gênese do conceito vulgar do tempo –, procuramos colocar-nos aqui diante do modo como Heidegger vê e entende e, a partir disso, compreende e conceitua o fenômeno do tempo. Portanto, para conquistar um acesso devido “à coisa mesma” “do tempo”, isto é, *daquilo* que está em questão, deve-se perguntar temporalmente pela temporalidade do tempo da presença, ou seja, “*quem*” é o tempo?

Porém, como Heidegger realiza a tarefa de liberar o tempo em sua estrutura ontológica fundamental? O que significa explicitar o tempo em sua estruturação ontológica? Isso é possível desde uma *elaboração* (*Ausarbeitung*) das estruturas fundamentais da presença humana como *existenciais*¹⁹². Nesse sentido, há, no texto da conferência, muitas palavras, expressões e idéias relativas ao *modo de ser da presença*, das quais destacamos rapidamente algumas, embora não possamos analisá-las aqui. Dentre estas palavras, expressões e idéias, algumas serão tematizadas nos próximos capítulos: a presença (*Dasein*) é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), no sentido que lida, ocupa-se e cuida de si mesma e dos outros entes; ela é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, é o ente que está no *ser cada vez* enquanto é *sempre meu* (*Jeweiligkeit als meiniges*), palavras que expressam a singularidade e a unicidade da presença; a presença sempre já vive e convive com os outros (*Mit-einander-sein*); a presença sempre já se auto-interpreta (*Selbstausslegung*); na cotidianidade ninguém é si mesmo (*keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst*); pela cura, a presença sempre e a cada vez estabelece uma preocupação com o ser (*Die Sorge um das Daseins hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*); na medianidade (*Durschnittlichkeit*) da presença cotidiana não há uma reflexão sobre o eu e sobre si próprio e, mesmo assim, a presença se encontra; a autenticidade da presença é o que constitui sua possibilidade mais extrema (*äußerste Seinsmöglichkeit*); o fato da presença, de repente, não ser mais, revela que, em última instância e em sentido próprio, não posso substituir a presença dos outros (o outro, a rigor, eu nunca sou e nem posso ser); a extrema possibilidade de si mesma, a

¹⁹¹. Cf. toda a quarta seção de *Kant e o problema da metafísica* e a *Disputatio de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, publicadas em apêndice a este livro (cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, §§ 36-45, respectivamente p. 198-239 e 246-268).

morte, pode ser experimentada pela presença através da consciência na antecipação; a morte é a possibilidade mais própria enquanto estar-no-fim (*Zu-Ende-sein*), embora indeterminada; a presença é junto de si mesma, pois, enquanto existe autenticamente, se mantém no antecipar; o antecipar nada mais é do que o porvir autêntico e singular da própria presença; o fenômeno fundamental do tempo é o futuro (*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*); na cotidianidade, a presença não é o ser que eu sou, pois na cotidianidade a presença é muito mais aquele modo de ser que *se é* (*Man ist*) e, por isso, a presença é o tempo, no qual *se* está com os outros: o tempo do impessoal; o relógio que se possui, cada relógio, indica o tempo da convivência-no-mundo (*Miteinander-in-der-Welt-sein*); o relógio indica o agora, mas nenhum relógio jamais indicou o futuro ou o passado; toda mensuração do tempo implica: trazer o tempo para o quanto (*Wieviel*); o fato de, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes (*zunächst und zumeist*), o tempo poder ser definido, dessa ou daquela maneira, reside na própria presença; o que a presença diz do tempo, diz a partir da cotidianidade; no porvir, a presença é o seu passado, ou seja, ela pode voltar a ele no como (*Wie*).

Diante de todas essas idéias presentes no texto da conferência, é necessário manter viva a idéia norteadora da tematização da temporalidade a partir da presença. Ela é a base de onde nasce, cresce e se desenvolve o conceito heideggeriano do tempo. Isso significa que podemos ver no tempo do uso cotidiano, mas principalmente no modo como o tempo já sempre de algum modo está à mão de todo mundo, um modo derivado da temporalidade originária e própria? O problema do tempo envolve a tese fundamental segundo a qual Heidegger propõe colocar a própria ontologia em novas bases. A realização dessa tarefa foi chamada por ele de *ontologia fundamental*. Ela está enraizada na analítica existencial e temporal da facticidade da presença.

Diante de todas essas considerações a respeito da conferência de 1924, podemos tirar duas conseqüências importantes: 1) o ser humano não deve ser interpretado fenomenalmente no que é e como é, passando por cima da situação primordial de ser (ser-no-mundo e experiência fática), razão pela qual também nenhum pensador antes de Heidegger colocou a questão do ser a partir da analítica ontológica da presença. Com efeito, se a presença não é vista e compreendida constitutivamente como sendo *temporal*, então: 2) o fato de ser sempre já “no tempo” ser visto por Heidegger como a base para a tematização do que é histórico, então, deve-se tematizar, fenomenologicamente falando, também a historicidade da presença de um modo todo próprio. É por isso que, ao encaminhar-se para dentro da problemática do tempo, Heidegger confronta-se também e necessariamente com o problema da historicidade.

Para Heidegger, o que fundamenta a temporalidade, enquanto sentido ontológico da cura, não

é o tempo “natural”, isto é, o modo pelo qual grande parte da tradição metafísica compreendeu e interpretou o tempo. Está em jogo “devolver” o tempo ao próprio ser humano. Já Aristóteles e Santo Agostinho perceberam que é o homem o ente por excelência a fazer a experiência do tempo, nele estando a origem e o destino do próprio tempo. A preocupação de Heidegger, portanto, ao tratar do problema do tempo, é compreender em que sentido o tempo é tempo da presença ou, mais especificamente, em que sentido é ela mesma *quem se temporaliza, já sempre, desse ou daquele modo*. Em contrapartida, quanto mais o tempo é o tempo da quantidade e da mera mensurabilidade – Heidegger reconhece isso já na aula de habilitação de 1915 –, menor a possibilidade de se fazer a experiência do tempo enquanto temporalidade da presença.

Segundo Dastur, como a tese que *a presença é o tempo*, várias vezes repetida na conferência, está antecipada a problemática da analítica existencial e temporal, que Heidegger desenvolve em *Ser e tempo*, tratado do qual a conferência de 1924 apresenta uma notável síntese¹⁹³.

193. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 29.

CAPÍTULO 2

AS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DO MODO DE SER DA PRESENÇA

Neste capítulo propomo-nos apresentar e aprofundar algumas das estruturas fundamentais do modo de ser da presença, tematizadas por Heidegger, principalmente, em *Ser e tempo*. Convém ressaltar, porém, que não se trata de fazer um levantamento exterior dos resultados da analítica existencial de *Ser e tempo*¹⁹⁴. Espera-se que, ao apresentar e aprofundar as estruturas fundamentais da presença, seja possível dimensionar a analítica existencial com a analítica temporal. Para o que se objetiva, então, é importante não perder de vista o título dado por Heidegger para a analítica existencial: “Análise preparatória dos fundamentos da presença”¹⁹⁵. A partir disso, o que almeja Heidegger na análise preparatória dos fundamentos da presença? Vejamos o esboço apresentado na abertura:

“Na questão sobre o sentido do ser, o primeiro a ser interrogado é o ente que tem o caráter da presença. Em subcondição preparatória, a analítica existencial da presença necessita, de acordo com seu modo próprio de ser, de uma exposição e delimitação face a investigações aparentemente equivalentes (capítulo I). Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da presença, o ser-no-mundo (capítulo II). Este ‘a priori’ da interpretação da presença não é uma determinação composta por adição mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se continuamente presente a totalidade preliminar desta estrutura, deve-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. Torna-se, pois, objeto de análise: o mundo em sua mundanidade (capítulo III); o ser-no-mundo como ser-com e ser-próprio (capítulo IV); o ser-em como tal (capítulo V). Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da presença. O sentido existencial da presença é a *cura* (capítulo VI)”¹⁹⁶.

Mesmo que em linhas gerais, vê-se aqui um delineamento do que é desenvolvido ao longo dos seis capítulos da analítica existencial. Nesse sentido, poderíamos sintetizar o conteúdo dos seis capítulos da seguinte forma: 1) o modo fundamental de ser da presença é *existência* (*ter de ser e ser sempre minha*), distinguindo-o de outras interpretações do ser do homem; 2) liberar a estrutura fundamental e apriorística da presença (*ser-no-mundo*). E, procurando sempre manter a unidade e a totalidade da estrutura ser-no-mundo, deve-se: 3) apresentar o mundo em sua

194. Além de *Ser e tempo*, para os temas desenvolvidos neste capítulo, obras especialmente importantes são: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, especialmente o capítulo “Os caracteres ontológicos fundamentais da presença”, p. 17-44; a conferência *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989 e *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

195. Há inúmeros estudos sobre Heidegger nos quais grassa um total mal-entendido a respeito do sentido tanto no que diz respeito ao “caráter preparatório” da analítica existencial como também da “incompletude” de *Ser e tempo*. Para entender adequadamente porque isso ocorre, deve-se considerar que a maioria dos mal-entendidos não passam de opiniões que provêm de *fora da circularidade* em que se move a investigação heideggeriana, sendo, portanto, em geral, opiniões *sobre* seu pensamento. Por isso, decisivo é entender o que significa o “caráter preparatório” e a “incompletude” de *Ser e tempo* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 7, p. 79). Cf. também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 22, onde a autora diz: “O trabalho do espírito é, ao contrário, um trabalho reflexivo. Nasce de um embate diário, demorando-se numa atenção. A sua dificuldade não é de língua. É a dificuldade de esperar, também do leitor, atenção, paciência e dedicação filosóficas”.

mundanidade; 4) o *ser-com* e *ser-próprio* como modos do ser-no-mundo; 5) o *ser-em* como tal. Por fim, como resultado das análises realizadas: 6) apresentar a *cura* como ser da presença. De um modo geral, portanto, temos aí definidas as linhas fundamentais da analítica existencial da presença. É em torno destes temas que gravita a analítica existencial de *Ser e tempo*. Caberá ver e entender em que sentido a analítica existencial prepara o solo fenomenal para que se possa apreender o sentido ontológico da cura como temporalidade¹⁹⁷.

Para cumprir o propósito e tomando por base a analítica existencial, serão desenvolvidos os seguintes tópicos neste segundo capítulo: 1. Analítica existencial x antropologia filosófica; 2. “Existência” como “ter de ser” e “ser sempre minha”; 3. Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença: a) A mundanidade do mundo, b) Ser-com e ser-si mesmo, e o “impessoal” e c) O ser-em; 4. A cura como ser da presença.

2.1 ANALÍTICA EXISTENCIAL X ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

No início de *Ser e tempo*, Heidegger dedica um parágrafo para circunscrever o âmbito em que a analítica, a ser desenvolvida, se movimenta. Orientado pelas investigações realizadas por filósofos como W. Dilthey, E. Husserl e M. Scheler, Heidegger percorre um caminho todo próprio. Porém, em que sentido? Heidegger propõe-se realizar uma analítica existencial em vista de uma ontologia fundamental. Inicialmente, é possível dizer que Husserl desempenha um papel importante nas investigações por ele realizadas no contexto em acontecem as investigações de *Ser e tempo*. Por isso ele diz:

“Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a Edmund Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às suas investigações ainda não publicadas”¹⁹⁸.

Todavia, as investigações realizadas por Heidegger entre 1915 e 1927 revelam que se afasta gradativamente das investigações fenomenológicas de Husserl e Scheler. Um exemplo significativo está nas interpretações fenomenológicas da “vida humana” (*menschliche Leben*). Enquanto outros filósofos empregam palavras como “vivência” (*Erlebnis*) ou “mundo da

196. O esboço de apresentação à primeira seção encontra-se em Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 83.

197. Como a estrutura da temporalidade é propriamente descrita por Heidegger na analítica temporal (especialmente capítulo terceiro: “O poder-ser todo em sentido próprio da presença e a temporalidade como sentido ontológico da cura”), a analítica temporal será tratada no próximo capítulo.

198. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, nota 13, p. 78. Como se verá a seguir, é possível que Heidegger estivesse referindo-se aqui à edição dos escritos sobre a consciência interna do tempo, os quais ele mesmo ajudou a editar, juntamente com Edith Stein e o Dr. Landgrebe, e que foram publicados em 1928. Para maiores detalhes sobre a edição destes textos, ver Pedro M.S. Alves, “Introdução do tradutor”, “Nota editorial” e “Apêndices”, in: Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional da Moeda, 1994, p. 7-31. Esta edição contém um editorial de Heidegger.

vivência” (*Lebenswelt*), para descrever a *experiência originária da “vida humana”*, Heidegger passa a utilizar expressões como *hermenêutica da facticidade* e, a partir disso, acaba fazendo análises totalmente novas no campo da fenomenologia. Isso é manifesto em palavras como *facticidade* (*Faktizität*), *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), *circunvisão* (*Umsicht*), *mundo circundante* (*Umwelt*)¹⁹⁹. A mudança heideggeriana fundamental, porém, não consiste apenas numa mudança conceptual. Temos de perguntar-nos, nesse caso, qual o sentido dos conceitos que ele emprega em suas análises. Assim, ao propor e fazer uma *hermenêutica da facticidade*, está preocupado em garantir e manter a *unidade estrutural* do fenômeno do mundo da *presença humana* (*menschliche Dasein*).

No § 10, intitulado “A delimitação da analítica da presença face à antropologia, psicologia e biologia”, procura delimitar a analítica da presença diante das possibilidades de uma antropologia filosófica. A respeito das investigações realizadas por M. Scheler, escreve Heidegger: “Scheler acentua explicitamente o ser da pessoa como tal, e busca determiná-lo mediante uma diferenciação entre o ser específico dos atos face a tudo que é ‘psíquico’. Para Scheler, a pessoa nunca pode ser pensada como uma coisa ou substância. [...] A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. [...] A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto”²⁰⁰.

Vemos, nesta passagem, uma crítica positiva a Scheler. Segundo Heidegger, a idéia de fundo que conduz as pesquisas de Scheler orienta-se por uma compreensão “substancialista”, ou seja, de “pessoa como coisa”. Justamente porque o homem não é “coisa”, isto é, uma “substância”, *faz-se necessário um novo modo de compreender o ser do homem*. Por essa razão, Heidegger não somente afasta-se da terminologia e representações da antropologia filosófica, por exemplo, mas também das investigações filosóficas nas quais o modo de ser do homem é compreendido de modo substancialista. Para ele, trata-se de encontrar um modo condizente com o ente investigado, a saber, a presença humana.

Através da hermenêutica da facticidade da presença, portanto, Heidegger não procura fundar ou fundamentar qualquer tipo de antropologia. Ainda que uma hermenêutica antropológica procurasse descrever e pensar a “essência” do homem, deveria mostrar a diferença entre uma analítica existencial da presença e uma filosofia propriamente antropológica.

Num texto de 1938, o autor fala da possibilidade de uma antropologia filosófica dentro da perspectiva fenomenológica. É o que podemos ler na conferência *A época da imagem do mundo*, publicada em *Holzwege*: “Antropologia é aquela interpretação do homem que no fundo já sabe o

199. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1998, principalmente p. 353-399, onde procura estabelecer a diferença entre o modo de investigar de Dilthey e Husserl em relação a Heidegger. Veja também o artigo de Emmanuel Carneiro Leão, “O problema da história em W. Dilthey”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 30-40.

200. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 91-92.

que o homem é e, por isso, nunca pode perguntar quem é ele. É que com esta questão ela teria de se confessar a si mesma abalada e superada, [...] não tendo como particularidade uma outra significação a não ser efetuar uma segurança suplementar para a autoconsciência do *sujeito*”²⁰¹. Na primeira parte da quarta seção de *Kant e o problema da metafísica*, em que Heidegger interpreta a pergunta kantiana “O que é o homem?”²⁰², e considerando as investigações de Scheler na obra *A posição do homem no cosmos*, podemos ler também:

“Nenhuma época soube tanto e de maneira tão diversa a respeito do homem como a atual. Nenhuma época expôs o conhecimento acerca do homem de maneira mais penetrante nem mais fascinante como a atual. Nenhuma época, até o momento, tem sido capaz de fazer acessível este saber com a rapidez e a facilidade como a atual. E, no entanto, nenhuma época soube menos acerca do que o homem é. Nenhuma época fez com que o homem se tornasse tão problemático como a nossa”²⁰³.

Vemos nessas duas passagens como, tanto Heidegger como Scheler, a partir da pergunta kantiana, foram despertados para a paradoxalidade em que, principalmente nos tempos modernos, vive o homem. A pergunta que se coloca é: como compreender e descrever o homem em sua essência, em sua totalidade? De fato, as ciências – não somente a antropologia – desejam ter sob seu domínio a pergunta pelo homem, sempre porém a partir de um determinado enfoque. Sabemos que, em nenhuma outra época, houve âmbitos tão variados ocupados em compreender e dar uma resposta à pergunta pelo ser do homem. Todavia, o questionamento de Heidegger é mais radical: coloca-se o homem ainda *a pergunta essencial* a respeito de si mesmo, isto é, a respeito de *sua própria essência*, de seu *modo de ser fundamental*? Diante da transitoriedade e rapidez em que hoje tudo é calculado, em que tudo é mensurado, somos ainda capazes de assumir e suportar a pergunta essencial a respeito de nós mesmos? Em *Ser e tempo*, Heidegger questiona a “essência do homem” nestes termos:

“Está em questão todo o ser do homem, que se costuma apreender como unidade de corpo, alma e espírito. [...] Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. [...] ao se determinar a essência deste ente ‘homem’, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como ‘evidência’, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas...”²⁰⁴.

201. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, in: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 98. Cf. a este respeito Gerd Haefner, “Heidegger: Busca do caráter filosófico da ‘antropologia filosófica’”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XXXIII, out./dez. 1977, fasc. 4, principalmente p. 265.

202. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, §§ 36-38, p. 198-212.

203. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 37, p. 203. Cf. também, a propósito: Battista Mondin, *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, São Paulo, Paulinas, 1980, p. 8; Urbano Zilles, “Quem é o homem?”, in: *Teocomunicação*, Porto Alegre, PUC, ano VII, fasc. 1, n. 35, 1977, p. 5; Antônio Joaquim Severino, *A filosofia contemporânea no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 97. É possível encontrar a idéia de Scheler seguida por Heidegger nesta passagem: “Em cerca de dez mil anos de história, a nossa é a primeira época em que o homem se tornou completa e totalmente ‘problemático’ para si mesmo; em que não sabe mais, o que é, mas ao mesmo tempo também sabe, que o não sabe” (cf. Max Scheler, “Mensch und Geschichte”, in: *Philosophische Weltanschauung*, Berna, 1954, p. 62).

204. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 92-93.

Conduzido pela pergunta kantiana pelo “ser do homem”, Heidegger vê a necessidade de realizar uma analítica do modo de ser do homem. Uma analítica, portanto, que assuma a questão pela “essência do homem”. Uma analítica capaz de descrever fundamentalmente o modo pelo qual o homem é, em geral, compreendido, mas, sobretudo, o modo como o homem a todo momento compreende a si mesmo. A partir desse questionamento Heidegger é levado a realizar uma hermenêutica da facticidade da presença²⁰⁵.

Por outro lado, Heidegger não parte do zero. Ele confronta-se com as compreensões tradicionais do ser do homem. Elas restringem-se basicamente a duas: 1. homem como soma de corpo + alma + espírito²⁰⁶; 2. homem como *animal rationale* (ζῷον λόγον ἔχον), quer dizer, como ser vivo dotado de razão²⁰⁷. Na tarefa que Heidegger se coloca, entra em jogo, por isso mesmo, uma análise destas compreensões tradicionais. Pelas análises realizadas por Heidegger, dá-se uma virada significativa e que não podemos perder de vista. Do modo de perguntar “quem é o homem?” passa a perguntar-se “como é o homem?”

Diante disso, ele preocupa-se em esclarecer e fundamentar o modo pelo qual é possível perguntar “o que” é o homem enquanto ser vivo, mas, sobretudo, “quem” é ele. Para Heidegger, o homem é um *ente existente*. De fato, pela analítica existencial, ele mostra que “a vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível na presença”²⁰⁸. Em termos heideggerianos isso significa: “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ser ela ontológica”²⁰⁹.

Num texto de 1927, contemporâneo de *Ser e tempo e Kant e os problemas da metafísica*, podemos ler uma importante passagem, e de difícil tradução, mas que poderá servir de guia para nossa investigação:

“Coisidade (*Sachheit*), *realitas* ou *quidditas*, é aquilo que é respondido pela pergunta: *quid est res*, o que é a coisa? Já a consideração mais rudimentar mostra que: o ente que nós mesmos somos, a presença, não pode de modo algum ser *interrogado* como tal através da pergunta o que é isto? Nós só conquistamos um acesso a este ente se nós perguntarmos: quem é ele? A presença não é constituída pela *quididade* (*Washeit*), mas – caso nos seja permitido formular a expressão – pela *quiesidade* (*Werheit*). A resposta não resulta numa coisa, porém, num eu, tu, nós. E, entretanto, nós perguntamos de um outro modo: O que é este quem e esta quiesidade da presença – o que é este quem em distinção ao o quê anteriormente mencionado num sentido estrito de coisidade simplesmente dada? Nós perguntamos assim sem nenhuma dúvida. Mas nisso manifesta-se apenas que este o quê, através do qual nós também perguntamos pela

205. No semestre de verão de 1923, em Friburgo, Heidegger deu uma série de preleções sobre este tema e que foram publicadas no volume 63 das obras completas (cf. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995). Uma obra importante sobre este tema é o de Carmen Segura Peraita, *Hermenêutica de la vida humana: em torno ao Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madri, Trotta, 2002.

206. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 92.

207. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 93 e § 34, p. 228. Cf. também Martin Heidegger e Medard Boss, *Zölliker Seminar: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 119.

208. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 94.

209. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 48.

essência do quem, manifestamente não se deixa encobrir com o ‘o quê’ no sentido da quíisidade. Em outras palavras: o conceito fundamental de *essentia*, de quíididade, só se torna propriamente problemático em vista do ente por nós chamado de presença. A fundamentação insuficiente da tese como ontológico-universal é evidente. Caso ela deva ter um significado ontológico em geral, então ela deve sofrer uma *redução* e uma *modificação*. Deve-se mostrar positivamente em que sentido todo e qualquer ente pode ser perguntado a respeito de seu o quê e em que sentido, porém, o ente precisa ser interrogado através da pergunta-quem. É somente a partir daqui que o problema da *distinctio* entre *essentia* e *existentia* se torna algo complexo. Não se trata meramente de uma pergunta a respeito da relação entre *quíididade* e *ser simplesmente dado*, mas trata-se ao mesmo tempo da pergunta da relação existente entre *quíisidade* e *existência*. No sentido por nós aqui empregado, entende-se existência como o modo de ser de um ente, o ente que nós mesmos somos. Compreendido de um modo geral, a tese segundo a qual a cada ente pertence *essentia* e *existentia*, indica simplesmente para o problema universal de articulação de cada ente em relação a um outro ente, *o qual* é sob o *modo constitutivo* de seu ser”²¹⁰.

Heidegger continua:

“O problema de articulação do ser em *essentia* e *existentia*, formulado escolasticamente, é apenas uma pergunta de caráter mais particular e que diz respeito à diferença ontológica, isto é, diz respeito à diferença entre ente e ser. O que se mostra agora é que a diferença ontológica está implicada tão formalmente de modo que esta diferença se faz ouvir e apresentar. Está implicada porque sob o título ‘*ser*’ agora já *não* estão *apenas essentia* e *existentia*, mas *ao mesmo tempo quíisidade* e *existência* no sentido por nós aqui empregado. A articulação do ser varia com o respectivo modo de ser de um ente determinado. Este não pode ser reduzido ao ser simplesmente dado e à realidade no sentido utilizado pela tradição”²¹¹.

O que estas passagens evidenciam é que Heidegger preocupa-se em tematizar a *diferença de ser e ente*, que é a diferença ontológica fundamental e que o leva a ocupar-se com a chamada questão do ser. Modos possíveis, em que a diferença ontológica se evidencia, estão pressupostos e subentendidos em expressões como: “o quê” (*Was*) e “quem” (*Wer*), “quíididade” (*Washeit*) e “quíisidade” (*Werheit*)²¹², “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) e “existência” (*Existenz*). Nessas expressões está em jogo uma só e mesma questão fundamental: a questão da diferença de ser e ente. Do modo como Heidegger encaminha a investigação, deve-se perguntar pelo “quem”, pela “quíisidade”, pela “existência”, sendo este questionamento *ontológico*. Portanto, não se trata de antropologia filosófica. Nesse modo de questionar, o ente que coloca a questão é o próprio ente implicado no questionamento. Por isso, na analítica existencial, realizada por Heidegger, duas idéias centrais são recorrentes: “*a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença*”²¹³ e “*a presença é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser*”²¹⁴.

210. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 12, p. 169-170.

211. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 12, p. 170.

212. A opção em traduzir o termo *Werheit* por *quíisidade* orienta-se pela já corrente e consolidada maneira de traduzir *Washeit* por *quíididade*. De fato, assim como quíididade está relacionada à palavra latina *quidditas*, achamos por bem traduzir *Werheit* por quíisidade. Assim como a palavra latina “quis” diz “quem”, da mesma forma o pronome interrogativo alemão “wer” diz “quem”.

213. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 48.

214. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 303.

Nessa perspectiva, mesmo em textos mais tardios, nos quais Heidegger interpreta a “essência do homem” a partir de poetas, como Sófocles, e a partir de pensadores, como Heráclito, estão pressupostas as investigações fenomenológicas de *Ser e tempo*. Isso pode ser visto, por exemplo, na interpretação do fragmento 16 de Heráclito (“Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”)²¹⁵ ou, ainda, da *Antígona* de Sófocles (“Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem...”)²¹⁶.

Para visualizar isso melhor, selecionamos um texto tardio de Heidegger, a saber: *Dilucidações à poesia de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)*, de 1951. Vejamos:

“Quem é o homem? Aquele, que precisa testemunhar o que ele é. Testemunhar significa responder a uma manifestação. O homem é *aquele* que é justamente no testemunho da própria presença. Este testemunho não quer dizer aqui uma expressão ulterior do ser humano e que lhe acompanha, mas este testemunho constitui a presença do homem. Todavia, o que precisa ele testemunhar? Sua pertença à terra. Esta pertença consiste no fato de o homem ser da terra e o aprendiz de todas as coisas. Estas, porém, estão em conflito. O que mantém separadas as coisas em conflito e com isso, ao mesmo tempo, as aniquila é chamado por Hölderlin de ‘imo’. O testemunho da pertença a esta interioridade acontece através do criar um mundo e do seu surgimento, como também através da destruição do mesmo e de seu declínio. Este testemunho do ser humano e, com isso, sua própria execução acontece a partir da liberdade da decisão. Esta agarra o necessário e se coloca em ligação a uma pretensão mais alta. O ser-testemunho da pertença do ente na totalidade acontece como história. Todavia, para que seja possível história, é dada ao homem a linguagem. Esta é uma dádiva do homem”²¹⁷.

Orientados pelo modo de perguntar “o que é isto?” – que é essencialmente grego²¹⁸ –, Heidegger pergunta-se pela *fundamentação de fundamento*, pela *essencialização de essência*²¹⁹. A forma interrogativa “o que é isto, o ente?” (τί τὸ ὄν;)²²⁰ não é só essencialmente grega, mas são os gregos que, por estarem e descobrirem-se na força dessa pergunta, constituem-se como povo filosófico²²¹. É por isso que são os “primeiros” a perguntar pela essência (*Wesen*), pela

215. Cf. Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1998 e Martin Heidegger e Eugen Fink, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 26.

216. Cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 166s. Cf. comentários desta passagem de Sófocles em: Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Arte e técnica”, in: *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, n. 2, outubro 1988, Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia/UFRJ, 1988, p. 97 e Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 186-187.

217. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, p. 34.

218. Martin Heidegger, “Que é isto – a filosofia?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 213. O pensador diz aqui: “Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega”. Cf. Renato Kirchner, “‘Quem’ é o tempo? A problemática do tempo na analítica existencial de Martin Heidegger”, in: *Em Foco*, Petrópolis, Vozes, n. 3, abr./set. 1996, p. 17, onde o autor já buscava dimensionar a necessidade de uma melhor compreensão do “quem” da presença desde a *quidditas*, uma vez que Heidegger mesmo diz: “[...] a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. [...] Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega” (cf. Martin Heidegger, *Que é isto – a filosofia?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 23).

219. Cf. Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988.

220. Esta pergunta é a pergunta das perguntas, isto é, a protopergunta da filosofia. Cf. Aristóteles *Metafísica Z*, 1, 1028b (“E assim pois, o que tanto outrora, como agora, como em qualquer hora, se procurou [ζητούμενον] e para o que nunca se encontrou uma saída [αποροούμενον], foi o questionamento da questão: o que é o ser de todo sendo [τί τὸ ὄν;] ou ainda, em outras palavras: “Aquilo que desde há muito e ainda agora e sempre temos buscado, aquilo que será sempre um problema para nós – o que é o ser? – significa: o que é a substância?”). Cf. comentário a respeito desta passagem em Martin Heidegger, *Que é isto – a filosofia?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 28.

221. Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1998, p. 30, em que o pensador diz: “Ainda não avaliamos de que modo originário os gregos

essencialidade (*Wesenheit*) do ente. Heidegger diz que a pergunta pelo ente é a “pergunta de todas as perguntas”²²², constituindo-se por isso na *pergunta primordial*, que resume-se na forma de perguntar ôntico-ontológica da presença humana. Portanto, na questão pelo sentido do ser está a questão fundamental e essencial da filosofia enquanto pensamento. Cada época histórica é constituída pelo ser, sendo tarefa da filosofia tematizar sua realização e constituição históricas. De fato, tradicionalmente, o ser pode ser investigado e tematizado a partir do modo de perguntar *que é isto?* (τί τὸ ὄν;)²²³. Já cedo Heidegger abraça e se debruça sobre esta questão e é ela que orienta e perpassa sua obra, quer interpretando filósofos, quer interpretando poetas.

Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger esclarece que a analítica existencial tem em vista uma ontologia fundamental: “A metafísica da presença, que é realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina nos moldes das que existem; nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita da presença”²²⁴.

Nessa perspectiva, devemos perguntar: o que se busca pela analítica existencial enquanto ontologia fundamental? Heidegger parte do pressuposto de que *o homem existe já sempre no mundo*. Ao falar que o homem existe no mundo, não fala que ele esteja junto das coisas ao modo de soma e, conseqüentemente, como uma coisa simplesmente dada. Ser homem é já ser sempre num sentido, numa orientação, numa situação, numa circunstância²²⁵. Com efeito, na formulação

foram sábios. Talvez por terem sido sábios é que originaram o pensamento, em sentido próprio. Não foram sábios porque possuíram uma filosofia”. Também há importantes considerações, a este respeito, na conferência pronunciada por Heidegger em 1955, “Que é isto – a filosofia?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 211-222. Já entre os gregos, atribui-se o princípio da filosofia ao *espanto* ou *admiração* (θαυμάζειν). Limito-me tão-somente a indicar algumas conhecidas passagens de Platão e Aristóteles em que é “registrada” a origem da filosofia, ou seja, pela pergunta essencial e norteadora da metafísica. Em Platão confira *Teeteto* 155d (“Esta emoção, a *admiração*, é própria do filósofo: nem tem a filosofia outro princípio além deste”); em Aristóteles confira *Metafísica* I, 2, 832b, 12 (“pelo *espanto* os homens chegaram agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar”) e *Metafísica* I, 2, 982b (“é a *admiração* que leva os homens a filosofar. Eles admiram-se das coisas estranhas com que esbarram; depois avançam pouco a pouco e começam por questionar as fases da lua, o movimento do sol e dos astros, e por fim a origem do universo inteiro”). A este propósito, cf. também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 10-11 e o artigo de Marten Rainer, “Martin Heidegger: o tempo autêntico”, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 603.

222. Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1998, p. 90.

223. Não é por acaso que a obra capital de Heidegger começa confrontando-se e dialogando com *O sofista* de Platão, a partir do qual deve-se colocar novamente a *questão pelo sentido de ser*. No comentário à epígrafe de *Ser e tempo*, Heidegger diz: “Será que hoje temos uma resposta para esta pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a *questão sobre o sentido de ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma. Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão” (cf. *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis, Vozes, 2006, comentário à epígrafe, p. 34). Cf. também também Martin Heidegger, *Parmênides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 e *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

224. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 44, p. 235.

225. Esta é uma palavra-chave no pensamento de Ortega. Seu sentido lembra o existencial *ser-em* da estrutura fundamental ser-no-mundo de Heidegger. É importante ter presente que, aproximadamente treze anos antes de *Ser e tempo* (1914), Ortega já cunhara a palavra *cincum-stantia*. É em torno dela que gravita todo o desenvolvimento de seu pensamento posterior quanto ao *real sentido da vida e história humanas* (cf. a reflexão de Luiz Felipe Alves Esteves, “Sumária introdução ao pensamento de Ortega y Gasset”, in: *Em torno a Galileu. Esquema das crises*, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 9). Em seu livro intitulado *Que é filosofia?*, fruto de lições de 1929, mas publicado somente em 1958, diz Ortega: “Viver é encontrar-se no mundo... Heidegger, num recentíssimo e genial livro, nos fez notar todo o enorme significado dessas palavras...” (cf. José Ortega y Gasset, *Que é filosofia?*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1961, p. 230; o livro a que

“o homem já é sempre no mundo”, o “já” é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: ser-no-mundo, unidade-totalidade de sentido, isto é, dá-se sempre já de modo *tão cedo* que o ser humano chega, por assim dizer, “tarde demais” para apreendê-lo e compreendê-lo em e desde seu fundamento. O ser humano só “é” e “há” enquanto ser-no-mundo. Ser-no-mundo é horizonte de sentido, condição de possibilidade de ser e, nesse sentido, ao e para ser sob um modo possível de ser, *a presença existe sendo-no-mundo*.

Desse modo, tanto homem quanto mundo dão-se, doam-se, já sempre, desde sentido de ser, desde modo de ser, desde horizonte de sentido, desde abertura de sentido. “Sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura” apontam para o modo originário e elementar *de ser presença (Dasein)*. Esse modo de ser constitui-se como ontológico por ser sempre já incontornável e inabarcável. O ser da presença é, por isso, existência. A analítica existencial, realizada em *Ser e tempo*, é o gigantesco esforço de descrever a constituição fundamental da presença como ser-no-mundo, desdobrando-se como “sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura”, onde, existindo propriamente, a presença abre-se como “instante”, como “hora” de tudo quanto há e é real.

Ao elaborar uma *ontologia fundamental*, portanto, Heidegger busca fundar uma ontologia que fundamente toda e qualquer ontologia possível. Heidegger diz, porém, que a “*ontologia só é possível como fenomenologia*”²²⁶. Enquanto método, a fenomenologia deixa os fenômenos se mostrarem, deixa os fenômenos falarem. Está em jogo, pois, uma descrição fenomenológica do modo de ser da presença *no que e como ela é*, sendo-no-mundo. Por isso, é fundamental compreender as caracterizações fundamentais do modo de ser da presença.

2.2 “EXISTÊNCIA” COMO “TER DE SER” E “SER SEMPRE MINHA”

Nas investigações realizadas por Heidegger, em vista de uma ontologia fundamental, colocam-se perguntas relacionadas à analítica existencial, num primeiro plano, e outras relacionadas à colocação da questão pelo sentido de ser, num segundo plano. Entre estas perguntas estão: em *qual* dos entes deve-se procurar o sentido de ser? De que ente deve partir a abertura para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão de ser? Qual ou quem é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia? Em *Ser e tempo*, podemos ler:

Ortega se refere aqui é, evidentemente, *Ser e tempo*, e que havia sido publicado apenas dois anos antes). Para uma melhor compreensão do conceito de *circun-stância* orteguiano, indicamos, por exemplo, a leitura dos seguintes livros: José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madri, Revista de Occidente, 1956; *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1964.

226. Cf. Marin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 75. Cf. também Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 29.

“Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo *presença* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar”²²⁷.

A preocupação de Heidegger consiste em descobrir o ente privilegiado para a colocação da questão do ser. Este ente é a presença: *o ente que nós mesmos, deste ou daquele modo, já sempre somos*. A presença é o ente que, entre muitas outras possibilidades de ser, ou melhor, de existir, “possui em seu ser a possibilidade de questionar”, ou seja, de colocar a própria questão pelo sentido de ser. Nesse sentido, a primazia da analítica da presença deve ser vista desde a primazia da questão do ser. Segundo Heidegger, a questão do ser possui uma tríplice primazia:

“Em conseqüência, a presença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado *ôntico*: a presença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação da existência, a presença é em si mesma ‘ontológica’. Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença. A presença tem, por conseguinte, um terceiro primado que é a condição *ôntico-ontológica* da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a presença se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro”²²⁸.

Para se entender adequadamente esta tríplice primazia, deve-se considerar, em primeiro lugar, o contexto desta passagem. Ela é uma síntese dos §§ 3 e 4, que tratam dos primados *ôntico*, *ontológico* e *ôntico-ontológico* da questão do ser. Ora, nesse contexto de *Ser e tempo*, a tríplice primazia pertence necessariamente ao modo de ser do ente questionado *em seu ser*, sendo, então, em primeiro lugar, uma investigação *ontológica*, ou melhor, do modo de ser de um ente privilegiado: o próprio homem enquanto presença (*Dasein*). Não se trata, como já vimos, de tematizar este ente sob as lentes de uma antropologia filosófica. Está em jogo um modo *mais radical* de vê-lo e endendê-lo e, assim, descrevê-lo fenomenologicamente. Busca-se uma fundamentação *ontológica*, vale dizer, um modo *mais primordial* de ser.

Entretanto, quais os modos fundamentais de ser da presença? Em que consiste o privilégio desta escolha? É possível identificar no ente privilegiado características existenciais que comprovem isso? Para responder a estas perguntas, é necessário ter presente:

227. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 42-43.

228. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 49.

1. “A ‘essência’ deste ente está em *ter de ser*. A quididade (*essentia*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem e nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de presença. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar *existentia* e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva da presença. *A ‘essência’ da presença está em sua existência*. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘presença’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.

2. O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, *é sempre meu*. Nesse sentido, a presença nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu ‘ser’ é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. Dizendo-se a presença, deve-se também pronunciar sempre o pronome *peçoal*, devido a seu caráter de *ser sempre minha*: ‘eu sou’, ‘tu és’²²⁹.

A partir destas duas caracterizações existenciais, evidencia-se que a essência da presença é *existência*. Existência é uma determinação ontológica exclusiva do modo de ser do homem. De um lado, a “essência” da presença consiste em sua existência; existindo, está sempre já em jogo o seu próprio ser, isto é, a presença *tem de ser* (*Zusein*) de algum modo para poder ser; de outro lado, o ser, que está sempre já em jogo neste ente, revela-se como *ser sempre minha* (*Jemeinigkeit*)²³⁰. Isso quer dizer: o ser que já sempre está em jogo é primordialmente experimentado pelo próprio ente que está em jogo. Mas, “quem” está em jogo? Ora, este “quem” é sempre um *quem* “peçoal”: um “eu”, um “tu”, diz respeito especificamente à “minha vida”, à “tua vida”²³¹.

Guiada por estas duas caracterizações fundamentais do modo de ser da presença, a analítica heideggeriana não se preocupa em desfazer ou resolver a polaridade sujeito x objeto, que é um esquema pelo qual se costuma compreender e descrever a realidade. A dificuldade fundamental, no entanto, partindo-se desse esquema, reside no fato de que seria necessário justificar e esclarecer, em última instância, como é possível relacionar o “dentro” (= eu, sujeito) com o

229. Marin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 85-86 (grifo nosso). Cf. também Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 29.

230. Para maiores esclarecimentos sobre o termo *Jemeinigkeit* ou *je meines*, cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 18/19 e 36/37-38/39. Também Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 57. Para entender melhor a *diferença fundamental* entre o ente chamado presença e demais entes, confira também Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 9, p. 90.

231. Idéia similar encontramos em Ortega y Gasset, quando diz: “A vida nos é dada, visto que nós não a damos a nós mesmos, senão que nos encontramos nela de uma hora para outra e sem saber como. Porém *essa vida não nos é dada feita, cada um deve fazer a sua própria*” (José Ortega y Gasset, *História como sistema. Mirabeau ou o político*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 27).

“fora” (= outros-eus, objetos). No fundo, então, o ponto de partida de Heidegger consiste em encontrar uma condição fundamental da relação sujeito x objeto, ou melhor, da co-relação sujeito–objeto.

A partir disso, sua preocupação volta-se para o *antes* (*vor*) da polaridade, para o *meio* (*in*) da co-relação sujeito–objeto. Colocam-se, então, perguntas como: o que significa fazer uma descrição “*da experiência que se dá já sempre*”, quer dizer, *antes da* e *na* co-relação sujeito–objeto, subjetivo–objetivo? Fundamentalmente, deve-se compreender sujeito–objeto, subjetivo–objetivo de um “modo não-epigonal”, ou seja, não como resultado, mas em sua dinâmica própria de realização e constituição. Trata-se, pois, de descrever o modo pelo qual a presença conasce ou concrece sob as caracterizações “existência” e “ser sempre minha”. Não são, então, meros conceitos, uma vez que remetem para “modo de ser”, para “sentido de ser”, para “horizonte de sentido” da presença. Conseqüentemente, toda descrição fenomenológico-existencial que, de saída, não assegurar a unidade–totalidade do ente investigado, certamente está fadada ao fracasso. Assim, no intuito de descrever a fenomenalidade do ente que se busca investigar, em seu ser, é necessário um método próprio de investigação, a fenomenologia.

Embora, num primeiro momento, as duas caracterizações ontológico-existenciais – *ter de ser* e *ser sempre minha* – pareçam não apresentar uma relação direta com a questão central investigada em *Ser e tempo*, Heidegger preocupa-se em mostrar, logo de saída, que o ser é sempre o ser de um ente, isto é, que não há modo de ser fora, ou melhor, que não há modo de ser desinteressado. Todo ente que vem ao encontro da presença já revela uma face do ser e, nesse sentido, o ser é múltiplo. Ou seja: a manifestação dos entes aponta sempre já para um determinado *modo de ser*, para uma experiência concreta de ser. Por isso, então, a relação “ente e ser” deve ser vista e compreendida desde *a constituição fundamental ser-no-mundo*²³².

De fato, as duas caracterizações ontológico-existenciais da presença resguardam a idéia fundamental condutora da analítica existencial realizada por Heidegger em *Ser e tempo*. O ente privilegiado, que é ao modo de ter de ser e ser sempre minha, é o homem enquanto *ente que existe*. Por essa razão, Heidegger faz questão de afirmar isso continuamente: o homem é o *único ente* que se mantém (*hält sich auf*) numa determinada compreensão de ser, ou seja, ele sempre já existe a partir de um determinado modo de ser. Faz-se necessário, então, explicar o conceito heideggeriano de existência. Ele o descreve nestes termos:

“Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual a presença pode se comportar (*verhalten kann*) dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta (*verhält*) de alguma maneira. Como determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de

232. Cf., neste capítulo, o tópico “Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença”.

dever sempre possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão de ser”²³³.

Em primeiro lugar, Heidegger concebe existência de uma maneira diferente da tradicional (*existentia*). Sendo existência a “essência” da presença, ela distingue ou diferencia homem *como* homem. O homem é, nesse sentido, um ente privilegiado. Existindo, nele e através dele, o ser nele se manifesta e, por isso mesmo, pode ele compreendê-lo e experimentá-lo desta ou daquela maneira²³⁴. A partir disso, é possível entender, também, por que Heidegger, de um modo geral, não usa a palavra “homem” para descrever a idéia de existência. Ele usa os termos presença (*Dasein*), presença humana (*menschliche Dasein*) e, muito raramente, ser humano (*Mensch*). O decisivo, portanto, é ter em mente que, enquanto ente existente, a presença é o ente que *carece de ser para poder ser* (*Zusein*) e que constitui-se como *cada vez meu* ou *ser sempre minha* (*je meines* ou *Jemeinigkeit*).

A partir disso, fica mais claro que a presença “é” sempre um ente concreto: um eu, um tu... numa possibilidade determinada de ser... Nessa acepção, só e unicamente o “homem”, ou melhor, *a presença existe*. Evidencia-se, então, por que este termo foi escolhido por Heidegger para expressar o modo de ser do ente que, para poder ser, é essencialmente carente de ser. Por ser radicalmente carente de ser, precisa in-sistir e per-sistir, *num modo possível de ser, para poder ser* (*existência*)²³⁵.

Um tal privilégio, contudo, não diz respeito ao poder de dominação sobre outros entes, embora também possa sê-lo sob um modo decadente e impróprio. Privilégio diz respeito, sobretudo, ao modo de ser do ente que existe, isto é, *enquanto lançado e jogado no mundo*, está continuamente na possibilidade, na tarefa, na responsabilidade de assumir-se dessa ou daquela maneira. Nesse sentido, está na responsabilidade de dar sentido à totalidade dos entes, tanto aos entes que não são ele mesmo como aos entes que são ao modo dele mesmo. Esse modo de compreender existencialmente o ser humano, como presença, revela que ele é um ente concreto, finito, mortal, histórico, temporal²³⁶.

Assim, a analítica existencial, ao tematizar a existência da presença em seus *modos fundamentais de ser*, orienta-se pela *idéia de existência*. Existência é, já afirmamos, a “essência” da presença. Heidegger chama de *existenciais* as estruturas ontológicas constitutivas do ente denominado presença. Os existenciais, contudo, não são “partes” através das quais, analiticamente, se compõe “todo o ser”, quer dizer, a “essência” da presença. Ao contrário, em

233. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 48.

234. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 42-43.

235. Cf. Hermógenes Harada, “Verdade e liberdade da essência da verdade (Martin Heidegger)”, Petrópolis, 1970, p. 71-78. (Apostila mimeografada.)

236. Destes temas nos ocuparemos no próximo capítulo desta investigação. Para entender os conceitos “finitude”, “mortalidade” e “temporalidade”, cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 386.

cada existencial todo o ser da presença é apreendido e tematizado. Existenciais são, então, os elementos, os índices do modo de ser do ente chamado presença, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo.

A partir disso, é possível compreender por que Heidegger indica duas maneiras possíveis de interpretação ontológica: “Existenciais (*Existenzialien*) e categorias (*Kategorien*) são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um *quem* (*Wer*) (existência) ou um *quê* (*Was*) (algo simplesmente dado no sentido mais amplo)”²³⁷.

Vê-se, aqui, que *existenciais* e *categorias* são duas possibilidades fundamentais de caracterização ontológica. A palavra *existencial* diz respeito às texturas próprias do modo de ser do ser humano, ou melhor, da presença. Os existenciais ou estruturas existenciais pertencem a um “quem” (*Wer*) específico e determinado, ao passo que a *categoria*, palavra empregada por Heidegger no sentido que a tradição metafísica a utiliza, diz respeito às texturas próprias dos entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). De fato, as categorias são as caracterizações pelas quais se procura compreender o “modo de ser” dos demais entes, ou seja, as categorias não perfazem as estruturas do modo de ser da presença²³⁸.

A partir dessa *distinção*, a saber, a partir destes dois *modos de ser*, deve-se compreender o objetivo de Heidegger de fundar uma nova ontologia, uma ontologia fundamental, diferenciando-a das demais ontologias da metafísica tradicional²³⁹. Por essa razão, faz a ressalva de que os demais entes, que não são ao modo da presença, devem ser compreendidos a partir do modo que lhes é próprio e constitutivo. Dessa distinção ontológica fundamental escreve Heidegger:

“Todas as explicações resultantes da analítica da presença provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da presença, os quais chamamos de *categorias*”²⁴⁰.

237. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 89. Cf. Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, p. 297, onde o autor tece comentários a respeito da co-presença (*Mitdasein*).

238. Segundo Carneiro Leão, os existenciais são “as texturas da existência em sua estrutura de articulação”, isto é, são os elementos ou índices de um modo de ser fundamental (cf. Emmanuel Carneiro Leão, “Posfácio”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 558). Mas o que, como e quais são os existenciais da presença? Ora, existenciais são todas as *estruturas* (= con-texturas) a partir das quais Heidegger realiza a *analítica existencial*, isto é, uma analítica em que se busca ir ao encontro do modo de ser do “homem” no que ele é e como ele é (= existência). Todavia, como lembra o pensador no § 10 de *Ser e tempo*, frente às tendências metafísicas tradicionais que tendem a encobrir o modo de tratar adequado deste ente, ele procura evitar expressões como “vida” (“*Leben*”) e “homem” (“*Mensch*”) (cf. aqui Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 90, onde ele diz: “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos”).

239. Um modo ontológico categorial com o qual Heidegger se defronta, ao determinar a mundanidade e espacialidade da presença, por exemplo, é a cartesiana (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 19 e 20, p. 140-168).

240. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 88-89.

Para entender melhor a idéia heideggeriana de existência, portanto, é importante considerar que, no nível da analítica existencial, o pensador distingue variações no modo de ser do ente investigado em seu ser. Os modos “mais cotidianos” e “mais próximos” são os da manualidade (*Zuhandenheit*) e do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*)²⁴¹. Por isso, no capítulo que trata da mundanidade do mundo, Heidegger empreende esforços no intuito de descrever, fenomenologicamente, as variações do modo de ser da presença em sua ocupação cotidiana. Está em jogo um modo adequado de descrição do fenômeno “mundanidade do mundo”, mundo em que nós mesmos, a todo momento, estamos lançados e inseridos.

Dentro do panorama da analítica existencial, *manualidade* e *ser simplesmente dado* são duas estruturas pelas quais Heidegger mostra e descreve como nós sempre já nos relacionamos, comportamos e ocupamos com os outros entes. A *manualidade* revela que a presença sempre já *se ocupa* em função de si mesma. Tanto manualidade como ser simplesmente dado remetem para a própria mão (*Hand*) de “quem” que *se ocupa*, porém, o ser simplesmente dado aponta para o modo como a presença em geral “não é”, isto é, para o *modo impróprio* de ser ela mesma. De fato, sendo simplesmente dada, a presença “não é” própria, mas imprópria e decadente. E, no entanto, diz Heidegger, e o demonstra em suas análises, mesmo o modo impróprio e decadente sempre ainda remete para um modo de ser fundamental que é *próprio, único, singular, irrepitível*. O que significa, em última instância, que não há ser humano destituído de existência, pois sempre ainda resta uma possibilidade de recuperar-se da impropriedade e decadência e, assim, tornar-se ela mesma, ou seja, própria²⁴².

Assim, ao dizer que a “substância do homem é existência”, Heidegger não entende simplesmente “substância” como uma coisa corpórea, acrescida de alma e espírito. Na verdade, a idéia de existência revela um modo que, no fundo, não é coisa nem é ao modo de coisa. E o que é então? *Modo de ser*, isto é, *possibilidade de ser*, nada substancial, portanto, no sentido tradicional do termo. Com efeito, mesmo que o homem se compreenda sob “outros modos possíveis”, ele sempre já se compreende a partir *desse modo fundamental*, que é condição de toda e qualquer possibilidade de ser.

A palavra existência constitui-se, então, como ela mesma diz, dinâmica de estruturação de sentido. Existir provém de *existere*. De um lado, o “ex” expressa o movimento de dentro para fora, ou melhor, necessidade vital de *ter de realizar*, isso ou aquilo, dessa ou daquela forma, para poder ser sob um modo possível de ser. *Isso dá-se* à medida que a presença, sempre de novo,

241. Segundo Paul Ricoeur, há uma “distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*” (cf. *O si-mesmo como um outro*, Papirus, Campinas, 1991, p. 361).

242. Parafrazeando uma das principais passagens do *Discurso do método*, de Descartes, segundo o qual o que há de mais bem distribuído entre os homens é o *bom-senso*, talvez pudéssemos dizer “de uma maneira heideggeriana”: a existência, enquanto “essência”, é o que há de mais bem distribuído entre os homens.

incontornavelmente, se descobre num determinado projeto de sentido, numa determinada ocupação, num determinado destino e envio históricos; de outro lado, o “sistere” expressa, por sua vez, a dinâmica de contínua in-sistência e per-sistência na estruturação de sentido²⁴³.

Da caracterização existencial *ser sempre minha*, *Introdução à metafísica*:

“[A caracterização, ‘ser sempre minha’ (*je meines*) significa: a existência me foi outorgada, a fim de que meu próprio eu seja a existência. Existência, porém, diz não apenas o cuidado do ser do homem mas o cuidado do ser do ente, como tal, que se re-vela ekstaticamente no próprio cuidado. A existência é ‘sempre minha’, isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é *ela mesma* a partir de sua *referência essencial* com o ser simplesmente. É o que significa a frase repetida com frequência em *Ser e tempo*: À existência pertence a compreensão do ser]”²⁴⁴.

Je meines ou *Jemeinigkeit* é uma caracterização do modo de ser da presença. Sendo ela o ente que privilegiadamente carece de dar um sentido a tudo que faz e empreende, vê-se que, em última instância, a presença necessita dar uma determinação à sua existência “no mundo”, enfim, à sua vida, aos seus afazeres e ocupações cotidianos. Nesse sentido, pode-se ler, no § 9 de *Ser e tempo*, a passagem explicativa a respeito dessa caracterização existencial: “Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘presença’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser”²⁴⁵.

Ter de ser e ser sempre minha são, pois, as duas caracterizações fundamentais da presença, através das quais ela *já sempre* se decide ou se decidiu por um determinado modo de ser, seja própria ou imprópria. De fato, ela só é real à medida que existe *numa possibilidade de ser*, seja ela própria seja ela imprópria. Nessa perspectiva, podemos ler também em *Ser e tempo*:

“E é porque a presença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’. A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*) – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso – fundam-se no fato da presença ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da presença, porém, não diz ‘ser’ menos nem um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres”²⁴⁶.

243. Cf. Hermógenes Harada, “Fenomenologia do corpo: situação como existência corporal”, in: *Cultura Vozes*, jan./fev. 1971, p. 22; também Martin Heidegger, “A questão da técnica”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 78/79 e *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 54.

244. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 57. Os colchetes são do próprio original do autor. Cf. edição alemã: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 22.

245. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 86. Numa nota marginal Heidegger acrescentou a seguinte nota explicativa: “*ser sempre meu* significa estar entregue à responsabilidade do próprio” (*Jemeinigkeit meint Übereignetheit*). O verbo *übereignen* significa “transmitir”, “entregar”, “alterar”, no sentido de “vir a tornar próprio”.

246. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 86. Sobre o sentido em que *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* são empregados em *Ser e tempo*, cf. também Martin Heidegger, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 53-54. Ernildo Stein diz a respeito das duas caracterizações fundamentais da presença: “Os existenciais se distinguem das categorias, primeiro, porque articulados com a questão da temporalidade, depois, porque, em consequência, possuem um caráter ontológico e prático ao mesmo tempo, isto é, definem uma dimensão da ontologia, enquanto resultam da compreensão do ser, e ao mesmo tempo, têm um caráter prático enquanto esta

Finalmente, se compreendermos a analítica existencial desde o prisma da idéia de existência, é possível dizer que os existenciais são “espectros” pelos quais é possível apreender cada vez e sempre de novo *todo o ser da presença*. Daí, o que está em jogo, em cada um dos existenciais da presença, é todo o ser da presença, isto é, os existenciais têm o modo de ser “da estrutura” de presença. É por isso que a analítica da presença pretende ser *a mais originária e a mais própria*. Também por isso que Heidegger enfatiza constantemente, em todos os passos ao longo da analítica existencial, que não se deve fragmentar o que, de antemão, *não é fragmentado*, pois, ao olhá-lo fragmentadamente, já não seria possível reconstruir ou recompor a totalidade ontológico-existencial desse ente em seu ser mais próprio e isso, justamente porque esta totalidade da presença (existencialidade) não é uma composição ao modo de partes²⁴⁷. Assim, a tese segundo a qual a presença é o ente que, *faticamente*, existe, quer dizer: a presença é o único ente que, existindo, *já está em jogo seu próprio ser*²⁴⁸.

2.3 SER-NO-MUNDO COMO CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DA PRESENÇA

A constituição fundamental da presença é denominada por Heidegger ser-no-mundo. Ela diz respeito à unidade originária de pertença “ser–homem” e “homem–mundo”²⁴⁹. Ele mesmo o diz nestes termos: “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição”²⁵⁰.

Já vimos que a cada um dos momentos constitutivos da presença, Heidegger denomina existenciais. Existenciais são os elementos, os índices de constituição do modo de ser do ente chamado presença, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo. Deve-se explicitar, então, os modos pelos quais a presença é *o ente* que existe como ser-no-mundo. Em *Ser e tempo* podemos ler:

“A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como

compreensão do ser determina um modo de ser futuro do homem – enquanto *Dasein* – expresso, por exemplo, no existencial fundamental do *ter de ser (Zu-sein)* compreender o ser (ontologia) implica *ter que ser* (ético-antropológico-existencial)” (Ernilo Stein, *Seminário sobre a verdade*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 72).

247. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 99s. Cf. também Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 60-63.

248. Para ver e entender melhor estas caracterizações existenciais da presença, é sugestivo acompanhar as análises deste livro: Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

249. Cf. Gilvan Fogel, “Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica moderna”, in: *O que nos faz pensar*, PUC/RJ, vol. 2, n. 10, out. 1996, p. 47-51; “Do fundamento”, in: *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 178-184.

250. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 98-99. Cf. também § 28, p. 189-193.

condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos”²⁵¹.

Heidegger faz uma menção explícita aqui às discussões preliminares feitas no § 9 e já vistas anteriormente: 1) a “essência” da presença consiste em *ter de ser* (*Zusein*) e 2) o ser, que está em jogo neste ente, *é sempre minha* (*Jemeinigkeit*). A fusão desta dupla caracterização resulta na idéia de que a presença é o ente *que existe*. A presença “é” o ente que, a cada vez e sempre de novo, precisa insistir e persistir desde que se descobre jogada para ser quem é e como é. Em outras palavras: o homem “é” o ente cuja constituição ontológica pertence e corresponde a esta abertura primordial que é ser-no-mundo. Por isso Heidegger diz: “Estas determinações do ser da presença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição”²⁵².

A expressão “ponto de partida” (*Ansatz*) tem um sentido importante aqui, uma vez que toda analítica existencial da presença está assentada, baseada, fundamentada na constituição ser-no-mundo. Daí a necessidade de conquistar e manter, desde o princípio, uma *clareza fenomenal*.

Segundo sua expressão composta, ser-no-mundo refere-se a um *fenômeno de unidade* e, por conseguinte, exige um rigoroso exame de visualização que envolve cada um dos momentos constitutivos: 1) o *em-um-mundo*, que indaga a respeito da estrutura ontológica “mundo”; 2) o *ente* que sempre é segundo o modo de ser-no-mundo, isto é, “quem” é e está, na cotidianidade mediana, “no mundo”; e 3) o *ser-em* como tal²⁵³. A partir da necessidade de apreender este fenômeno em sua unidade estrutural, Heidegger preocupa-se, de um lado, em determinar “a idéia de mundanidade em geral” e, de outro, em desenvolver cada momento ontologicamente constitutivo de ser-no-mundo. Tentaremos ver e entender isso através das descrições que seguem.

2.3.1 A mundanidade do mundo

Em textos e contextos diversos, Heidegger pensa a relação “homem–mundo”. Em *Ser e tempo* esta relação é pensada a partir da constituição fundamental “ser-no-mundo”. É através dela que ele procura compreender e expor o modo de ser da relação “homem–mundo”. “Mundo”, existencialmente falando, é “um” momento constitutivo do modo de ser da presença. Como ver e entender, então, a constituição fundamental “ser-no-mundo” como “mundo”? Primeiramente, é preciso tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural “mundo”. A palavra “estrutura” diz aqui: o que integra e, nesse sentido, cada momento é co-estruturado, co-integrado. Isso fica ainda mais visível na expressão “mundanidade do mundo em geral” (*Weltlichkeit der*

251. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 98.

252. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 98.

Welt überhaupt). Porém, o que quer dizer “em geral”? Heidegger emprega esta palavra numa outra expressão importante: “sentido do ser em geral” (*Sinn des Seins überhaupt*). “Em geral” quer dizer “überhaupt”. Trata-se de uma palavra composta: *über-haupt*. O substantivo “Haupt” significa “cabeça”, com sentido figurado de “conduzir e orientar”. De fato, para Heidegger, o adjetivo “überhaupt” possui aqui *sentido ontológico* como *totalidade* e, assim, significa “em geral”, isto é, trata-se de *um modo fundamental* que se faz presente em absolutamente todas as situações da presença, embora nem sempre explícito e elaborado sob o ponto de vista ontológico. Vejamos isso, então, através do momento constitutivo “mundo”.

Sendo assim, podemos perguntar: que sentido “totalizante”, “fundamental” *conduz e orienta* a análise do “fenômeno do mundo em geral”, procurada por Heidegger? Como constitui-se “mundo”? “Mundo” compõe-se da totalidade dos entes? Num primeiro momento, podemos ser levados a dizer que o que constitui o “mundo” é a totalidade dos entes intramundanos. Nesse caso, o que significa intramundano? Que relação têm mundo e intramundano, porém? Ou será “mundo” um caráter particular do ser da presença? Terá cada presença *sempre já seu mundo*? Por outro lado, como é possível um mundo comum “em que” os seres humanos se ocupam com os outros entes e, também, como convivem, se comunicam e compreendem uns com os outros?

Para responder a estas perguntas, à procura a mundanidade do mundo em geral, é preciso distinguir, preliminarmente, diversos sentidos da palavra “mundo”. Heidegger mostra que, para o propósito da analítica existencial, a palavra mundo é polissêmica, daí a necessidade de se esclarecer a polissemia. Este esclarecimento pode dar alguma indicação para diversos significados possíveis:

“1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo; 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. ‘Mundo’ pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática; 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto ‘em que’ uma presença fática ‘vive’ como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’; 4. Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. Terminologicamente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, ‘mundo’²⁵⁴.”

253. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 60-77.

254. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 14, p. 112. Cf. também Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 44/45.

Nessa quádrupla significação da palavra “mundo”, devemos dar atenção especial à última. Trata-se de um conceito *a priori* e, portanto, é um “conceito existencial-ontológico”. O significado desta quarta acepção de mundo fundamenta as anteriores e não o contrário. A partir disso, “mundanidade” passa a ser vista como um conceito ontológico e significa estrutura ou momento constitutivo da expressão ser-no-mundo, sendo uma determinação existencial da própria presença. A mundanidade é, então, um existencial. “Mundo” possui o caráter da própria presença. Evidencia-se aqui que a descrição do fenômeno do mundo ainda não é suficientemente clara, requerendo maiores esclarecimentos. A partir disso, fazem-se necessárias duas tarefas: 1) esclarecer o conceito existencial-ontológico de “mundo” e 2) esclarecer como é possível a presença relacionar-se com outras presenças e, também, com os entes intramundanos.

Sob o ponto de vista terminológico, uma das primeiras distinções a fazer é que *mundo ou mundano* diz respeito ao modo de ser da presença. Em contrapartida, o modo de ser do ente simplesmente dado “no” mundo, quer dizer, pertencente ao mundo, é intramundano. Isso ficará mais claro, porém, à medida que se fizer um levantamento de como, ao longo da tradição, se consolidou o conceito “mundo” e o que ele significa ontologicamente falando. Na medida em que seja possível mostrar isso, a partir das duas tarefas a que nos propusemos, deve ficar claro por que, na falta de uma análise ontológica da presença como ser-no-mundo, sempre se “passou por cima” do fenômeno da mundanidade, enfatiza Heidegger.

O que significa, portanto, “mundo”? “Mundo”, enquanto constituição ontológica da presença, não implica elencar tudo o que se dá no mundo como casas, árvores, homens, montes, estrelas, etc. Este seria ainda um conceito ôntico, que compreende “mundo” como a soma dos entes. Revela-se aqui, segundo Heidegger, que o conceito ontológico *mundo* não pode ser retirado da “natureza” como, por exemplo, no sentido moderno das ciências físicas. Ao contrário, é necessário partir do ser-no-mundo cotidiano e da interpretação do ente que vem ao encontro no mundo circundante. É fundamental, por isso, perceber que “mundo” refere-se *ao contexto* “em que” a presença fática “vive” (*existe*) como presença e, conseqüentemente, não ao modo do ente que ela, em sua essência, *não é*.

Por isso mesmo, não por acaso, Heidegger fala inicialmente de ser-no-mundo como ser-em²⁵⁵. Esta preocupação relaciona-se ao fato de que há uma tendência natural de entender o “em” em sentido físico-espacial. Heidegger recorre a uma forma antiga da língua alemã (*innan-*), registrada por Jakob Grimm. Mostra, assim, que o “em” do ser-em deve ser compreendido de modo adequado:

255. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 98-106.

“O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’, ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto a... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*”²⁵⁶.

Esta citação evidencia que mundo não significa primeiramente algo como “espaço em que” se encontram ou se descobrem os entes. Por exemplo, quando dizemos: “a mesa está *no* quarto” ou “o quarto *dentro* da casa”, estes “no” e “dentro” *já sempre* são acessíveis, se abrem *previamente* numa *ocupação guiada por uma circunvisão*. Para Heidegger, a circunvisão nunca é cega para si mesma.

Circunvisão (*Umsicht*) quer dizer *visão de conjunto*. Ela apreende e compreende o todo instrumental num conjunto de entes. Por exemplo, ao olhar ou ao pegar a caneta na mão, já conto, de um modo ou de outro, com papel e tinta. De fato, no ato de escrever, abre-se *conjuntura*, mundo de *sentido*. Este exemplo da caneta é bastante corriqueiro e, no entanto, revela-se aqui, isto é, na visão da ocupação cotidiana, que os entes nunca vêm ao nosso encontro como isolados “em si” e “para si” mesmos. Quando “dizemos” caneta ou quando “pegamos” a caneta, por exemplo, *sempre já* “há” ou “dá-se” mundo. Mesmo que não seja o “mundo” da escrita, isso não desfaz o caráter mundano da caneta. Isso é possível porque *presença existe*, ela é *e está aberta como e para mundo*²⁵⁷.

“Mundo” quer dizer, então, abertura de sentido. Abertura de estruturação de sentido. Dar uma estruturação de sentido é o modo mais próprio da presença sempre já e a cada vez descobrir-se numa determinada perspectiva, sendo já lançada e jogada no mundo com os entes. Para apreender e compreender os entes, a presença sempre já *conta com esta* estrutura ontológica prévia: mundo. Ainda assim, e principalmente por isso, devemos perguntar o que significa então “ontológico”?

Em *A essência do fundamento*, Heidegger diz que a transcendência (*Transzendenz*), a ultrapassagem (*Überstieg*) é “o que é próprio da presença humana e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis, ocasionalmente posto em execução, mas como *constituição fundamental deste ente antes de todo e qualquer comportamento*”. E mais adiante: “na ultrapassagem e por meio dela é que apenas se pode distinguir e decidir, no seio do ente, quem e como é um ‘si mesmo’ e o que não é. Mas na medida em que a presença existe como si

256. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 100. Para a citação no alemão, cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 54. Cf. também Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 64.

mesma – e apenas nesta medida – pode referir-‘se’ *ao* ente, que deve, porém, antes ter sido ultrapassado. Sendo embora no seio do ente e por ele rodeado, a presença, enquanto existente, já sempre de cada vez ultrapassou a natureza”²⁵⁸.

Vemos aqui que “ontológico” é sinônimo de “transcendência”, de “ultrapassagem”. Evidencia-se aqui que a presença não é ultrapassada ocasionalmente, ou seja, às vezes sim e outras vezes não, mas “sempre já” está ultrapassando uma e sendo ultrapassada por uma *determinada totalidade*. Ser-no-mundo é pois estrutura transcendental, constitui-se em estrutura unitária de transcendência. Nas palavras do pensador: “A expressão ‘ser-no-mundo’, que caracteriza a transcendência, denota um ‘estado de coisas’ e, decerto, um que presumivelmente com facilidade se pode discernir. No entanto, o que esta expressão significa depende se o conceito *mundo* se toma num sentido pré-filosófico vulgar ou num sentido transcendental”²⁵⁹. A partir disso, ele distingue “ser-no-mundo” como transcendência, devendo-se atribuir particularmente à presença humana e, em outro sentido, somente ao que é simplesmente dado, ou melhor, ao que “ocorre entre as coisas”, ao que “está no mundo” no sentido intramundano. De fato, “mundo” deve significar, então, algo diverso da integralidade ou da soma dos entes simplesmente dados e ocorrentes “no mundo”. “Mundo” diz respeito a uma *condição essencial* que determina a presença em geral, sendo uma determinação ontológica dela mesma. A presença, então, nunca ocorre ou está meramente ao lado dos outros entes. Ela sempre já *está aberta* para eles. De fato, de modo geral, não se vê o sentido original e essencial de mundo. Isso, porém, não quer dizer que não se dê. A partir disso, quase sempre permanece encoberto e só com dificuldade ou raramente chega a ser conceptualizado.

Heidegger mostra que “mundo” é um conceito decisivo já nos começos da filosofia grega, uma vez que revela “algo” essencial. Segundo Heidegger, “κόσμος não significa este ou aquele ente que se impõe e é importuno, nem também a soma de todos os entes, mas significa ‘estado’ (*Zustand*), isto é, o *como* em que o ente, e decerto *na totalidade*, é. Por isso, κόσμος οὗτος não designa um reino do ente como exclusão de outros, mas este mundo do ente em contraste com um mundo diferente *do mesmo* ente, o próprio *ἔον κατὰ κόσμον*”²⁶⁰. Mundo refere-se, então, ao como “na sua totalidade”. Portanto, toda e qualquer segmentação dos entes em mundos específicos só é possível porque há *mundo como totalidade originária e constituidora*. Heidegger evidencia, então, que:

“1. Mundo significa um *como do ser* (*Wie des Seins*) do ente mais do que o próprio ente; 2. Este *como* determina o ente na sua *totalidade*. É, no fundo, a possibilidade de cada *como* em

257. Marcia Sá Cavalcante Schuback, num artigo intitulado “Quando a caneta também se envergonha de hesitar” (cópia xerografada), mostra que a caneta e o computador são dois modos diversos da presença em sua ocupação cotidiana.

258. Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 36/37.

259. Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 38/39.

260. Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 42/43.

geral enquanto limite e medida; 3. Este *como* na sua totalidade é, de certo modo, *prévio*; 4. Este como prévio na sua totalidade é em si mesmo *relativo à* presença humana. Por conseguinte, o mundo pertence justamente à presença, embora englobe todo o ente e também a presença na sua totalidade”²⁶¹.

Não é mero acaso que na irrupção do cristianismo tenha acontecido uma radicalização e, a partir dela, uma clarificação do conceito “mundo” como uma nova possibilidade de compreensão existencial, pensa Heidegger. “Mundo” é experimentado de modo tão originário que κόσμος passou a ser sinônimo do modo fundamental da existência humana. Tanto em textos canônicos (por exemplo, nas epístolas paulinas: Primeira Carta aos Coríntios e Carta aos Gálatas) como em textos não-canônicos (por exemplo, na Carta a Diogneto), κόσμος οὗτος passa a significar não apenas e, sobretudo, não em primeiro lugar, o estado cósmico, mas uma determinada condição e situação humana, ou melhor, um modo de sua posição no κόσμος e, conseqüentemente, sua relação na valoração dos bens. “Κόσμος é o ser-homem no *como* de uma disposição anímica desviada de Deus” e “κόσμος οὗτος significa a presença humana numa determinada existência histórica, quer dizer, distinta de uma outra que já começou”. A partir disso, “mundo” passa a designar o modo da presença desviada de Deus, ou seja, o que tem *apenas* caráter do ser-homem. Por conseguinte, “mundo” passa a funcionar, em termos paulinos, como termo regional para designar todos os homens em conjunto, sem distinção entre sábios e loucos, justos e pecadores, judeus e gentios. Este conceito de “mundo”, então, passa a aplicar-se ao modo de ser relacionado ou não à filiação divina de Jesus.

A partir dessa mudança conceptual ocorrida do grego para a experiência cristã, encontramos em Agostinho aplicação ambivalente, com os dois significados, isto é, enquanto “totalidade” e enquanto “(não-)filiação divina”. De fato, para ele, como para a maioria dos filósofos e teólogos medievais, mundo (*mundus*) quer dizer: “*a totalidade* do que foi criado”. Por outro lado, porém, *mundus* é empregado também para dizer “habitantes do mundo” (*mundi habitatores*). Revela-se aqui um sentido caracteristicamente existencial como “amigos do mundo”, isto é, “homens carnis”. Em contrapartida, os justos, por “não” estarem no mundo, embora habitem o mundo “segundo a carne”, estão “com o coração” em Deus. Vê-se, assim, que Agostinho deve ter tirado o sentido de “mundo” já presente na tradição da igreja cristã primitiva, especialmente das epístolas paulinas.

Após essa incursão na formação ontológico-histórica do conceito “mundo”, é imprescindível analisar como Santo Agostinho emprega a palavra “mundo” e em que sentido este emprego pode nos fornecer uma indicação para compreender a estrutura ontológico-existencial “ser-no-mundo” em sentido heideggeriano. Para termos uma maior clareza da mudança conceptual ocorrida do mundo grego para a experiência cristã, é importante ver como se

261. Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 44/45.

manifesta em textos de Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo. Santo Agostinho, citado por Heidegger em *A essência do fundamento*, fala no *Tractatus in Joannis Evangelium*:

“Que significa esta expressão: *o mundo foi feito por ele*? O céu, a terra, o mar e tudo o que neles existe chamam-se o mundo. Por sua vez, com outro significado, os que amam o mundo também recebem o nome de mundo. O mundo foi feito por ele e o mundo não o conheceu. Porventura os céus não conheceram o seu Criador, ou os anjos seu Criador, ou as estrelas não conheceram o seu Criador, que os demônios reconheceram? Por toda a parte, todas as coisas deram dele testemunho. Mas quem o não reconheceu? Os que ao amarem o mundo receberam o nome de mundo. Com efeito, ao amarmos, habitamos com o coração; amando, porém, mereceram receber o nome daquilo em que habitavam. Quando dizemos, esta casa é má ou esta casa é boa, na que dizemos má não acusamos as paredes, como também na que dizemos boa não louvamos as paredes, mas chamamos casa má aos habitantes maus, e casa boa aos habitantes bons. Assim, chamamos mundo aos que, pelo amor, habitam o mundo. Quem são eles? Os que amam o mundo habitam no mundo com o coração. Os que não amam o mundo, pela carne radicam no mundo, mas com o coração habitam no céu”²⁶².

O que diz nesse texto “mundo”? No contexto em que a referida passagem de Santo Agostinho é citada, a preocupação de Heidegger não consiste só em ver e entender como o conceito “mundo” foi compreendido pelas tradições grega e cristã. Assim, está em jogo ver e entender por que Heidegger recorre a esta citação, vendo na palavra “mundo” um sentido ontológico-existencial todo peculiar. Analisemos isso mais detidamente.

“Mundo” diz, para Santo Agostinho, a realidade do mundo dos homens na sua condição de ser segundo a “carne”. Diz, pois, um modo específico de ser “no mundo”. Este sentido é também muito presente em escritos medievais como é o caso de Francisco de Assis²⁶³. Possui, naturalmente, um sentido teológico, mas o importante a perceber aqui é que estão em jogo modos ontológico-existenciais de o ser humano compreender-se. A palavra reveladora aqui é “coração”. Dizíamos que “mundo” indica *modo de ser em sua totalidade* e, por isso mesmo, diz “algo mais”. O que, então? O homem busca (“ama”) sempre “o melhor”. Este “melhor” tem estrutura de transcendência. Transcendência é o modo de ser que é “amar” ou “habitar *com o coração*”. A questão que Agostinho se coloca é: como corresponder participativamente da dinâmica da criação, isto é, na relação originária criatura–Criador? A ontologia medieval baseia-se na compreensão de que o ser humano *participa* na criação, sendo a participação concretamente uma resposta à *comunicação* divina. Segundo a terminologia medieval, isso significa: “criação” (*creatio*) é “comunicação e participação” (*comunicatio et participatio*). A partir disso, Agostinho distingue dois modos de ser: 1) “os que amam o mundo habitam no mundo com o coração”, ou seja, *existem no modo de ser mundano*, vale dizer ainda, segundo a “carne” (*amor corporeus et mundanus*); 2) “os que não amam o mundo, pela carne radicam no mundo, mas com o coração

262. S. Agostinho, *Opera* (Migne), vol. IV, 1842, em Martin Heidegger, em *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 48/49.

263. Cf. Francisco de Assis, *Fontes franciscanas e clarianas*, Petrópolis, Vozes, 2004.

habitam no céu”, ou melhor, *existem no modo de ser não-mundano*, vale dizer ainda, segundo o “espírito” (*amor caelestis et spiritualis*). A expressão “habitar com o coração no céu” diz então: ter toda a atenção e empenho voltados para o essencial, Deus, criador de todas as coisas.

Todavia, o mais importante, para nossa interpretação – fundamental não perder de vista que “em”, na língua alemã, deriva de *innan-* e significa: “morar”, “habitar” – é dito por Agostinho nestes termos: “Quando dizemos, esta casa é má ou esta casa é boa, na que dizemos má não acusamos as paredes, como também na que dizemos boa não louvamos as paredes, mas chamamos casa má aos habitantes maus, e casa boa aos habitantes bons”. Ou seja, o qualificativo “má” ou “boa” não provém propriamente da casa “em si”, mas *do modo* como é habitada por seus habitantes. A casa “em si” não existe, mas é a partir de comportamentos, de relacionamentos, de sentidos que a ela se possam atribuir que se pode falar em existência humana.

Ora, *quem* habita a casa? Dizemos: seus habitantes. Assim, *no modo* como a casa é habitada, determina-se se é má ou boa. Com isso diz-se que os habitantes habitam a casa à medida que a amam com o coração. “Amar com o coração” significa, então, habitar de tal modo a determinar se a casa é boa ou má. Daí, dependendo *do modo* como os habitantes habitam a casa, fazem dela uma casa boa ou má. Vê-se, assim, que no exemplo do modo de habitar a casa revela-se uma *constituição fundamental* sem a qual não só o habitar, mas todo e qualquer *modo de ser não seria possível*. O modo de habitar revela uma atitude *do ente*, que nós mesmos, a cada vez e sempre já somos, a presença existente. Nas palavras de Santo Agostinho, o modo mais excelente é “habitar com o coração no céu”. Esta expressão, no entanto, privilegia apenas um modo de ser (existência crística) em detrimento de outro modo de ser (existência não-crística). No fundo, porém, cada um dos modos de ser só é possível desde abertura de sentido, isto é, como ser-no-mundo. Nesse sentido, todo e qualquer modo de ser é já um modo de habitar, de morar e de ocupar-se da presença humana, seja crística seja não-crística²⁶⁴.

No livro *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*, que é uma reunião de preleções dos anos 1923 a 1944, Heidegger tematiza a estrutura ser-no-mundo enquanto constituição fundamental da presença nestes termos:

“A presença humana é um ente que possui um mundo; dito de outro modo: o modo de ser da presença, a existência, é determinada essencialmente através do *ser-no-mundo*. Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*). Também a relação pessoal de uma existência para com outra não é uma relação cognitiva livremente suspensa entre eu-mesmo e tu-mesmo enquanto almas igualmente isoladas, mas cada si-mesmo é, enquanto fático, num mundo, e o ser do si-mesmo é essencialmente determinado através do que lhe faz comportar-se (*er sich verhält*) com este mundo. Por outro lado, uma

264. Cf. Martin Heidegger, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 49-50. Deve-se ter sempre em mente que a tese de que “a substância do homem é a existência” não é só norteadora como decisiva para toda a analítica existencial exposta em *Ser e tempo*. Ela é também essencial para toda a obra posterior de Heidegger. Basta lembrar, por exemplo, que o texto de onde extraímos esta citação, dirigido ao francês Jean Beaufret, de 1946.

coisa natural e material, uma pedra, ou um objeto de uso como uma cadeira não possui mundo, seu modo de ser é destituído de relação (*Verhaltens*) com um mundo. Um tal ente é simplesmente dado. O ser simplesmente dado pertence decerto aos entes com os quais nós podemos nos comportar (*zu dem wir uns verhalten können*)²⁶⁵.

Para entender o que vem expresso nessa passagem a respeito do conceito “mundo”, enquanto momento da estrutura ser-no-mundo, é preciso ter presente o significado das palavras *Verhalten* e *sich verhalten*, uma vez que, através delas, o pensador também conceitua o sentido existencial “mundo”. Heidegger diz: “Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*)”. É possível tirar algumas conseqüências dessa frase: 1) mundo é o que sempre já há, é por antecipação; 2) mundo é sempre já totalidade de sentido; 3) mundo é esta totalidade primeira com a qual nos relacionamos e comportamos; 4) não houvesse mundo, quer dizer, abertura como possibilidade de ser, nós homens não seríamos, não existiríamos; 5) relacionar-se e comportar-se (*sich verhalten*) é o modo fundamental de dizer este já-descobrir-se-jogado-no-mundo; 6) o ser-já-jogado-no-mundo constitui o ser-homem; 7) não há homem onde não há mundo ou, onde mundo “não se dá”, isto é, onde mundo se retrai ou se retraiu, ali também “não se dá” e se retrai o ser-homem. Este já-descobrir-se-jogado-no-mundo é, de um modo ou de outro, atenção e tensão de lida, ação, ocupação. Mundo implica sempre e necessariamente *inter-esse*, ou melhor, já ser-em, já ser-implicado. É nesse sentido que as palavras *Verhalten* e *sich verhalten* também expressam a “essência” da presença, vale dizer, a existencialidade. *Elas dizem respeito ao modo fundamental de relacionamento e comportamento no qual “eu” sempre já estou e sou, quer dizer, existo.*

Feitas essas considerações a respeito da mundanidade do mundo, veremos por que, segundo Heidegger, a significância (*Bedeutsamkeit*) é um existencial fundamental na constituição da mundanidade do mundo, mas principalmente na constituição do tempo ocupado e do tempo do mundo, tematizados por Heidegger como modos específicos de temporalização da temporalidade originária da presença. Embora, por enquanto, essas ponderações possam parecer estranhas e vagas, elas são importantes para ver e entender aspectos fundamentais na elaboração heideggeriana do conceito de tempo, principalmente quando analisa os fenômenos do tempo ocupado, do tempo do mundo e da intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo como veremos mais detidamente no terceiro capítulo.

Já foi mostrado que, tanto na elaboração do *conceito de tempo* como no *conceito de mundo*, Heidegger se confronta com a tradição. Por isso, escreve no § 14 de *Ser e tempo*:

“Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da

265. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, § 2, p. 19.

mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. A presença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a ‘natureza’ nunca poderá tornar compreensível a *mundanidade*. Do mesmo modo, o fenômeno ‘natureza’, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica da presença²⁶⁶.

Para Heidegger, o fato de, ao longo da tradição, não se ter elaborado a constituição da presença como ser-no-mundo, só contribuiu para que se saltasse por cima do fenômeno da mundanidade. Não saltar por cima do fenômeno implica ver e entender a mundanidade em sua estruturação existencial, portanto, não categorial. Assim, poderíamos perguntar: como a presença compreende a “natureza” que lhe vem ao encontro intramundanamente? Uma possibilidade é compreendê-la de modo categorial e a outra de modo existencial. A possibilidade existencial diz respeito ao modo de ser da presença, ao passo que a possibilidade categorial diz respeito ao modo *não-dotado* ou *des-tituído* do caráter de presença. Nessa direção, há importantes passagens da analítica existencial e que guardam uma *relação implícita* com a compreensão do tempo desde a ocupação cotidiana. Devemos dar atenção ao fato de estas passagens estarem no capítulo “A mundanidade do mundo”. Vejamos três delas, importantes:

“A obra a ser produzida *para que (Wozu)* se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido destina-se a ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado destina-se à leitura do tempo. A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lidar da ocupação – que está sendo trabalhada – deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade de emprego constitutiva de sua essência, para que (*Wozu*) *ela* foi produzida. Por sua vez, a obra encomendada só é, com base em seu uso e na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso²⁶⁷.”

“Nos relógios leva-se sempre em conta (*im Rechnung tragen* = levar em conta) determinada constelação do sistema cósmico. Quando olhamos um relógio, fazemos um uso implícito da ‘posição do sol’ segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à essência da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra²⁶⁸.”

“Assim, por exemplo, o sol cuja luz e calor são usados cotidianamente possui seus locais marcados e descobertos pela circunvisão, a partir da possibilidade de emprego variável daquilo que ele propicia: o nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite. Os locais deste

266. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 14, p. 113.

267. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 15, p. 111-112.

268. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 15, p. 113.

manual em contínua mudança, e não obstante uniforme, tornam-se ‘indicações’ privilegiadas de suas regiões”²⁶⁹.

O que chama atenção, nessas citações, não é o fato de *o relógio e o sol* se constituírem em “instrumentos” destinado à observação, leitura ou mensuração do tempo. A questão que Heidegger se coloca é: como é possível esses “instrumentos” (*Zeug*) se constituírem em “manuais” (*zuhanden*) de observação, leitura e mensuração do tempo? E, sobretudo, *o que guia e orienta propriamente a presença* em sua mundanidade à medida que se ocupa com “instrumentos” como o relógio e o sol? É fundamental ver e entender aqui que mundo sempre se constitui em estruturas remissivas de sentido. Pois isso, as descrições existenciais de Heidegger são profundamente marcadas por expressões e modos de dizer como: para que (*Wozu*), na perspectiva em que (*Woraufhin*), em função de (*Worumwillen*), estar junto (*Wobei*), estar com (*Womit*), no contexto em que (*Worin*), destino (*Wohin*) e proveniência (*Woher*)²⁷⁰. A partir dessas estruturas remissivas de sentido revela-se que a mundanidade do mundo da ocupação cotidiana *não é cega para si mesma*, mas guiada e orientada por uma *visão de conjunto*, que Heidegger chama de *circunvisão* (*Umsicht*). De fato, toda visão de conjunto é caracterizada como *significância*. *Be-deuten* quer dizer “significar”. Remete para o modo pelo qual o mundo se constitui, sendo uma estrutura ontológica. Heidegger escreve a respeito:

“Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar. A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição óptica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si*. A presença como tal é sempre esta presença com a qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais”²⁷¹.

É fundamental perceber aqui que a presença, ao ocupar-se com os instrumentos que lhe vêm à mão, descobre-se essencialmente, isto é, já é ela mesma. Somente por isso, na e pela circunvisão, ela pode construir instrumentos, utensílios, equipamentos. Nesse contexto, Heidegger evidencia que, ao descrever a intrumentalidade dos entes da mundanidade circundante, “os gregos possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: πράγματα, ou melhor, aquilo com que se lida (πρᾶξις) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ como ‘meras coisas’”²⁷². No capítulo “Temporalidade e cotidianidade”, diz que, “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-no-mundo compreende-se a partir daquilo *de que se ocupa*”²⁷³.

269. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 22, p. 155.

270. Cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Notas explicativas”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 568-569.

271. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 18, p. 138.

272. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 15, p. 116.

273. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 68, p. 422.

Um aspecto essencial da experiência cotidiana do tempo relaciona-se ao fato de ser experimentado não como coisa simplesmente dada, mas acessível à mão desde uma determinada conjuntura significativa. Falar de conjuntura significativa é uma *elaboração conceptual* de como os entes intramundanos vêm ao encontro da presença em sua ocupação cotidiana. A condição de possibilidade de qualquer conjuntura significativa revela, por isso, uma situação primordial que é pré-científica e pré-ontológica. Nesse sentido, a expressão “levar em conta” (*im Rechnung tragen*) não diz, primeiramente, que o tempo que vem ao encontro nos manuais relógio e sol como medida e, conseqüentemente, como número. A ênfase interpretativa, portanto, não deve recair no “contar” (*rechnen*), mas no “levar” (*tragen*). Existencial e ontologicamente, isso significa: a presença só pode contar o tempo, melhor ainda, só pode contar com ele na medida em que o leva, isto é, o carrega consigo. Vê-se, então, que, *em certo sentido (modo)*, a presença já é sempre seu próprio tempo ao modo de atribuir-lhe uma significação desde a ocupação cotidiana.

Essa descrição vem ao encontro da concepção pré-ontológica do tempo analisada por nós no primeiro capítulo, tanto na aproximação fenomenológica que realizamos na interpretação do livro do Eclesiastes como no soneto de Camões. De fato, embora atemática, na ocupação cotidiana, a presença faz a experiência existencial do tempo. Isso só se evidencia mais claramente na elaboração conceptual do tempo na aula de habilitação de 1915 e na conferência de 1924. Nessa perspectiva, pensa Heidegger, se há e está sempre já pré-vista uma condição pré-ontológica da experiência do tempo, como então descrevê-la ontologicamente? Isso só é possível através de *uma elaboração fenomenológica e conceptual do tempo como vem ao encontro no mundo das ocupações cotidianas*, realizada pelo pensador através da analítica temporal de *Ser e tempo*. Esta elaboração, por sua vez, tem na sua raiz a temporalidade da presença.

Na análise da mundanidade do mundo, do mesmo modo que a tematização do tempo na aula de habilitação e na conferência, Heidegger mostra que o espaço, existencialmente falando, não deve ser visto como homogêneo e, conseqüentemente, apenas como mensurável. De fato, do mesmo modo como o tempo, também o espaço revela-se – se visto a partir do mundo circundante da presença – como totalmente diverso de coisa (*res extensa*):

“A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. Os lugares e a totalidade de lugares, orientados pela circunvisão dos instrumentos à mão, mergulham num sistema de coordenadas, destinado a qualquer coisa. A espacialidade do manual intramundano perde, assim, seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade dos seus em torno de, de suas circundâncias, o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O ‘mundo’ como um todo instrumental à mão perde o seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas extensas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza mostra-se apenas através de um modo que descobre o ente uma vez que este vem ao encontro marcado pelo

caráter de uma *desmundanização* específica da determinação mundana do manual”²⁷⁴.

Das considerações feitas até aqui, podemos deduzir que o ente intramundano, na medida em que vem ao encontro da presença, deixa-se liberar em seu ser a partir da circunvisão própria da ocupação, vale dizer, possibilita que *seja levado em conta (im Rechnung tragen)*. Por isso Heidegger se pergunta: “O que diz essa liberação prévia e como ela há de ser compreendida como distintivo ontológico do mundo? Com quais problemas se depara a questão da mundanidade do mundo?”²⁷⁵ Para Heidegger, a analítica temporal da presença permanecerá incompleta enquanto não se mostrar o modo pelo qual pertence e vem ao encontro da presença o tempo intramundaneamente compreendido.

2.3.2 Ser-com e ser-si mesmo, e o “impessoal”

“Quem” é o ente que sempre já está lançado na mundanidade do mundo? Para responder a esta pergunta, é conveniente recordar um idéia central do primeiro tópico deste segundo capítulo, que versa sobre a diferença entre antropologia filosófica e analítica existencial. A diferença está entre “qüidade” (*Washeit*) e “qüisidade” (*Werheit*), entre “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) e “existência” (*Existenz*). Sendo a analítica existencial ontológica, trata-se de ver e entender em que consiste fundamentalmente a diferença, portanto.

Na medida em que Heidegger elabora os momentos estruturais da constituição fundamental ser-no-mundo, fundamenta, existencial e ontologicamente, em que sentido elege, já no início da analítica existencial, a presença como o ente privilegiado. Fundamenta, assim, em que sentido só a presença é o ente sob o modo de ser-no-mundo e de que modo a presença é *o ente* privilegiado na colocação da questão do ser, sendo, então, necessária uma análise fenomenológica deste ente no que é e como é²⁷⁶, uma vez que “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença”²⁷⁷. Na base da analítica existencial está – não podemos perder isso de vista – a colocação da questão de ser.

Nessa perspectiva, Heidegger pergunta-se: de que modo a presença compreende-se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, isto é, na cotidianidade mediana? Constata que, em geral, ela se compreende de modo impróprio e indiferente. Diante disso, como tematizar o modo próprio de ser que tende a permanecer encoberto nos modos de ser impróprio e indiferente? Para descrever fenomenologicamente em que sentido a presença é imprópria, ou seja, não é ela mesma, Heidegger analisa o fenômeno da impessoalidade (*Man*). Disso, as palavras:

“Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, ‘propriamente não’, no sentido

274. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 24, p. 167.

275. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 18, p. 133.

276. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 5, p. 52-53 e *Introdução à metafísica*, 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 35. Nesta última citação diz Heidegger: “Apenas *um* dentro eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão”.

277. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 48.

de a presença perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pela co-presença dos outros no impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade *positiva* dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse *não-ser* como o modo mais próximo de ser da presença, o modo em que, na maioria das vezes, ela se mantém²⁷⁸.

O que importa perceber no fenômeno da impessoalidade é que a presença mesmo sendo de modo impróprio, não perde, em última instância, a possibilidade de ser ela mesma. Isso significa que, embora possa perder-se, isto é, possa ser totalmente absorvida pelo mundo e pela presença dos outros, sempre ainda “resta” a possibilidade de encontrar-se. Assim, o fato de a presença não ser ela mesma na grande maioria das vezes, só comprova que no modo da impessoalidade reside uma *possibilidade fenomenal positiva*. Por isso, Heidegger afirma: “deve-se conceber esse *não-ser* como o modo mais próximo de ser da presença”. A cotidianidade, na medida em que constitui um *existencial* da presença deve permitir, quer dizer, deve deixar e fazer ver, que a presença é um ente que “tem”, “possui” mundo, ou melhor, que *é ao modo de ser-no-mundo*. Ser-no-mundo é a *constituição ontológica própria da presença* pela qual ela sempre é e pode ser apreendida no que é e como é.

No intuito de determinar “quem” é o ente na constituição fundamental ser-no-mundo, vejamos o que Heidegger diz em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, através da *pergunta-quem*:

“Já a consideração mais rudimentar mostra que: o ente que nós mesmos somos, a presença, não pode, de modo algum, ser *interrogado* como tal através da pergunta *o que é isto?* Nós só conquistamos um acesso a este ente se perguntarmos *quem é ele?* A presença não é constituída pela *qüididade (Washeit)*, mas – caso nos seja permitido formular a palavra – pela *qüisidade (Werheit)*. A resposta não resulta numa coisa, porém, num eu, tu, nós²⁷⁹.”

A diferença entre *qüididade e quisidade*, vista por Heidegger, não é uma diferença de grau que possa ser associada a uma possível compreensão na evolução ou desenvolvimento do gênero humano. Pelo contrário, está em jogo a diferença ontológica, ou seja, a diferença no *modo de ser* do ente que nós mesmos sempre já somos. Para Heidegger, “a interpretação da presença em sua cotidianidade não deve ser identificada com a descrição de uma fase primitiva da presença, cujo conhecimento pudesse ser transmitido empiricamente pela antropologia²⁸⁰”. Trata-se, ao contrário, de apreender e compreender este ente *no quê (Was)* é, mas, principalmente, *como (Wie)* é. Nas expressões “o quê” e “como” – tão repetidas por Heidegger ao longo de sua análise – não tematiza a totalidade dos entes em sentido de somatório. Trata-se de apreender e compreender o modo de ser constitutivo do ente que, *sendo no que é e como é*, a todo e qualquer

278. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 38, p. 240-241.

279. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 12, p. 169-171. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 25, p. 170-173.

280. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 11, p. 95.

instante, faça ele o que fizer, ou não faça absolutamente nada, sempre já se apreende e compreende *a si mesmo*. O problema, no entanto, é mostrar os modos pelos quais a presença pode ser “si mesma” *como própria* ou *como imprópria*. Por essa razão, é preciso perguntar e fundamentar: “Quem” sou eu? “Quem” és tu? “Quem” somos nós?

Para a determinação e fundamentação do “quem” da presença, o pensador confronta-se com as duas definições clássicas de “homem” legadas pela tradição metafísica – já vistas e analisadas por nós anteriormente²⁸¹. Para o que se objetiva aqui, portanto, é importante repetir brevemente o conteúdo dessas duas definições: 1) o homem é a soma de corpo + alma + espírito²⁸² e 2) ζῷον λόγον ἔχον (*animal rationale*), ou seja, o homem é o ser vivo dotado de razão e linguagem²⁸³. Segundo Heidegger, mesmo que, nessas definições, se busque compreender o “ser” do homem em sua “essência”, há um problema fundamental *não visto* nelas e, presume-se, pressuposto. A pressuposição relaciona-se ao fato de sempre acompanhar, tácita e implicitamente, uma compreensão do ser do homem ao modo do que é simplesmente dado e ocorrente (*Vorhandenheit*). Por essa razão, na determinação e fundamentação do modo de ser da presença, é necessário fazer uma interpretação dos conceitos tradicionais do homem legados pela tradição²⁸⁴. A partir disso justifica-se, também, a elaboração de uma ontologia fundamental, uma vez que *ela está enraizada no próprio modo de ser do homem enquanto presença*.

Diante disso, é necessário ver e entender, inicialmente, o *modo de ser* do “quem” da presença. Porém, “quem” é a presença em sua constituição ontológica fundamental?²⁸⁵ Em *Introdução à metafísica*, Heidegger apresenta algumas indicações, das quais escolhemos:

281. Cf. capítulo segundo, tópico “Análítica existencial x antropologia filosófica”.

282. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 92-93. A este propósito, o filósofo espanhol Ortega y Gasset, diz o seguinte num de seus textos: “O homem não é o seu corpo, que é uma coisa; nem é sua alma, psique, consciência ou espírito, que são também uma coisa. O homem não é coisa alguma, mas um drama – sua vida é um puro e universal acontecimento, que acontece a cada um, e no qual cada um não é, por sua vez, senão acontecimento. Todas as coisas, sejam quais forem, são meras interpretações que se esforçam em dar o que encontram. O homem não encontra coisas, senão que as põe e as supõe. O que ele encontra são puras dificuldades e puras facilidades para existir” (José Ortega y Gasset, *História como sistema*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 42).

283. Para comentários de Heidegger a respeito desta mesma sentença, cf. *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 93 e § 34, p. 228. Uma ótima reflexão desta sentença grega é a de Emmanuel Carneiro Leão, “Leitura órfica de uma sentença grega”, in: *Arte e Palavra*, título do volume: *Orfeu*, Rio de Janeiro, Fórum de Ciência e Cultura URRJ, vol. 4, 1989, p. 21-32. Cf. também, do mesmo autor, o artigo “Hermenêutica, revelação, teologia”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, principalmente p. 219-220, onde tece comentários a respeito desta sentença grega.

284. No que diz respeito à discussão sobre o modo de ser do ser humano como presença, isto é, como o ente existente e temporal, os principais interlocutores de Heidegger são Descartes e Kant. Assim, a escolha deste ente a fim de fundamentar a ontologia fundamental só se justificará à medida que o modo de ser deste ente possa ser questionado em seu ser. É por isso que Heidegger diz num dos parágrafos introdutórios de *Ser e tempo*: “Assumindo a posição ontológica de Descartes, Kant omite algo essencial: uma ontologia da presença. No sentido das tendências mais próprias do pensamento de Descartes, essa omissão é decisiva. Com o ‘*cogito sum*’, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido do ser do ‘sum’*” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 62-63). A importância de Kant e Descartes se evidencia na medida em que eles deveriam ocupar respectivamente o centro das análises da primeira e segunda seções da segunda parte não publicada de *Ser e tempo* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 80).

285. Segundo Arendt, Santo Agostinho é o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, pois estabelece uma diferença entre “Quem sou?” e “O que sou?” (cf. Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997, p. 18).

“1. A determinação da essencialidade do homem *nunca* é resposta mas essencialmente questão; 3. E é assim, porque a questão, o que é o homem, só pode ser investigada dentro da questão sobre o ser; 7. Por ser, enquanto histórico, ele mesmo, a questão sobre o seu ser específico tem de se transformar da forma: ‘o que é o homem?’ na forma: ‘*quem* é o homem?’”²⁸⁶.

Numa outra passagem importante, da mesma obra, escreve:

“À questão sobre a essencialização do ser se abotoa e vincula à questão sobre quem é o homem. A determinação da essencialização do homem, que aqui carece, não é, entretanto, tarefa de uma antropologia flutuante no ar, que, no fundo, se representa o homem, como zoologia se representa o animal. Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sobre o ser do homem é determinada *exclusivamente* pela questão do *ser*. Nela há de se conceber e fundamentar a essencialização do homem segundo a indicação oculta no princípio, como o *lugar*, de que carece o ser para a sua abertura. O homem é a estância (*sistência*) em si mesma aberta (*ex*). Nela o ente in-siste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do homem é, no sentido rigoroso da palavra presença (*Dasein*). É na essencialização da presença entendida, como tal estância da abertura do ser, que se deve fundar originariamente a perspectiva para a abertura do ser”²⁸⁷.

Nessas passagens evidencia-se uma íntima relação entre a questão da *essência ontológica* da presença e a questão do ser. Se prestarmos atenção para o que vem dito ao final da segunda citação, perceberemos que o modo de ser constitutivo da presença, enquanto existência, é o *modo primordial* pelo qual o ser se lhe manifesta e lhe advém a todo e qualquer instante. Ou seja, é essencialmente constitutiva da presença a abertura para o ser. Sem essa abertura, a presença não poderia sequer falar isso ou aquilo, tanto de si mesma como dos demais entes. Por isso, ela é a estância (*sistência*) em si mesma aberta (*ex*). Nela o ente in-siste e per-siste, põe-se e é posto em jogo. Daí ser possível afirmar também: o ser da presença é, no sentido rigoroso da palavra, *existência*²⁸⁸. Pensar *a existência*, ou melhor, o ser da presença, como o ente que *propriamente existe*, implica mover as forças do pensar para esta questão ontológica fundamental. Em *Identidade e diferença*, interpretando a célebre sentença de Parmênides, que “ser e pensar são o mesmo”, Heidegger diz que “homem e ser se co-pertencem (*Ge-hörende*)”²⁸⁹.

Dentro das considerações feitas até aqui, podemos entrever em que perspectiva Heidegger analisa os existenciais “ser-com” (*Mitsein*), “ser-si mesmo” (*Selbstsein*), e o “impessoal” (*das*

286. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 166-167. Cf. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, p. 22, onde o pensador diz: “Se compreendermos o pensar como a característica do homem, então refletimos sobre um comum-pertencer que se refere a homem e ser. No mesmo instante nos surge a questão: que significa ser? Quem ou o que é o homem?” (tradução brasileira em Martin Heidegger, “Identidade e diferença”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 380). Cf. também o artigo de Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, p. 296.

287. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226. Sobre a possibilidade de uma “determinação da essencialização do homem” não se deixar restringir a uma possível antropologia, cf. as considerações feitas por Heidegger em seu livro intitulado *Kant e o problema da metafísica*, principalmente toda a quarta seção, pois nela aparece mais explicitamente uma relação com a investigação realizada em *Ser e tempo* (cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, §§ 36-45, p. 198-239).

288. Para uma melhor compreensão do termo existência, ver Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, principalmente p. 293-296.

“*Man*”), os quais são analisados no quarto capítulo de *Ser e tempo* (§§ 25 a 27). Nosso objetivo naturalmente não consiste aqui em descrever cada um desses existências em particular, o que nos ocuparia demasiadamente. Está em jogo ver e entender como e em que sentido constituem-se em modos fundamentais da presença ser e se compreender.

Na cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), a presença movimenta-se através desses existenciais, quer de modo próprio quer de modo impróprio. É importante não perder de vista que a presença existe *propriamente* enquanto “tem de ser” e “é sempre minha” – caracterizações já vistas anteriormente. Outro elemento importante: na maioria das vezes, a presença não se constitui como “sujeito” isolado nem está totalmente perdida numa dispersão indeterminada entre as coisas com as quais lida e se ocupa. Os existenciais “ser-com” e “ser-si mesmo” remetem *positivamente* para a co-existência dos outros, denominada heideggerianamente de co-presença (*Mitdasein*) e, na sua concretude, na convivência (*Miteinandersein*)²⁹⁰. Da mesma forma, o existencial ser-para remete para o mundo que vem ao encontro no mundo circundante, sendo interpretado em relação aos outros em sua ocupação.

Os existenciais “ser-com” e “ser-si mesmo”, na sua modulação imprópria, remetem, segundo Heidegger, para a decadência (*Verfallen*)²⁹¹, à qual não deve ser atribuído, pejorativamente, um significado como queda, isto é, em oposição a um estado original “mais puro” e “mais nobre”. Decadência revela apenas um modo habitual da presença, ocupada e preocupada, imerge no mundo e identifica-se com ele. Na cotidianidade mediana, o “mundo” é tomado como soma dos entes e não como existencial. A resposta à questão “quem”, na cotidianidade mediana, caracteriza-se pela imersão no mundo. Esta possui sua origem na fuga da presença diante de sua possibilidade mais própria, quer dizer, de ser si-mesma propriamente. Fenomenologicamente, trata-se de perceber que, à medida que a presença foge de si mesma, acaba justamente correndo atrás de si mesma.

Entrementes, o que provoca a fuga de si mesma? O que provoca a fuga é o medo. Contudo, o medo (*Furcht*) pode ser um modo, uma disposição positiva da presença encontrar-se²⁹². Nesse caso, o medo é provocado pelos entes intramundanos? Na fuga, característica da decadência, a presença foge de si mesma, mas, fundamentalmente, não por que os entes intramundanos a ameaçam. A fuga possui um caráter especial na medida em que a presença, voltada para o mundo, nele submerge, nele se dispersa. Portanto, não se trata de medo (*Furcht*), mas de angústia (*Angst*). É, pois, necessário distinguir estes dois modos de disposição (*Befindlichkeit*).

289. Cf. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, p. 30; tradução brasileira: “Identidade e diferença”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 384.

290. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 26, p. 170s.

291. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 38, p. 240s.

292. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 30, p. 299s.

Citando Agostinho e Lutero, Heidegger afirma que, ao longo da tradição, houve uma tendência de confundir estes dois fenômenos. “O que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia foi S. Kierkegaard e isso, mais uma vez, dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original”²⁹³. Estas palavras heideggerianas estão relacionadas à tematização kierkegaardiana no livro *O conceito de angústia*, de 1844.

As duas frases que abrem o capítulo terceiro dessa obra mostram os limites da tematização: “Afirmou-se constantemente nos dois primeiros capítulos que o homem é uma síntese de alma e corpo constituída e sustentada pelo espírito. A angústia seria o *instante* na vida do indivíduo”²⁹⁴. Para Heidegger, embora Kierkegaard se confronte diretamente com Hegel, Platão e Aristóteles, por exemplo, não chega a analisar nem o fenômeno da angústia, nem o fenômeno do instante a partir de uma analítica existencial da presença. Kierkegaard não teria se desvencilhado da dimensão da fé e, por isso, permaneceu no plano existenciário e, portanto, não logrou uma analítica existencial propriamente dita.

A angústia distingue-se do medo por seu *caráter totalmente indeterminado*. Nesse sentido, o que propriamente angustia a presença, não são os entes intramundanos. Conseqüentemente, sob o prisma da analítica existencial, a angústia não pode ser tematizada a partir de nenhum ente em particular. O que propriamente angustia, *já está aí*. É esse o sentido etimológico da palavra angústia, uma vez que tanto esta como a forma alemã *Angst* provêm da forma latina *angustus*, que significa “estreito”. Na disposição que angustia, o mundo revela-se de uma maneira original e própria. Ela abre a presença ao mundo, ao ser-com, à co-presença e, sobretudo, a si mesma enquanto possibilidade mais própria.

Assim, os dois modos primários de propriedade e impropriedade, não devem ser compreendidos do ponto de vista de uma valoração ou qualificação moral, seja ela negativa seja ela positiva. Como modos de ser que são, não está ao alcance da presença “escolher” ser, isto é, *existir* própria ou impropriamente. De forma alguma. Mesmo quando “escolhe”, esta escolha já se dá, por assim dizer, desde um modo de ser primordial, ou seja, desde o sentido de ser em que a presença mesma se movimenta em seus afazeres e ocupações cotidianos.

Ora, se a presença sempre já existe sob os modos de propriedade e impropriedade, ela já está sempre inserida, já jogada na cotidianidade, ou melhor, no dia-a-dia de seus afazeres e ocupações. Ela é sempre tão próxima de si mesma ao ponto de não se dar conta disso. Todavia, a tarefa consiste em compreender e descrever positiva e fenomenalmente por que, na cotidianidade, isto é, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se furta,

293. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 40, nota 84, p. 257.

294. Cf. S.A. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, Porto, Editorial Presença, 1962, p. 123.

se desvia de si mesma, vivendo, assim, num dos modos de ser por ela “escolhido”, seja esta escolha própria seja esta escolha imprópria.

Em *Ser e tempo*, no § 40, Heidegger apresenta a disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da presença. O fenômeno da angústia remete a presença para um modo de ser totalmente próprio e positivo. A angústia revela (*offenbart*) que a presença pode ser para um poder-ser mais próprio (*zum eigensten Seinkönnen*), ou seja, que ela pode *ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma*. A angústia conduz a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade (*Eigentlichkeit*) de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é (*immer schon ist*). De fato, sendo-no-mundo, a presença entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse poder-ser mais próprio. Numa situação mais extrema, porém, através da angústia, a presença é remetida para uma total insignificância (*Unbedeutsamkeit*), que se mostra como uma negação significativa, como se fosse uma ausência de mundo (*Weltabwesenheit*). De fato, “como se fosse”, pois, a rigor, mesmo que o ente intramundano (*Innerweltlichen*) em si mesmo tenha pouca importância de modo a mostrar-se como *insignificante*, isso só é possível porque o mundo se impõe em sua mundanidade (*Weltlichkeit*). Com efeito, a insignificância não é um fenômeno negativo que advém à presença, mas altamente positivo²⁹⁵.

Assim, na medida em que a disposição fundamental da angústia se revela como abertura privilegiada da presença, é oportuno fazer algumas rápidas considerações do fenômeno do instante, do modo como foi visto por Kierkegaard. Vimos, na citação acima: “A angústia seria o *instante* na vida do indivíduo”. Porém, qual seria uma possível relação entre angústia e instante “na vida do indivíduo”?

Em *O conceito de angústia* o autor também se pergunta: “*O que é, pois, o temporal?*” E, após algumas considerações, escreve: “Assim entendido, o instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade. [...] O instante e o porvir determinam, por seu turno, o passado”. Não por acaso, Kierkegaard reconhece ser o instante “uma bela palavra, digna de consideração. Com efeito, nada se compara à rapidez do olhar e, não obstante, trata-se de algo que abarca o conteúdo da eternidade”²⁹⁶. “Instante” (*Augen-blick*), tanto na língua alemã como na dinamarquesa, refere-se a uma experiência relacionada ao olhar²⁹⁷. No entanto, embora

295. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 40, p. 253-254.

296. Cf. S.A. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, Porto, Editorial Presença, 1962, p. 123, 130, 134, 136 e 133 (grifo nosso).

297. Segundo Marco Antônio Casanova, “o próprio termo ‘instante’ em alemão é composto a partir do substantivo ‘olhar’ (*Blick*). A palavra remonta a uma metáfora utilizada pela primeira vez por Lutero em sua tradução alemã do Novo Testamento. Para descrever o caráter súbito da experiência cristã da salvação, ele cunha a expressão *Augenblick*: algo como um lance de olhos. Heidegger joga com esta presença e diz que o instante (*Augen-blick*) é um olhar (*Blick*) de um tipo singular” (cf. Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, nota 5, p. 179).

Kierkegaard se faça uma pergunta essencial relacionada ao tempo, não é levado a compreender o tempo pelo tempo, mas pela eternidade.

Nessa direção, há duas referências significativas de Heidegger a Kierkegaard de como ele teria concebido o instante:

“Foi, sem dúvida, S. Kierkegaard quem viu com a maior profundidade o fenômeno *existenciário* do instante, o que não significa que ele tenha logrado uma correspondente interpretação existencial. Ele permanece preso ao conceito vulgar de tempo que determina o instante com o auxílio do agora e da eternidade. Quando Kierkegaard fala de ‘temporalidade’, ele quer referir-se ao ‘ser e estar-no-tempo’ do homem. O tempo como intratemporalidade conhece apenas o agora e nunca o instante experimentado existencialmente, o instante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicitada com relação ao ‘instante’”²⁹⁸.

“O que designamos aqui com a palavra ‘instante’ (*Augenblick*) aponta para o que Kierkegaard compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão, com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova da filosofia desde a antigüidade. A possibilidade, digo. Hoje, quando, por razões diversas, Kierkegaard tornou-se moda, chegamos a um ponto tal que a literatura sobre Kierkegaard e tudo o que tem a ver com ela cuida de todas as formas, para que não compreendamos o que há de decisivo na filosofia kierkegaardiana”²⁹⁹.

A partir dessas duas citações podemos deduzir, por ordem de prioridade: a) na expressão “desde a antigüidade”, leia-se, implicitamente, que Heidegger refere-se a autores como Aristóteles e Agostinho. De fato, no contexto em que Kierkegaard procura compreender o fenômeno do instante, filósofos como Aristóteles e Platão são citados; b) o fato de Kierkegaard ter-se tornado moda, proliferou de tal forma a literatura sobre ele que o essencial de sua filosofia não é mais considerado; c) Heidegger aponta que Kierkegaard viu originalidade no modo de compreender o instante, porém, *a possibilidade* de uma nova compreensão do instante não se efetivou, uma vez que, caso isso tivesse acontecido, teria inaugurado uma nova época na filosofia; d) embora Kierkegaard tenha concebido o instante de modo original, sua tematização é existenciária, não existencial. Desse modo, Kierkegaard fica preso a duas idéias tradicionais, ambas relacionadas à compreensão de homem, a saber: a) a “essência” de homem relaciona-se à soma de corpo + alma + espírito e b) o tempo, também o instante, relaciona-se à eternidade. De fato, ao propor uma analítica existencial (“essência” do homem) e temporal (“essência” do tempo), Heidegger não nega as concepções tradicionais, mas busca compreendê-las desde uma instância mais fundamental, a saber, desde *a ontologia fundamental*³⁰⁰.

Assim, embora o instante possa ser “experimentado existencialmente”, é necessário experimentá-lo e descrevê-lo existencial e ontologicamente. Nesse sentido, a tematização do

298. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 68, nota 191, p. 424.

299. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 225-226; tradução brasileira: *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

300. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 210.

“instante pressupõe uma temporalidade mais originária”. Como já mencionado, Kierkegaard faz um pergunta essencial relacionada ao tempo (“o que é, pois, o temporal?”), contudo, o fato de não ter “logrado uma correspondente interpretação existencial”, é por ele ter permanecido “preso ao conceito vulgar de tempo que determina o instante com o auxílio do agora e da eternidade”. Justifica-se, assim, mais uma vez o modo de perguntar pelo tempo, que Heidegger já havia colocado no início da conferência de 1924: “Se o filósofo questiona o tempo, está decidido *a compreender o tempo a partir do tempo*”³⁰¹. Como já tivemos a oportunidade de ver ao final do primeiro capítulo, Heidegger propõe-se tematizar o tempo a partir do tempo. Desse modo, uma pergunta que sintetiza esse propósito é: “Quem é o tempo?”

2.3.3 O ser-em

O ser-em, enquanto momento constitutivo de ser-no-mundo, é tematizado como constituição existencial do pre³⁰². Porém, o que significa “ser-em” na constituição fundamental ser-no-mundo? Uma das experiências mais imediatas de ser-em está no fato de, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, *sermos já sempre em...* Naturalmente, nem sempre é fácil de ver e entender e, muito menos, de falar devidamente desse fenômeno. Por exemplo, *sou já na compreensão, sou já na vida, sou já na morte, sou já na lida, sou já no sono, sou já no amor*, etc. Não há absolutamente ocupação humana alguma destituída do fato de ser-já-sempre-jogado-no(-mundo), isto é, numa ação, numa ocupação. Falando fenomenologicamente, isso pode ser compreendido através da intencionalidade. Vejamos o que Heidegger diz:

“A presença existe e jamais é simplesmente dada como uma coisa. Um caráter distintivo entre entes existentes e entes simplesmente dados está justamente na intencionalidade. A presença existe significa, entre outras coisas, que ela é um ente que não se comporta (*verhält*) como um ser simplesmente dado e que ela enquanto um ente subjetivo não é simplesmente dado. Num sentido mais amplo, uma janela, uma cadeira e, em geral, todo e qualquer ser simplesmente dado nunca existe, porque ele não pode comportar-se (*verhalten*), enquanto ser simplesmente dado, ao modo do auto-direcionamento intencional. O ser simplesmente dado é meramente entre outros também simplesmente dado”³⁰³.

A ênfase desta passagem recai no fato de que presença não deve ser compreendida ao modo ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Isso quer dizer: ela não é ao modo de entes como janela e cadeira, por exemplo, uma vez que estes entes, a rigor, *não existem*. Por isso, vejamos melhor como *existência* está relacionada à *intencionalidade*³⁰⁴. No texto citado, Heidegger fala

301. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 5; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 8/9.

302. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 29 a 34, p. 246-302.

303. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 9, p. 90.

304. Para ter uma noção mais clara do que este termo significa no âmbito da discussão sobre a temporalidade, cf. Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982, p. 164-180 e Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

de “auto-direcionamento intencional”. O que significa isso? Inicialmente, auto-direcionamento pressupõe “sujeito”. Porém, como entender aqui “sujeito”? “Sujeito” é, nesse caso, *sub-jecto*, o que está *previamente jogado*. Assim, por exemplo, na frase “no amor algo é amado”, está em jogo uma ação e um sujeito praticante da ação. Expliquemos os momentos pressupostos dessa ação: 1. “no amor” (*na* ação amar), 2. “algo é amado” (finalidade da ação); subentendida está, fundamentalmente, a intenção de alguém e, nesse caso, 3. “o sujeito praticante da ação”. De fato, em toda ação *sempre já* há um sujeito implicado. Em toda ação está implicado um ente. A esta relação bi-direcional ou bi-relacional chamamos simplesmente co-relação. Toda co-relação, nesse sentido, constitui uma co-implicação. Isso é possível, porque a presença *existe*. A existência, a rigor, é um *a priori*, razão pela qual Heidegger denomina-a de *essência da presença*.

A intencionalidade, tematizada inicialmente por F. Brentano, norteou as investigações fenomenológicas de E. Husserl e Heidegger³⁰⁵. Heidegger, porém, embora fiel a esta tradição, aprofunda a “subjetividade do sujeito” a partir da presença em sua facticidade, ou seja, fundamenta a idéia da intencionalidade desde uma ontologia da presença³⁰⁶. No livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, escreve:

“A intencionalidade não é uma relação simplesmente dada entre entes simplesmente dados, entre sujeito e objeto, mas uma estrutura que constitui *o caráter relacional (Verhältnischarakter)* da relação (*Verhaltens*) da presença como tal. [...] A estrutura intencional da relação não é algo que o assim chamado sujeito imanente é e que necessita em primeiro lugar de transcendência. A constituição intencional da relação da presença, porém, é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional, isto é, é o ente que existe no modo do ater-se (*Sichaufhalten*) junto aos entes simplesmente dados. A intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência. Esta é a *ratio essendi* da intencionalidade em seu modo distinto”³⁰⁷.

Heidegger diz: “a constituição intencional da relação da presença é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional”. Encontramos aqui uma indicação segura para compreender a intencionalidade. A intenção (*intentio*) é uma tendência, uma inclinação para isso ou para aquilo. Nela e por ela, sempre já se estabelece relação. Este *já-ser-jogado-por-antecipação* é o que Heidegger chama de “*condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*”. É este o significado elementar do pre (*Da*)

305. Duas obras foram decisivas: *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*, F. Brentano e *Investigações lógicas*, de E. Husserl. Sobre “cura e intencionalidade”, cf. Martin Heidegger, *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, § 31, p. 303-304.

306. Cf. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 e, também, Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 161-187.

307. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 9, p. 91.

da presença. O pre é abertura ou estruturação de sentido, de transcendência. A presença é o ente que já sempre “está” inclinada *para isto ou para aquilo* e, nesse sentido, “é” essencialmente *transcendente*. Ela sempre “é e está” fundamental e essencialmente carente de *trans*-passamento, de *ultra*-passamento de si mesma. Ela nunca “é” em si e para si mesma, no sentido de ser “algo” encapsulado, pronto, acabado. Por isso mesmo, a palavra existência evidencia e revela exatamente o contrário, a saber: a presença carece de “ser e estar” se perfazendo e reconquistando em *contínuas e sempre novas passagens para o que ela ainda não é nem foi*. Ora, o que ela não é nem foi, é “apenas” possibilidade de poder-ser, do que está por vir, de futuro.

Por isso mesmo, na intencionalidade, como condição de possibilidade de transcendência, evidencia-se o modo de ser de um ente, que existe: a presença. A intencionalidade, enquanto transcendência, é *constitutivo* dela. A presença é, nesse sentido, o *fundamento* de si mesma³⁰⁸. Heidegger continua nestes termos:

“Todavia, o que é originariamente transcendente, isto é, *transcende*, não são as coisas que se encontram diante da presença, mas o transcendente, em sentido estrito, é a presença mesma. A *transcendência* é uma *determinação fundamental da estrutura ontológica da presença*. Ela pertence à existencialidade da existência. Transcendência é um conceito existencial. [...] “A presença não é entre as coisas também simplesmente dada, possuindo unicamente a diferença de apreendê-las, mas ela existe ao modo do *ser-no-mundo* cuja *determinação fundamental de sua existência é a pressuposição segundo a qual ela pode apreender qualquer coisa que seja*”³⁰⁹.

Esta passagem é importante para compreender a relação “*intentio e intentum*” e o que ela significa dentro do contexto da analítica existencial. Já falamos que a estrutura essencial de transcendência da presença é *ser-no-mundo*. Por ser “*ser-no-mundo*” a constituição fundamental do *ente existente* constitui-se no centro de toda a analítica existencial. Esta constituição não é, portanto, uma categoria, mas revela a própria *existencialidade*. Ela evidencia a presença em seu modo de ser mais fundamental. Nessa perspectiva, a presença “*pode apreender qualquer coisa que seja*”, vale dizer, ela pode compreender qualquer ente e lhe dar ou atribuir sentido.

Nessa mesma obra, Heidegger descreve esta *singularidade* da presença comparando-a com a idéia leibniziana de *mônada*³¹⁰. Fazendo um paralelo entre a constituição fundamental *ser-no-*

308. Na segunda parte de seu livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger refere-se à relação originária entre o fenômeno da *intencionalidade* e a temporalidade ekstático-horizontal. Por isso ele diz: “A intencionalidade [...], que é em geral designada na fenomenologia como sendo o último fenômeno originário, possui sua condição de possibilidade na temporalidade e em seu caráter ekstático-horizontal. A presença é intencional somente porque é determinada em sua essência pela temporalidade. Do mesmo modo, pertence ao caráter ekstático-horizontal a determinação essencial da presença, a qual em si mesma *transcende*” (cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 378-379).

309. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 15, p. 230 e p. 234.

310. Uma idéia muito oportuna para se pensar devidamente o modo de acesso ao pensamento é expresso por Leibniz em sua *Monadologia* ao definir o que ele entende por *mônada*. *Mônada* é, segundo ele, “apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes” (cf. § 1). Assim, por serem as *mônadas* “os verdadeiros átomos da natureza”, “os elementos das coisas” (cf. § 2), elas devem ser vistas e compreendidas como tais. Mais adiante, diz também Leibniz: “As *mônadas* não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair” (cf. § 7). Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Os princípios da filosofia ditos a monodologia*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 63. A respeito da idéia da

mundo e a idéia leibniziana de mônada, diz: “porque a mônada, ou melhor, a presença, a partir de seu próprio ser (a partir da transcendência) sempre já está fora, isto é, com outros entes, e isso significa: sempre consigo mesma. A presença não é uma coisa qualquer encapsulada em si”³¹¹.

Esta idéia é explicitada em *Ser e tempo* dessa forma:

“A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos”³¹².

Uma idéia central que permite ver e entender a tematização da intencionalidade relaciona-se ao que Heidegger chama de estrutura-“como”. Ele mostra que o “como” não ocorre primeiramente no enunciado, na proposição. Sua articulação já está sempre presente em toda e qualquer aproximação interpretativa com os entes na forma “algo como algo”, a qual antecede todo e qualquer enunciado temático. A presença, à medida que compreende e interpreta, não “cola”, por assim dizer, um “significado” sobre o ente simplesmente dado. Pois, ao vir ao encontro dentro do mundo como tal, na compreensão de mundo já abriu *uma conjuntura*, que a interpretação expõe. Está em jogo, aqui, *uma visão (intentio)* que já é um compreender e um interpretar. Essa visão traz consigo as relações remissivas (ser-para, por exemplo) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual é possível compreender o que vem ao encontro dentro do mundo. O que vem à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. No entanto, esta não precisa ser apreendida necessariamente numa interpretação temática. O fato de uma totalidade conjuntural ser atemática, porém, não quer dizer que seja destituída de circunvisão. Com efeito, é desse modo que a presença se compreende na interpretação cotidiana³¹³.

No segundo capítulo, intitulado “O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da presença”, Heidegger dá uma indicação que nos permite compreender o modo fundamental de relacionar-se e comportar-se da presença. Esta indicação encontra-se no § 12:

“A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez, eu moro, me detenho junto... (*halte mich auf bei...*) ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*”³¹⁴.

mônada leibniziana, ver importantes considerações feitas por Martin Heidegger, “Aus der letzten Marburger Vorlesung”, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 373-395. Cf. também *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 426-429, onde Heidegger relaciona a idéia da mônada leibniziana com a estrutura transcendental da presença.

311. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 426-428, mas aqui principalmente p. 427.

312. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 98.

313. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 209s.

314. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 100.

Vê-se aqui uma primeira delimitação do existencial ser-em. Segundo o autor, na usual expressão “eu sou” já está contida uma das idéias centrais perseguidas ao longo da analítica existencial. No contexto onde esta passagem se encontra, o “eu sou” (“*ich bin*”)³¹⁵ diz: “eu moro, me detenho junto... ao mundo” (“*ich wohne, halte mich auf bei... der Welt*”). Ao lado de verbos como *wohnen*, por exemplo, Heidegger dá um privilégio todo especial a *sich aufhalten*. Pois, além de expressar “morar”, “habitar”, esta palavra diz também, *abertura de sentido*³¹⁶.

A compreensão, enquanto estrutura fundamental, revela um dos modos do próprio pre enquanto abertura da presença. Ora, a expressão “pre enquanto abertura da presença” é uma expressão acentuadamente pleonástica. Trata-se, no entanto, de determinar melhor este pre enquanto abertura da presença. No § 31, de *Ser e tempo*, lê-se:

“A presente investigação já se deparou com essa compreensão originária (*ursprüngliche Verstehen*) sem, no entanto, permitir que ela aflorasse explicitamente como tema. Dizer que a presença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está ‘presente’, a sua presença é o ser-em. Este é e está igualmente ‘presente’ como aquilo em função de que (*worumwillen*) a presença é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão”³¹⁷.

E, mais adiante, no § 32, também:

“Enquanto abertura do pre, o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura-prévia (*Vor-Struktur*) já caracterizada [...] O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença”³¹⁸.

O pre é a abertura primordial como condição de possibilidade do poder-ser da presença como tal. A partir de abertura, a presença já sempre ganhou ou perdeu sentido, isto é, orientação, perspectiva, direção. Mas, o que significa orientação, perspectiva, sentido? Heidegger ensina:

“Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. *O conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. [...] Somente a presença pode ser com sentido ou sem sentido*”³¹⁹.

315. Importante análise etimológica, a respeito desta expressão, encontra-se na conferência “Bauen, Wohnen, Denken”, in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1990, p. 141.

316. Na carta *Sobre o humanismo* ocorrem formas como, por exemplo: *Hirt, Aufenthalt, sich aufhalten*; na conferência “Bauen, Wohnen, Denken”, de 1951, publicado em *Ensaios e conferências: sich aufhalten, verhalten, Aufenthalt, Haus, Hut*.

317. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 31, p. 203.

318. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 213-214.

319. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 212-213. Além das explicitações constantes neste parágrafo a respeito de *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*, deve-se ler também o parágrafo em que Heidegger dá o encaminhamento da analítica temporal, pois ali estas estruturas são novamente retomadas (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 303-308).

“Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”, diz Heidegger. Contudo, por que dizemos que uma determinada situação ou palavra tem sentido? Para palavras e situações terem ou não sentido, não é necessário “saber” ou “não saber”, “estar informado” ou “não estar informado” a respeito disso ou daquilo. De fato, a “falta de sentido” é ainda um possível sentido, mesmo que totalmente desprovida ou carente de sentido. Assim, qualquer possibilidade de sentido, *mesmo sendo negativa*, não deixa de ter sentido. Vejamos dois exemplos: a) quando uma palavra tem sentido é porque ela alcançou uma possibilidade de ser, ganhou determinação, dizendo então o que pode dizer, o que é preciso. Desde um determinado mundo de sentido, nela ressoa a significância; b) quando dizemos que uma pessoa encontrou o sentido de sua vida, dizemos que está no caminho certo, que encontrou-se numa possibilidade de ser e realizar-se. Nesse último caso, porém, uma tal pessoa apenas encontrou o rumo, sua vida, porém, continua. Sua continuação consiste exatamente no fato de estar lançada entre o sim e o não, entre o certo e o errado, entre o próprio e o impróprio. Pela mesma razão, o sentido não é jamais algo pronto e definitivo. É tarefa a fazer e por fazer. Sentido é, então, tão-somente e apenas, possibilidade de ser. De fato, se a vida de uma tal pessoa tem sentido, quer isso então dizer: tem norte, tem direção, está encaminhada. Concomitantemente, porém, ela está continuamente diante da possibilidade de *ser com ou sem sentido*. Deve, por isso, manter-se desperta para o nascimento de seu *sentido mais próprio*. É-lhe exigida, então, sempre e cada vez mais, atenção para manter-se no encaminhamento do sentido e, assim, realizar a possibilidade de ser mais própria que se abriu para ela.

Daqui se vê que, enquanto existencial, sentido é constitutivo da própria abertura (pre = *Da*) de ser (sença = *sein*). Sentido é a clareira em que já se é e está num mundo de sentido. Poder-ser sob uma possibilidade constitui-se num modo fundamental de forma que a presença não seja um ente qualquer. Dessa maneira, sentido é apenas e tão-somente abertura de já ser e já estar sendo e vivendo num modo essencial e fundamental. Viver, enquanto existir, é viver, por antecipação, numa possibilidade de ser.

Por isso mesmo, uma das demonstrações fenomenológicas mais importantes de Heidegger é que antes da relação *sujeito x objeto* dar-se, há mundo. É a mundanidade do mundo que possibilita tanto o eu como as coisas. Assim, juntamente com o objeto *sempre já* se co-descobriu o mundo do objeto e vice-versa. Mundo é sempre já a realização desde um sentido determinado. Mundo é, então, sempre já, o imediato, o súbito. Ser-no-mundo é, pois, o modo primordial no qual a presença “é”, ou seja, *existe*. Nessa mesma perspectiva, Heidegger diz que “o ‘como’ constitui a estrutura da explicação do compreender; ele constitui a interpretação”³²⁰.

320. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 210.

Compreensão e interpretação não são, portanto, “algo” detectável na presença *a posteriori*. Dão-se sempre já, ou melhor, imediatamente, repentinamente, abruptamente em toda e qualquer situação vivenciada pela presença, quer se dê isso de uma forma temática ou aтемática.

Cabe descrever e determinar, então, como a presença se descobre já sempre lançada compreensiva e interpretativamente. A partir disso, podemos perguntar: compreensão e interpretação, enquanto existenciais da presença, *como se constituem*? Segundo Heidegger, a compreensão constitui a própria abertura do poder-ser da presença: “Na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. [...] Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*”³²¹.

Lançada num sentido, ou melhor, num mundo de sentido, a presença, em tudo que é e faz ou, de maneira ainda mais radical, mesmo não sendo e não fazendo, necessariamente dá uma interpretação a si mesma. O que é todo e qualquer modo de negação a não ser um modo possível de ser? Toda e qualquer interpretação baseia-se, então, num modo fundamental que é compreender. Heidegger insiste, por isso mesmo, que *toda interpretação funda-se no compreender*, o contrário não se sustentando existencial e ontologicamente. Para ele, enquanto abertura do pre, a compreensão sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar³²². Depreende-se disso que a presença move-se sempre já num círculo virtuoso, não num círculo vicioso³²³. “Virtuoso”, na medida em que esta palavra mesma expressa “força” (*virtus*) de constituição ontológica.

Sendo a compreensão a própria abertura ao ser, toda e qualquer ação interpretativa não só pertence essencialmente ao modo de ser da presença, como, sobretudo, se realiza nela a todo e qualquer momento. Por isso, o ato de interpretar implica, sempre e necessariamente, uma articulação de totalidade compreensiva e unidade significativa. Isso quer dizer: um determinado sentido de ser já está sempre *prévia e antecipadamente* a caminho no modo de “ser-homem”³²⁴. Carneiro Leão escreveu certa vez:

321. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 31, p. 205.

322. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 213.

323. Para uma compreensão adequada dessa circuliadiade, Heidegger analisa os existencias *compreensão e interpretação* como modos originários da presença, ao passo que a *proposição* é vista como modo derivado da interpretação (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 32 e 33, p. 209-223).

324. Cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Da necessidade de ser o que se compreende”, in: *Veredas*, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, ano 3, n. 29, maio 1998, p. 28-29, onde a autora diz: “O homem compreende porque já está sempre lançado numa situação histórica concreta que não escolheu, mas à qual precisa dar sentido”; e, mais adiante: “Compreender é jogar o jogo de correspondência entre quem conhece e aquilo que se compreende”.

“O homem sempre interpreta. No sonho e na vigília nós sempre interpretamos. Mesmo quando não falamos mas apenas ouvimos ou lemos, estamos interpretando. Até quando não ouvimos nem lemos ou falamos mas somente agimos ou simplesmente repousamos, ainda assim interpretamos. É que interpretar não é uma entre outras possibilidades humanas, como se o homem pudesse ser primeiro homem e só depois, de propósito ou sem propósito, interpretasse, falando, ouvindo, sonhando, agindo, repousando. Não! É interpretando que o homem fala e ouve. É interpretando que o homem sonha, age e repousa. Interpretar é o modo de ser do homem. Ser homem é interpretar”³²⁵.

Compreensão é, pois, o modo de ser fundamental da presença. Compreender constitui-se, assim, num conhecer originário (*Erkennen*). Segundo Heidegger, “quando ‘há’ conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento também não é simplesmente dado nesse ente, a coisa homem (*Menschending*)”³²⁶. Compreender significa reconhecer no sentido de re-conascer³²⁷. Pois, como o próprio Heidegger escreve, a presença “enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não* é, ela *é* existencialmente. Somente porque o ser do ‘pre’ recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: ‘Sê o que tu és!’”³²⁸.

Havia uma epígrafe no Templo de Delfos que dizia: Γνωθι σεαυτόν, isto é, *Nosce te ipsum*: “Conhece-te a ti mesmo!”³²⁹. A expressão empregada por Heidegger “Sê o que tu és!” nasce da experiência humana condensada nessa epígrafe grega. Sê o que tu és a partir do que e no que tu já és! Viva tão-somente na e desde a possibilidade de ser *quem* tu és. Por isso, verbalmente ou não, a presença necessita constantemente dizer para si mesma: “Venha a ser o que tu és!”, isto é, conheça, conasça, concreça!

Interessa ver aqui, que esta sentença – atribuída a Píndaro, na forma “Venha a ser o que tu és!” – revela o modo como a presença já sempre se realiza *compreensiva e interpretativamente*. Entretanto, é importante ter presente duas outras variantes desta mesma sentença. Uma, de Nietzsche, diz: “Venha a ser *quem* tu és”; a outra, de Hölderlin, diz: “Venha a ser *quem* tu és, *na experiência!*”³³⁰. Ao que tudo indica, a versão de Hölderlin não é só mais completa, mas

325. Cf. Emmanuel Carneiro Leão, “Hermenêutica, revelação, teologia”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 212.

326. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 13, p. 106.

327. Para um dimensionamento tanto do sentido filosófico destes termos quanto a respeito de suas proveniências (isto é, do verbo francês *connaître*), cf. Gilvan Fogel, *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, principalmente às p. 37-38, 45, 49, 73 e 86; como também o artigo de Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 173.

328. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 31, p. 206.

329. Trata-se de uma das máximas gregas mais conhecidas e propagadas. Era a *sobrescrição* (= *epígrafe*) colocada na entrada do templo de Delfos. Não se trata de uma norma moral de comportamento mas, antes, de um venerável preceito divino no sentido grego. É também conhecidíssima na literatura moderna em textos como é o caso dos textos de Rabelais, Galileu, Voltaire, Goethe. Sobre a história e usos desta sentença, cf. Renzo Tosi, *Dicionário de sentenças latinas e gregas*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, n. 347, p. 162-163.

330. Cf. a reflexão desta sentença de Gilvan Fogel, numa conferência pronunciada no Salão Nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, em dezembro de 1993, intitulada *Do fundamento*. O texto desta conferência encontra-se agora publicado no livro *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 171-188. Cf. também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, nota 6, p. 14. Neste livro a autora apresenta um importante estudo a respeito

explicita o modo *como se dá* este “vir-a-ser” da presença. Portanto, “Venha a ser *quem* tu és, *na experiência!*” Mas, o que ainda nos pode dizer a expressão “na experiência”? “*Sê* o que tu és!” é a forma como Heidegger cita esta sentença no § 31, mas numa nota explicativa, referente a esta sentença, ele explicita o significado do “és”. Ele diz: “Mas quem ‘tu’ és? Aquele como o qual tu *te projetas a ti mesmo* – aquele como tu *te tornas*”³³¹.

Essa explicação coloca-nos numa dimensão que nos permite ver e entender adequadamente o sentido da sentença grega que, conforme a versão de Hölderlin, é um vir-a-ser *quem* tu és, *na experiência*. Este “na experiência” não é um acréscimo casual, mas um modo como a presença sempre já, de algum modo, *vem a ser quem ela é*. “Na ex-peri-ência” diz, nesse caso: *desde (peri) onde tu te projetas a ti mesmo (ex)*³³². Mas *quem* é este “tu”, dito e manifesto na sentença grega – pergunta-se Heidegger. Resposta: de um modo ou de outro, eu mesmo, o ente que faz tal pergunta! Com efeito, a sentença grega acena para o lugar que não é lugar, mas tão-somente força de sentido e realização de sentido.

Nessa perspectiva, ao encerrar a análise da constituição fundamental ser-no-mundo, Heidegger diz: “Com esta análise, libertou-se a totalidade da constituição existencial da presença em seus traços fundamentais, e se adquiriu a base fenomenal para uma interpretação ‘de conjunto’ do ser da presença como cura”³³³. Porém, para assegurar um horizonte de compreensão do tema central de nossa investigação, vejamos o que Heidegger diz no livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

“Conceber a compreensão do ser significa, porém, compreender primeiramente o ente ao qual pertence a constituição ontológica da compreensão do ser: a presença. A exposição da constituição fundamental da presença, isto é, sua constituição existencial é a tarefa da analítica ontológica e preparatória da constituição existencial da presença. Nós a designamos de analítica existencial da presença. Esta analítica visa trazer à luz em que medida as estruturas fundamentais da presença se fundamentam em sua unidade e totalidade. [...] O que a analítica existencial em si abrange, foi por mim apresentado nos resultados essenciais de meu tratado sobre *Ser e tempo*. O resultado da analítica existencial, ou seja, a exposição da constituição ontológica da presença em seu fundamento diz: *A constituição ontológica da presença funda-se na temporalidade*”³³⁴.

desta sentença pindárica. Segundo ela, a passagem de Píndaro diz: γέννοι οἶος ἐσοὶ μαθών. Num outro manuscrito, preservado sob o código BMGFC, lê-se γέννοι οἶος ἐσοὶ μαθών. Essa interpontuação separa μαθών da sentença anterior. Essa foi, provavelmente, a versão usada por Nietzsche para traduzir essa passagem por “*Werde, was du bist*”, versão esta que exclui do lema de Píndaro o termo μαθών enquanto “ensinar-aprender”. A tradução feita por Hölderlin inclui este termo e exprime-se, em toda a sua radicalidade poética, no “*Werde welcher du bist erfahren*”, isto é, “venha a ser, na própria experiência, aquele que tu és”. A mesma sentença pode ser entrelida no fragmento 101, de Heráclito, onde diz: “Eu me busco a mim mesmo”.

331. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 31, p. 206, mas principalmente na nota explicativa do autor à p. 543 desta mesma edição, número 206, letra a.

332. Cf. Hermógenes Harada, “Da experiência”, in: *Experiência de Deus hoje*, Petrópolis, Vozes, 1974, p. 59-73.

333. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 38, p. 245.

334. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 322-223.

2.4 A CURA COMO SER DA PRESENÇA

No âmbito da analítica existencial, é preciso não perder de vista a idéia condutora de conquistar a totalidade da presença em sua constituição fundamental. A analítica existencial da constituição fundamental ser-no-mundo objetiva isso. Foi enfatizada, por isso mesmo, a necessidade de manter-se a *unidade* desse *todo estrutural*³³⁵. Embora Heidegger tematize separadamente cada um de seus momentos constitutivos, fenomenalmente, porém, tem em vista a totalidade ontológica dessa constituição. Desse modo, ao discutir, no § 12, a constituição do ser-em, dá uma indicação muito precisa do modo como a presença se ocupa:

“Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação* (*Besorgen*), que ainda será caracterizada mais profundamente. [...] O termo ‘ocupação’ tem, de início, um significado pré-científico e pode designar ‘realizar alguma coisa, cumprir, ‘levar a cabo’. Mas a expressão ocupar-se de alguma coisa pode também significar ‘arranjar alguma coisa’. Ademais, usamos ainda a mesma expressão numa fórmula característica: preocupar-se que uma empresa fracasse. ‘Preocupar-se’ indica, nesse caso, uma espécie de temer por. Em oposição a estes significados pré-científicos e ônticos, a presente investigação usa a expressão ‘ocupar-se’ para designar o ser de um possível ser-no-mundo. Essa escolha não foi feita porque a presença é, em primeiro lugar e em larga escala, ‘prática’ e econômica, mas porque o ser da presença deve tornar visível em si mesmo como *cura* (*Sorge*). Mais uma vez, deve-se tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura”³³⁶.

Já no § 12, o pensador vê a necessidade de “caracterizar mais profundamente” o modo de ser da ocupação. No âmbito da analítica existencial, os termos *ocupação* (*Besorgen*), *preocupação* (*Fürsorge*) e *cura* (*Sorge*) não devem ser vistos e entendidos num sentido meramente ôntico, isto é, num sentido comum e usual. Por isso, ao final da citação, é dito ser necessário “tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura”.

Contudo, o que quer dizer “estrutura” (*Struktur*)? Este conceito possui um sentido eminentemente ontológico, sendo um termo recorrente na analítica heideggeriana. Expressões como “todo estrutural”, “momentos estruturais”, “unidade estrutural” são apenas algumas das muitas formas como “estrutura” é empregada. “Estrutura” provém do latim *struere* e significa, existencialmente falando, “o que *propriamente integra*”, “o que *propriamente une*”. Nesse sentido, cura é a estrutura ontológica fundamental da presença. A cura constitui o próprio ser da presença e, a temporalidade – veremos isso no capítulo seguinte – estrutura-se como sentido ontológico da cura.

335. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 103. Para Paul Ricoer, a cura “é o existencial mais fundamental, suscetível de assegurar a unidade temática da obra, pelo menos até a entrada em cena da temporalidade na segunda seção” (cf. *O si-mesmo como um outro*, Papirus, Campinas, 1991, p. 362).

Percebe-se, assim, que Heidegger diferencia a tematização ontológica da cura de uma possível abordagem meramente ôntica. Por isso, prefere não empregar termos, também usuais na língua alemã, como *Besorgnis* e *Sorglosigkeit*, respectivamente “cuidado” e “descuidado”³³⁷. No § 39, que tem por objetivo determinar “a totalidade originária do todo estrutural da presença”, Heidegger ressalta:

“O ser da presença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. A interpretação ‘em conjunto’ não pode, portanto, ser uma coletânea que reúne o que já foi conquistado até aqui. A questão do caráter existencial básico da presença difere essencialmente da questão do ser de algo simplesmente dado”³³⁸.

Nessa passagem está joga a *unidade estrutural do ser da presença*, tematizada ao longo da analítica através da constituição fundamental ser-no-mundo. É preciso, porém, que o modo de apreender esta totalidade vá ao encontro do modo de ser *do ente* analisado em seu ser. Com efeito, todos os conceitos tradicionais de totalidade, que têm por modelo o modo de ser de coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*), não são suficientes para descrever o modo de ser da presença. Os modelos de totalidade, em geral, baseiam-se em modelos ôntico-espaciais de construção e reunião de partes. “Isso permite compreender por que é que a interpretação que pretende conceber o todo não pode contentar-se em ser uma simples recapitulação”, diz-nos Dastur. E continua: “Vê-se aqui claramente que Heidegger, ao utilizar o termo *estrutura* para designar o que não pode ser compreendido como uma simples composição de elementos quer enfatizar o caráter radicalmente relacional (e não substancial) e a interdependência recíproca dos existenciais”³³⁹.

Assim, uma vez que a analítica ontológico-existencial da presença tem em mira delimitar fenomenalmente *o todo deste ente* a partir da cotidianidade, “o que *propriamente une*” este ente é que ele sempre já se compreende existencialmente dessa ou daquela maneira. A questão, porém, consiste em mostrar como isso se dá. Como fenômeno de unidade e totalidade, a constituição ontológica ser-no-mundo deve ser elaborada em sua unidade e totalidade fenomenal enquanto cura. A cura revela-se a partir de uma tríplice estruturação, a saber: existencialidade, facticidade e decadência. Em tese, cura, *enquanto ser da presença*, é o resultado mais positivo da analítica existencial de *Ser e tempo*. Procuremos ver e entender isso melhor. No § 43 podemos ler:

“A questão sobre o sentido do ser só é possível quando se *dá* uma compreensão do ser. A compreensão de ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos presença. Quanto

336. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 103.

337. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 41, p. 260). Na edição alemã: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 192.

338. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 39, p. 247.

339. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 61-62.

mais originária e adequadamente se conseguir explicar esse ente, maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental”³⁴⁰.

Já acenamos que, embora Heidegger também empregue formas variantes como ocupação e preocupação para dimensionar “o ser da presença”, formalmente, porém, *cura* indica a constituição ontológica fundamental, uma vez que *ocupação* e *preocupação* acentuam a realização concreta da presença já entretida numa determinada tarefa por realizar ou mesmo na convivência com a co-presença dos outros. Contudo, trata-se de alcançar uma elaboração ontológica fundamental, diz Heidegger. Por isso, no § 41, intitulado “o ser da presença como cura”, a preocupação do pensador volta-se para a necessidade de compreender o ser da presença numa forma originariamente unitária:

“Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto, em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexos originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal. Como se deve caracterizar essa unidade em si mesma?”³⁴¹

Vejamos com atenção esta passagem, no intuito de dimensionar a unidade da cura como ser da presença. Heidegger procura compreender a cura a partir de uma tríplice caracterização, sendo seu objetivo principal garantir e assegurar o fenômeno da cura como um fenômeno unitário. Na tríplice caracterização da cura, portanto, faz-se necessário resguardar o caráter unitário³⁴². A partir da citação, os caracteres ontológicos dessa tríplice caracterização da cura são: existencialidade, facticidade e decadência. Formalmente, cada uma dessas caracterizações significa: anteceder-a-si-mesma... a existência (*Sich-vorweg... die Existenz*); já-ser-em... a facticidade (*Schon-sein-in... die Faktizität*); ser-junto-a... a decadência (*Sein bei... das Verfallen*). Vê-se, aqui, que os caracteres ontológicos fundamentais da cura são: anteceder-se-a-si-mesma (existência), já-ser-em (facticidade) e ser-junto-a (decadência)³⁴³. No âmbito da analítica existencial, estas caracterizações não surgem do nada. Elas já estão presentes, de algum modo, nas análises da constituição fundamental ser-no-mundo. A partir da caracterização da cura, no entanto, o que quer dizer ser-no-mundo? Fenomenalmente, um modo de dizer e descrever esta constituição fundamental é *o anteceder-a-si-mesmo da presença (Sich-vorweg-sein de Daseins)*³⁴⁴. Porém, trata-se de ver e entender isso melhor.

Celebrando os vinte anos da morte de Rilke, Heidegger pronunciou a conferência *Por que poetar?*, publicada em *Holzwege*. Há, nessa conferência, duas passagens que podem ajudar-nos a

340. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 43, p. 268.

341. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 41, p. 258.

342. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 60s.

343. Esta tríplice caracterização ontológica da cura ficará mais clara no tópico “O poder-ser-todo e a decisão antecipadora”, a ser desenvolvido no terceiro capítulo desta investigação.

344. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 41, p. 259.

compreender o sentido ontológico-existencial da cura como ser da presença. Heidegger escreve: “Dessa maneira, o arriscado é despreocupado, *sine cura, securum*, isto é, seguro. Somente na medida em que o arriscado é seguro na aventura, pode seguir a aventura, ou seja, o desamparo do arriscado. O desamparo do arriscado não somente não exclui um estar seguro em seu fundamento, mas o inclui necessariamente. O arriscado corre juntamente com a aventura”. Mais adiante continua: “Seguro, *sine cura, securus*, significa: ‘sem preocupações’”³⁴⁵.

Num primeiro momento, vemos aí um modo negativo ou privativo de dizer o modo de ser mais próprio do ente chamado presença³⁴⁶. Porém, como ver e entender o caráter desse modo de ser em sua fenomenalidade? Como uma vital e até necessária *não segurança, in-segurança (sine cura)*. Sendo toda tentativa de asseguramento e proteção cuidado, a presença é, constitutivamente, no mais radical sentido que essa palavra expressa, vital in-segurança. Ou seja, sendo a presença medularmente carência de ser, é dela “exigido”, de um modo ou de outro, assegurar e proteger sua vida, ou melhor, deve dela cuidar. Assim, a presença é o único ente que, *de fato*, existe. É o único ente não-seguro, não-pronto, não-acabado, mas essencialmente cura, ou seja, cuidado, contínua busca de segurança. Isso evidencia-se no fato de esse ente ser o único ente já sempre ocupado e preocupado, sempre já entretido com alguma tarefa a cumprir ou mesmo quando “*apenas*” está com e entre seus semelhantes. Nunca é, portanto, total apatia. É, antes, radical empatia. A condição de finitude, isto é, de que ela é mortal, finita, revela e acusa isso. Pois, enquanto a morte não vem, a presença continua sendo, ou melhor, ela continua existindo, sendo e estando na tarefa de ser sob um modo possível de ser. A tríplice estruturação ontológica da cura evidencia modos pelos quais a presença vive, se ocupa e se compreende.

Nesse contexto, Heidegger busca um testemunho existencial da presença como cura numa interpretação pré-ontológica, encontrando-o numa antiga fábula de Higino³⁴⁷. O que o pensador atesta nesse testemunho pré-ontológico é que a presença se compreende a si mesma como cura antes de qualquer interpretação teórica. Na fábula de Higino a cura é considerada como o que pertence ao ser humano em toda sua existência. Nela evidencia-se, também, sua “composição ontológica”: matéria (terra) e espírito. Nesse testemunho, porém, mais uma vez, aparece a definição tradicional do ser humano, uma vez que este ente é visto ali como composto pelo sensível e pelo inteligível e não como uma totalidade. Ontologicamente, também fenômenos

345. Martin Heidegger, “¿Para qué ser poeta?”, in: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 232 e 246. Cf. também Gilvan Fogel, “Do coração-máquina – Ensaio de aproximação à questão da tecnologia”, in: *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, tópico 18, p. 110; Luiz Bicca, “Ipeidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-36. Bicca, para descrever isso, usa as expressões “insegurança ontológica” e “solidão radical”.

346. Cf. aqui George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, principalmente p. 87, onde este autor diz que “ontologicamente, diz Heidegger, a in-satisfação e o desejo pressupõem a possibilidade de cuidado”.

347. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 42, p. 264-268. A mesma interpretação encontra-se no volume 20 das obras completas: Martin Heidegger, *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, § 31, p. 293-304. É notório que este § 31 leve o mesmo título do capítulo sexto da primeira seção de *Ser e tempo*, isto é, “A cura como ser da presença”.

como querer, desejo, impulso e inclinação, reveladores de pulsões humanas e consideradas, em geral, como pertencentes ao “ser vivo dotado de razão” (*animal rationale*), devem ser compreendidos a partir da estruturação da cura. Assim, por exemplo, interpretações do ser humano a partir de uma “filosofia da vida” ou como “psicologismo” ou “biologismo” são insuficientes para tematizar o ser da presença. De fato, como acontece no biologismo, não se trata de acrescentar a alma à realidade corporal do ser humano ou mesmo o espírito à alma ou, ainda, o caráter existencial ao espírito. A questão que se coloca, a partir disso, é: em que constitui-se a humanidade do ser humano? Responder a esta pergunta implica, necessariamente, uma ontologia fundamental, ou seja, uma ontologia capaz de dar sustentação tanto à “filosofia da vida”, ao “psicologismo”, ao “biologismo” ou mesmo a outros modos possíveis de se apreender e compreender a humanidade do ser humano.

Assim como na fábula de Hígino, é possível encontrar em Blaise Pascal uma referência à condição pré-ontológica do ser humano. O objetivo aqui é fazer com que nos ajude a compreender a estrutura da cura do modo como é tematizada por Heidegger. Num de seus *Pensamentos*, escreve:

“A nossa natureza consiste no movimento; o repouso completo é a morte. Condição do homem: inconstância, tédio, inquietação. *Tédio*. – Nada é tão insuportável ao homem como estar num pleno repouso, sem paixões, sem trabalho, sem diversão, sem aplicação. É então que sente o seu nada, o seu abandono, a sua insuficiência, a sua dependência, a sua impotência, o seu vazio. Imediatamente sairá do fundo da alma o tédio, o negrume, a tristeza, o desgosto, a irritação, o desespero”³⁴⁸.

A descrição de Pascal, referida ao ser humano, pressupõe uma *relação ou atamento primordial*. Deve-se entender este “primordial” como “ontológico”. De fato, pode-se entender que homem só é homem *sendo* sob um possível modo de ser, ou seja, a partir de relação ou atamento primordial. Porém, como visualizar e entender essa proto-relação já sempre presente, atuante e perfazedora da essência do ser humano? Orientando-nos em Pascal, apenas alguns exemplos: movimento–repouso, vida–morte, potência–impotência, dependência–independência, suficiência–insuficiência, alegria–tristeza, gosto–desgosto, esperança–desespero, etc. Todas essas relações apontam para aquilo que chamamos aqui de *relação ou atamento primordial*.

A dificuldade, no entanto, consiste justamente em trazer fenomenalmente à fala isso a que chamamos de relação ou atamento primordial. Vida só há onde ela é e se deixa de algum modo atar numa realização, numa concreção. É nisso que o *ser da presença como cura* se mostra como *um necessário e vital des-atismo*. O “des” aponta, pois, para um necessário e vital desatamento em vista de e por definição, por limite, que se dá *sempre de novo e a cada instante...* enquanto a

348. Blaise Pascal, *Pensamentos escolhidos*, Lisboa, Verbo, 1972, n. 54, 55 e 56, p. 48.

morte não vem. A partir disso, frases como “basta estar vivo para morrer”³⁴⁹ ganham uma conotação existencial própria. Existindo, a presença descobre-se jogada na condição de ser mortal. A morte revela sua finitude. De fato, desde que o homem “é” homem, isto é, *existe*, está na iminência de sua própria morte.

Para Dastur, estudiosa de Heidegger, isso quer dizer: “manter-se na *iminência* da morte, ou melhor, conservar-lhe o caráter de pura possibilidade”³⁵⁰. É nisso que consiste a estrutura existencial da morte em sentido propriamente heideggeriano. Pois, em última instância, se a presença pode experimentar a morte daquele que é semelhante a si mesmo, isso só é possível, fundamentalmente, porque cada presença está na iminência de experimentar *sua própria morte*.

Nesse sentido, da “própria morte” ninguém pode fugir. Certamente, ela sempre já “caminha conosco”. Ela pertence ao modo de ser da presença como cura. Ela é estruturalmente constitutiva da presença como cura. A partir disso, é possível compreender que morte não é só um “último expirar”, mas ela faz-se presente desde que e enquanto o homem “é” homem, ou seja, desde o nascimento até a morte. Por esta razão, diz-se comumente: “Para morrer, basta estar vivo”³⁵¹, quer dizer, desde que o ser humano nasce, já está velho suficiente para morrer, por estar já sempre na iminência de sua própria morte³⁵².

Heidegger emprega dois verbos a fim de diferenciar a morte da presença da “morte” dos demais entes: *finar* (*verenden*), para designar o morrer do ente dotado do caráter de presença e *findar* (*enden*), para os demais entes³⁵³. Numa importante passagem da conferência *O conceito de tempo*, Heidegger fala do caráter existencial da morte:

“Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia [de que a morte é sempre minha e que eu em absoluto nunca posso ser o outro], quanto mais tempo nos mantivermos nela, tão mais claro será: nisso que para a presença prepara esta dificuldade ela se mostra na possibilidade mais extrema. O fim da presença, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual a presença sabe de uma ou de outra maneira: a possibilidade extrema de si mesma, que ela pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. A presença tem em si mesma a possibilidade de se encontrar com sua morte enquanto a possibilidade extrema dela mesma. Esta possibilidade extrema possui o caráter antecipatório na consciência, e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação (*Selbstausage*) da presença, que em termos de consciência e

349. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 48, p. 320.

350. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 81.

351. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 48, p. 320. Veja também a este propósito o comentário de Steiner: “Heidegger cita uma homilia medieval que nos ensina: ‘Assim que o homem ingressa na vida, é logo suficientemente velho para morrer’” (cf. George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, p. 89). Também Jean-Yves Leloup diz: “Desde que uma criança nasce, já é suficientemente velha para morrer” (Jean-Yves Leloup, *O evangelho de Tomé*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 167).

352. A expressão “ser ou estar na iminência da morte” revela nada mais do que a situação em que todo e qualquer homem já se descobre. Pois *imminente* quer dizer: “o que está por acontecer”, “o pendente”. *Iminens, -entis*, participio presente de *imminere* diz: “estar situado ou suspenso sobre”. Contudo, deve-se ressaltar, existencialmente falando, a palavra imminente resgurada um sentido positivo que é o que está por fazer, o porvir, o futuro em sentido genuinamente originário como pura possibilidade aberta para ser sob um modo possível de ser.

353. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 47, p. 314-315.

autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a *consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim (Zu-Ende-sein)*³⁵⁴.

Compreender a cura como ser da presença, portanto, implica fundamentalmente ver e entender como Heidegger interpreta ontologicamente o fenômeno da morte³⁵⁵. Procuremos ver e entender isso melhor a partir de uma das frases da citação: “A presença tem em si mesma a possibilidade de se encontrar com sua morte enquanto a possibilidade extrema dela mesma. Esta possibilidade extrema possui o caráter antecipatório na consciência, e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação”. Evidenciam-se aqui dois pontos fundamentais: a) a morte é uma *possibilidade extrema*, isto é, uma condição inalienável e intransferível, na qual já se é e está continuamente e diante da qual ninguém pode fugir. Ou seja, enquanto perfaz tal condição, morte significa, em última instância, pura possibilidade de ser e, enquanto tal: b) aponta para uma total e completa indeterminação. Neste caso, deveríamos perguntar: indeterminação de que e para quê? Pura *indeterminação de ser e poder-ser*, pois, enquanto “entra” para a vida e vige nela, a presença está na necessidade de dar uma determinação a si mesma. Isso significa, existencialmente falando, realizar-se de algum modo, dar um sentido ou uma orientação à sua vida. Ontologicamente, se, de um lado, a morte é a possibilidade mais extrema da presença e a mais certa, por outro lado, enquanto ela não vem, a presença pode ser e, certamente, já sempre é num modo possível de ser³⁵⁶.

Numa de suas obras, referindo-se a Heidegger, Ortega descreve como compreende a estrutura ontológica do ser da presença. Ele mesmo relaciona a cura (*Sorge*) à idéia heideggeriana por meio da qual o futuro possui, existencialmente falando – veremos isso mais detidamente num tópico do próximo capítulo –, um primado sobre o passado e o presente. Ortega escreve:

“Viver é constantemente decidir o que seremos. [...] se nossa vida consiste em decidir o que seremos, quer dizer-se que na própria raiz de nossa vida há um atributo temporal: decidir o que seremos – portanto, o futuro. E, sem parar, recebemos agora uma após outra, toda uma fértil colheita de verificações. Primeira: que nossa vida é antes de tudo encontrar-se com o futuro. Eis aqui outro paradoxo. Não é o presente ou o passado o primeiro que vivemos, não; a vida é uma atividade que se executa para a frente, e o presente ou o passado, se descobrem depois, em relação com esse futuro. A vida é futurização, é o que ainda não é”.

354. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 16; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 22/23 (o acréscimo entre colchetes é nosso).

355. Embora Heidegger se ocupe com a interpretação existencial da morte só no primeiro capítulo da analítica temporal (“*A possibilidade da presença ser-toda e o ser-para-a-morte*”), buscaremos dimensionar, até aonde aqui nos interessar é claro, como o pensador compreende a morte num sentido existencial (cf. aqui Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46 a 53, p. 309-344).

356. Sobre o sentido existencial heideggeriano da morte, veja os seguintes estudos: Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 29-33 e George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, principalmente p. 89-90.

“Vimos que o viver consiste em estar decidindo o que seremos. Heidegger, com grande finura, diz: então a vida é ‘cuidado’, cuidar – *Sorge* – o que os latinos chamam de *cura*, donde vem procurar, curar, curiosidade, etc. Em antigo espanhol [mas também em português] a palavra ‘cuidar’ tinha exatamente o sentido que nos convém em expressar, tais como cura de almas, curador, pro-curador. Mas prefiro exprimir uma idéia parecida, ainda que não idêntica, com um vocábulo que me parece mais justo, e digo: vida é preocupação, e o é não apenas nos momentos difíceis, porquanto o é sempre e, em essência, não é mais que isso: preocupar-se. Em cada instante temos que decidir o que seremos no seguinte, o que ocupará nossa vida. É, pois, ocupar-se por antecipação, é preocupar-se”³⁵⁷.

Devemos prestar atenção aqui para a idéia seguinte: “Viver é constantemente decidir o que seremos”. Segundo Ortega, pressuposto está que viver é essencialmente decidir o que seremos. Mas o que significa, nesse caso, decidir? Ora, decidir é fundamentalmente *cindir* e, assim, *reincidir na decisão*, vale dizer, separar entre o que já foi e o que ainda virá. Isso significa, em síntese: viver é ser temporal. Viver é morar no entremeio do que foi e do que virá. Ortega diz, também, que viver neste entremeio é, elementarmente, futuro, ou melhor, capacidade e possibilidade de “futurização”, de ser ou vir a ser aquilo que ainda não se é. Desse modo, enquanto a morte não vem, sempre ainda há a possibilidade de ser sob um modo possível de ser. “Viver”, ou seja, existir é radicalmente morar em situação, de vida–morte. Em termos heideggerianos: desde que a presença nasce, está lançada nisso que é morte. Ela é capaz de compreender verdadeiramente a si mesma à medida que é capaz de dar um sentido existencial à relação *vida–morte*, isto é, implica fazer a experiência de mútua inclusão, não de exclusão.

Heidegger conclui a analítica existencial com três perguntas, as quais apontam para o dimensionamento do terceiro capítulo de nossa investigação, onde, à luz da analítica temporal, deve ser realizada uma retomada da analítica existencial. Heidegger se pergunta: “Mas será que com o fenômeno da cura *é e está* aberta a constituição ontológico-existencial mais originária da presença? Será que a multiplicidade estrutural, que se encontra no fenômeno da cura, oferece a totalidade mais originária do ser de fato da presença? Será que a investigação feita até aqui já permitiu ver o *todo* da presença?”³⁵⁸

Por um lado, estas perguntas confirmam a necessidade de conquistar a multiplicidade da estrutura fundamental da presença como cura enquanto ser deste ente e, por outro, apresenta a necessidade de uma apropriação deste ente em sua unidade e totalidade mais própria. Isso só poderá ser realizado dentro de uma nova perspectiva: a analítica temporal da presença. Por isso mesmo, em *Ser e tempo*, Heidegger intitula esta analítica assim: “presença e temporalidade”.

357. José Ortega y Gasset, *Que é filosofia?*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1961, p. 255-257 e p. 162. A propósito da primazia do porvir (“futuro”) no modo de conceber a presença humana, veja a reflexão de Luiz Felipe Alves Esteves, “Sumária introdução ao pensamento de Ortega y Gasset”, in: *Em torno a Galileu. Esquema das crises*, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 13, onde o autor diz: “Cada homem, queira-o ou não, não pode deixar de ser um homem de seu mundo e de seu tempo. Sem dúvida o passado está aí, incorporado ao presente, este o leva dentro em si; mas, sendo a-fazer, a vida é, por isso mesmo, *projeto*, transcorre também em função do que ainda não é, quer dizer, do futuro; a vida é também ‘futurização’”.

Trata-se, segundo ele, de tematizar a estrutura da cura num sentido ainda mais *originário e próprio*. Isso é possível a partir da análise do fenômeno do tempo enquanto temporalidade da presença.

Assim, para compreender a dimensão em que se movimenta a analítica temporal de *Ser e tempo*, é preciso levar em conta as descobertas e respectivas descrições fenomenológicas realizadas ao longo da analítica existencial. Conclui-se, então, que, ao longo da analítica temporal, a analítica existencial está sempre pressuposta e subentendida. Uma evidência disso são as freqüentes notas de rodapé da analítica temporal remetendo para a analítica existencial. Portanto, a *analítica temporal da presença* é uma radicalização e um aprofundamento fenomenológico da “analítica existencial preparatória dos fundamentos da presença”. Podemos ver isso numa passagem do livro *Kant e o problema da metafísica*:

“Contudo, a elaboração da cura como constituição fundamental e transcendental da presença é apenas a primeira etapa da ontologia fundamental. Para avançar até o fim, é necessário que a pergunta que interroga pelo ser nos guie com uma determinação cada vez maior. [...] O próximo e decisivo passo da analítica existencial consiste em aclarar concretamente a cura como temporalidade. Pelo fato de a problemática da fundamentação da metafísica ter uma relação interna com a finitude no homem, poderia parecer que a elaboração da ‘temporalidade’ estivesse a serviço de uma determinação concreta da finitude do homem como ser ‘temporal’. Pois ‘o temporal’ se considera comumente como o finito”³⁵⁹.

Segundo Heidegger escreve no § 41, pela determinação da cura como anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em... (*Sich-vor-weg-sein*), sendo ela já sempre junto ao manual intramundano da ocupação, é possível que a presença possa ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein-können*). De um lado, evidencia-se que o fenômeno da cura é, em si mesmo, *articulado estruturalmente* e, por outro, há também um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser aprofundada de maneira a expor um fenômeno *ainda mais originário*, isto é, de modo a sustentar ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural da cura. Assim, na medida em que se realizar esse aprofundamento, ficará claro que a cura constitui o próprio ser da presença e a temporalidade revela-se como sentido ontológico da cura. Procurando dimensionar o fenômeno do tempo como temporalidade da presença, nossa investigação aponta para os desdobramentos temáticos a serem realizados no próximo capítulo, onde a temporalidade será tematizada como sentido ontológico da cura.

358. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 44c, p. 302.

359. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, final do § 43 e início do § 44, p. 231-232.

CAPÍTULO 3

A TEMPORALIDADE COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DA CURA

Vimos, nos capítulos anteriores, que a ontologia fundamental é fundamentada desde um ente privilegiado, que nós mesmos, sempre já e cada vez, somos: a presença. Uma das idéias fundamentais que acompanha a analítica existencial é esta: a presença “é” *enquanto existe*. Por isso mesmo, no capítulo anterior, foi necessário voltar nossa atenção para a analítica existencial, buscando compreender nela o modo de ser da presença nas estruturas ontológicas que a constituem. Vimos, também, que Heidegger tem sempre em vista garantir e assegurar a unidade e a totalidade da presença em seus modos fundamentais de ser. A unidade e a totalidade da presença é evidenciada como cura. De fato, a cura constitui o ser da presença.

Através de várias indicações dadas, pudemos ter já uma noção de como Heidegger pensa o fenômeno do tempo. Nesse sentido, o terceiro capítulo objetiva realizar uma explicitação mais completa possível do conceito heideggeriano de tempo. Por enquanto, porém, podemos afirmar apenas que a analítica temporal é um aprofundamento, uma radicalização da analítica existencial. Na medida em que a analítica temporal se propõe radicalizar a analítica existencial da presença, ambas são pensadas inclusivamente, nunca exclusivamente. Com efeito, se, através da analítica existencial, foi possível obter totalidade e unidade estrutural da presença como cura, espera-se, através da analítica temporal, ser possível demonstrar a constituição da temporalidade originária da presença e, sobretudo, como a compreensão vulgar de tempo surge, emerge e brota da temporalidade imprópria da presença.

Para Heidegger, “ser é sempre ser de um ente”³⁶⁰. De fato, o ente primeiramente questionado em seu ser, na analítica existencial, é a própria presença. Este ente deve ser liberado “naquilo que ele é e como ele é”³⁶¹. A tarefa da analítica da presença não é, assim, menos urgente que a própria colocação da questão do ser. Da mesma forma, a tarefa de um encaminhamento ontológico seguro da questão do ser não é menos urgente que a própria tematização do tempo, da qual resulta a analítica temporal. Desse modo, a questão pelo sentido do ser ganha uma maior clareza a partir dos dimensionamentos dados por Heidegger na analítica existencial e temporal.

Dentro da perspectiva heideggeriana, a analítica existencial é uma *analítica preparatória*. Contudo, devemos perguntar: preparação de quê e para quê? Que relação há, então, entre a analítica existencial preparatória diante da tarefa de compreender e, com isso, radicalizar a analítica temporal da presença? Esta pergunta só pode ser respondida à medida que se tematizar a temporalidade da presença de uma maneira mais elaborada, ou seja, trata-se de “deixar e fazer

360. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 3, p. 44.

ver” a constituição ou a caracterização fundamental da temporalidade originária como, também e sobretudo, fenômenos que lhe pertencem conjuntamente, como é o caso, por exemplo, da “decisão antecipadora”, da “historicidade”, do “tempo ocupado”, do “tempo do mundo” e da “intratemporalidade”. A pertença conjunta deve-se ao fato de serem fenômenos co-origenários da temporalidade originária, quer dizer, co-nascem dela mesma.

Desse modo, ingressando diretamente na analítica temporal, devemos ter presente que o início dela é, intencional e propositadamente, uma retomada da analítica existencial, mas, sobretudo, uma apresentação do que será realmente tratado a seguir. O primeiro parágrafo da analítica temporal tem, então, o caráter *retrospectivo* (de olhar para trás) e *prospectivo* (de olhar para frente). Daí o título: “O resultado da análise preparatória dos fundamentos da presença e a tarefa de sua interpretação existencial e originária”³⁶².

Visto na perspectiva da necessidade de interpretar o fenômeno da temporalidade da presença, o § 45 representa uma passagem decisiva para acompanhar o caminho percorrido por Heidegger em *Ser e tempo*³⁶³. Por isso, antes de nos ocuparmos propriamente dos tópicos reservados ao último capítulo, devemos voltar nossa atenção ao conteúdo desse parágrafo. Com efeito, olhando para a mútua inclusão de analítica existencial e temporal, Heidegger escreve:

“O que se conquistou e o que se busca na análise preparatória da presença? O que *achamos* foi a constituição fundamental desse ente tematizado, isto é, o ser-no-mundo, cujas estruturas essenciais estão centradas na abertura. A totalidade desse todo estrutural desentranhou-se como cura. Nela encontra-se inserido o ser da presença. A análise desse ser tomou como fio condutor a existência que, numa concepção prévia, se determinou como essência da presença. Enunciado formalmente, isso significa: enquanto poder-ser que compreende, a presença *é* o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser. O ente, que desse modo está sendo, é sempre eu mesmo. A elaboração do fenômeno da cura permitiu visualizar a constituição concreta da existência, ou seja, em seu nexos igualmente originário com a facticidade e a decadência da presença”³⁶⁴.

E adiante, no mesmo § 45, continua:

“Será que a analítica existencial da presença, anteriormente realizada, nasceu de uma tal situação hermenêutica, capaz de garantir a originariedade, exigida pela ontologia fundamental? Do resultado obtido – o ser da presença é a cura – pode-se passar para a questão da unidade originária desse todo estrutural? [...] Tomando como ponto de partida a cotidianidade mediana, a interpretação limitou-se à análise da existência indiferente e imprópria. Na verdade, por essa via, foi possível e necessário alcançar uma determinação concreta da existencialidade da existência. Entretanto, a caracterização ontológica da constituição existencial ainda guardou uma falta essencial. Existência significa poder-ser mas também um poder-ser próprio.

361. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 40.

362. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 303s.

363. Além de *Ser e tempo*, para os temas desenvolvidos neste último capítulo, são obras relevantes: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, especialmente os capítulos “Presença e temporalidade” e “Temporalidade e historicidade”, respectivamente p. 44s e 85s; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975 e a conferência *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989.

364. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 303.

Enquanto não se incorporar a estrutura existencial do poder-ser próprio à idéia de existência, a visão prévia, orientadora de uma interpretação *existencial*, ressentir-se-á de originariedade”³⁶⁵.

“Se a interpretação do ser da presença, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser da presença em sua possível *propriedade e totalidade*”³⁶⁶.

O conteúdo básico dessas citações apresenta a seguinte situação: além de ser necessário fazer uma retrospectiva da analítica existencial, Heidegger reconhece a necessidade, orientando-se pelo achado fenomenal da *estrutura da cura*, realizar uma análise ainda *mais originária*. “Mais originária” quer dizer: sendo a presença o ente que é tanto sob o modo de ser impróprio e decadente e, principalmente, sabendo-se que a analítica existencial continuamente se deparou com os modos de ser mais cotidianos e impróprios, é fundamental demonstrar a presença em seu modo de ser mais próprio e totalizante. De fato, como será demonstrado neste capítulo, a temporalidade constitui o sentido ontológico da cura. A partir disso, ao final do § 45, Heidegger apresenta um esboço dos objetivos principais da analítica temporal, como segue:

“O fundamento ontológico originário da existencialidade da presença é a *temporalidade*. A totalidade das estruturas do ser da presença articuladas na cura só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade. A interpretação do sentido ontológico da presença, contudo, não pode parar aí. A analítica existencial e temporal desse ente necessita de confirmação concreta. As estruturas ontológicas da presença, anteriormente conquistadas, devem ser, retroativamente, liberadas em seu sentido temporal. A cotidianidade desvela-se como modo da temporalidade. E, mediante essa retomada da análise preparatória dos fundamentos da presença, o próprio fenômeno da temporalidade tornar-se-á mais transparente. Ela possibilitará compreender por que a presença, no fundo de seu ser, é e pode ser histórica e, *enquanto histórica*, pode construir uma historiografia.

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da presença, onde *está em jogo o seu próprio ser*, então a cura deve precisar de ‘tempo’ e, assim, contar com ‘o tempo’. A temporalidade da presença constrói a ‘contagem do tempo’. O ‘tempo’ nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo.

O esclarecimento da origem do ‘tempo’, ‘no qual’ entes intramundanos vêm ao encontro, do tempo como intratemporalidade, revela uma possibilidade essencial de temporalização da temporalidade. Com isso, prepara-se a compreensão de uma temporalização ainda mais originária da temporalidade. Nela funda-se a compreensão de ser constitutiva do ser da presença. O projeto de um sentido do ser em geral pode cumprir-se no horizonte do tempo”³⁶⁷.

Estas passagens antecipam, de maneira sucinta e objetiva, o encaminhamento que o pensador dará à tematização da temporalidade através da analítica temporal da presença. Portanto, seguindo o plano traçado no § 8 de *Ser e tempo* – como já tivemos a oportunidade de ver no primeiro capítulo – objetiva-se, em primeiro lugar, ver e entender mais claramente como a temporalidade é propriamente elaborada por Heidegger e, em segundo, conquistar uma clareza

365. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 305.

366. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 306.

367. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 307-308.

ainda maior do que se alcançou e conquistou fenomenalmente ao longo da analítica existencial, a saber, o ser da presença como cura. Está em jogo, pois, a necessidade de compreender e descrever fenomenalmente a unidade e a totalidade da presença como temporalidade originária e própria³⁶⁸. A temporalidade deve ser liberada a fim de que as estruturas essenciais da analítica existencial possam ser vistas também como modos de temporalização da temporalidade. Para o pensador, “as linhas-mestras (*Grundrichtungen*) das análises assim exigidas são traçadas pela própria temporalidade; *fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença, no fenômeno da decisão antecipadora*”³⁶⁹.

Para cumprir os objetivos do terceiro capítulo desta investigação, serão desenvolvidos os seguintes tópicos: 1. O poder-ser-todo e a decisão antecipadora; 2. A primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade; 3. A temporalidade como sentido ontológico da cura; 4. Temporalidade e historicidade; 5. Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo: a) O tempo ocupado, b) O tempo do mundo e c) A intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo; 6. O testemunho da existência poética enquanto temporalidade kairônica.

3.1 O PODER-SER-TODO E A DECISÃO ANTECIPADORA

Vimos, no capítulo anterior, que a constituição ontológica fundamental da presença é ser-no-mundo. A presença é o ente o ente que existe faticamente, isto é, está jogado no mundo. O *fato primordial* da presença constitui-se propriamente em sua facticidade. Foi enfatizado, porém, que a presença não deve ser vista e, conseqüentemente, interpretada a partir de uma idéia solipsista, ou seja, a partir de uma possível “doutrina do eu”. Essa ressalva impõe-se porque, por mais que a analítica da presença se preocupe em assegurar a fenomenalidade de sua constituição ontológica, não é possível desfazer, de uma vez por todas e em definitivo, a tendência (inclinação) para a impropriedade, sendo por isso mesmo um fenômeno totalmente positivo. Isso quer dizer, por enquanto, que o caráter de impropriedade da presença remete, sempre de novo, para a possibilidade de poder-ser mais própria. Nessa perspectiva, vimos, também, que a cura, *enquanto ser da presença*, revela a possibilidade da presença poder-ser própria. Deve-se mostrar agora como as estruturas da cura são tematizadas na perspectiva da temporalidade enquanto

³⁶⁸. Fernando Pessoa verbaliza exemplarmente a possibilidade *totalidade originária* da presença nestes versos: “Para ser grande, sê inteiro: nada / Teu exagera ou exclui. / Sê todo em cada coisa. Põe quanto és / No mínimo que fazes. / Assim em cada lago a lua toda / Brilha, porque alta vive” (Fernando Pessoa, “Odes de Ricardo Reis”, in: *Poemas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 94).

³⁶⁹. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 61, p. 387.

sentido ontológico da cura. A questão que se coloca, no entanto, é: como a tríplice estruturação da cura está relacionada com a temporalidade da presença?

Dos dois capítulos que inauguram a analítica temporal, em *Ser e tempo*, apresentam-se concretamente duas possibilidades para desenvolver preliminarmente a unidade e a totalidade do ser da presença em vista da temporalidade propriamente dita. Uma possibilidade consiste em ver e entender como Heidegger compreende *o poder-ser-todo em sentido próprio (eigentliche Ganzseinkönnen)* e *a decisão antecipadora (vorlaufende Entschlossenheit)*³⁷⁰. Outra possibilidade consiste em ver e entender como compreende os fenômenos *ser-para-a-morte (Sein-zum Tode)* e *querer-ter-consciência (Gewissen-haben-wollen)*³⁷¹. No âmbito da analítica temporal, porém, são fenômenos igualmente originários e co-articulados, sendo todos imprescindíveis na tematização da temporalidade. O fenômeno da morte revela, existencialmente falando, ser ela intransferível, inalienável, incerta e, no entanto, a presença já está sempre na iminência de sua própria morte. A morte é, pois, uma possibilidade privilegiada da presença³⁷². Aceitar *este fato* é, fundamentalmente, não fugir de si mesmo, podendo abrir-se, através dela, a possibilidade para uma apropriação positiva da própria presença³⁷³. Vê-se, assim, que a morte é constituída, enquanto existencial, como cada vez meu e ser sempre minha. De fato, manter-se na iminência da morte é conservar-lhe o caráter de pura possibilidade de ser. Do mesmo modo, o fenômeno da consciência (*Gewissen* ou *Bewusstsein*) pressupõe uma experiência originária de saber (*wissen*) que abrange a convivência e co-presença em que os seres humanos realizam a sua existência comum e individual e, assim, através do aprofundamento da consciência é possível articular os existenciais da presença em seu caráter mais próprio. Trata-se, pois, de um fenômeno igualmente originário da presença.

No entanto, conforme já anunciado no título deste tópico, limitamo-nos aqui a ver e entender os fenômenos “poder-ser-todo” e “decisão antecipadora”. Cabe considerar, inicialmente, que a decisão antecipadora constitui um *modo privilegiado do si-mesmo* da

370. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 54 a 60, p. 345s, mas principalmente §§ 61 e 62, p. 384s.

371. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46 a 53 (para o fenômeno da morte) e §§ 54-60 (para o fenômeno do querer-ter-consciência). Cf. também Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-33.

372. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 49, p. 323. Para compreender o sentido existencial da morte, são orientadores os estudos de Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 29-33 e George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, principalmente p. 89-90.

373. Entre as interpretações que buscam estabelecer uma relação do fenômeno da morte com o fenômeno do tempo está o de Ricoeur (cf. Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, tomo III, Papyrus, Campinas, 1997, p. 140-156). Numa das notas de rodapé do § 51, Heidegger reconhece que o conto *A morte de Ivan Ilich*, de Tolstói, retrata exemplarmente o abalo e o colapso da morte impessoal (Leão Tolstói, *A morte de Ivan Ilich*, Rio de Janeiro, Lacerda Editora, 1997). Além de Tolstói, é sugestiva a interpretação de R.M. Rilke, *Os cadernos de Malte Laurids Bridgge*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979, onde o poeta dá uma interpretação existencial peculiar da morte. Importante tese sobre este tema, defendida recentemente por Écio Elvis Pisetta, intitulada “Morte e totalidade: um estudo acerca da morte como possibilidade privilegiada do homem e suas remissões para a compreensão da totalidade no pensamento de Martin Heidegger”, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2005.

presença e o poder-ser-todo assegura a *constituição ontológica originária* dela. Nossa preocupação consiste em assegurar a unidade e totalidade originárias da presença através da interpretação desses dois fenômenos. Objetiva-se assegurar, assim, um encaminhamento seguro à tematização da temporalidade da presença, a ser desenvolvida nos dois tópicos seguintes.

Ao descrever fenomenalmente a estruturação existencial da presença como poder-ser-todo e de decisão antecipadora, porém, uma dificuldade sempre de novo se impõe: vemo-nos às voltas com um suposto “eu”, isto é, como “sujeito” ou, então, como “substância” que, a rigor, não pertence ao modo de ser de presença. Deve-se advertir, por isso, como Heidegger o faz repetidas vezes, que a presença não é um fato bruto qualquer ao modo do que simplesmente ocorre e, conseqüentemente, como algo pronto e acabado. O fato da presença existir revela-se, por isso mesmo, em sua *facticidade*³⁷⁴. A facticidade diz respeito ao modo de ser já sempre jogado no mundo. O ente “já sempre” jogado no mundo realiza-se, de uma forma ou de outra, numa ocupação. É por isso que Heidegger escreve no § 38 de *Ser e tempo*:

“O estar-lançado não só não é um ‘feito pronto’ como também não é um fato acabado. Pertence à *facticidade* da presença ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolta no turbilhão da impropriedade do impessoal. Pertence à presença que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. A presença existe faticamente”³⁷⁵.

Com efeito, embora a presença mesma seja livre para as possibilidades fundamentais de ser tanto própria quanto imprópria, deve ser possível descrever fenomenalmente o modo pelo qual ela “é”, ou melhor, *propriamente existe*. Daí que, jogada, isto é, *lançada e em sendo*, está “já sempre” em jogo seu próprio ser. Nas palavras de Heidegger isso significa: “A presença existe faticamente” (*Dasein existiert faktisch*). Num dos parágrafos iniciais da analítica existencial ele enfatiza: “na verdade, a ‘fatorialidade’ do fato da própria presença é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatorial de uma espécie qualquer de pedras”³⁷⁶. A fatorialidade do fato de a presença existir denomina-se, fenomenologicamente, facticidade.

Nessa perspectiva, cabe um explicitação da expressão “já sempre”, tantas vezes repetida ao longo da presente investigação. “Já sempre” (*immer schon*) é uma expressão muito recorrente na analítica existencial e temporal heideggeriana. A recorrência evidencia o caráter de uma repetição necessária. O “já sempre” manifesta-se necessariamente em *sempre novas* reverberações, ou melhor, em *sempre novas* manifestações do próprio ser. Falando fenomenologicamente, “já

374. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 47-51, onde Heidegger delimita o sentido ôntico em que se desenvolve a analítica existencial da presença.

375. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 38, p. 244. Igualmente importante aqui é o § 65, p. 412. Neste parágrafo tanto o “já” (*Schon*) como o “pre” (*Vor*) são vistos como modos do já-ser-em (*Schon-sein-in*).

376. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 12, p. 102. Cf. também, por exemplo, Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, § 2, p. 19.

sempre” acena para uma condição primordial de ser sem a qual não se poderia dizer, a rigor, nem que a presença “é”, nem que ela “não é”. “Já sempre” é, pois, uma caracterização da estrutura ontológica da própria presença, acenando para o *caráter de ser prévio* ou de *ser por antecipação*³⁷⁷. A expressão “já sempre” é, então, *expressão da temporalidade da presença*. Por enquanto, porém, é apenas uma primeira indicação, pois o que se requer é uma melhor tematização da temporalidade.

Sendo a expressão “já sempre” uma determinação prévia do ente que *existe*, isto é, do ente que é ao modo de ser (*-siste*) para além de si (*ek-*), expressa *possibilidade enquanto possibilidade* do poder-ser da presença. No entanto, estranhamente, enquanto existente, a presença “já sempre” é e está, *enquanto* se ocupa com alguma coisa, distanciada de si mesma. *Enquanto* se ocupa com alguma coisa, “já” fez e instaurou uma determinada situação, um determinado “lugar”, “já” herdou uma determinada “situação” de sua realização.

A partir dessas considerações, deve-se perguntar: como ver e entender adequadamente o poder-ser-todo e a decisão antecipadora? Para o que nos interessa aqui, acompanhemos o que Heidegger diz no § 61 de *Ser e tempo*:

“Depois de esclarecermos suficientemente o fenômeno da cura, questionamos o seu sentido ontológico. A determinação desse sentido consiste na liberação da temporalidade. [...] *Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença, no fenômeno da decisão antecipadora*. Se a temporalidade aí se diz originária, então, presumivelmente, a temporalidade da decisão antecipadora constitui um modo privilegiado do si-mesmo. A temporalidade pode temporalizar-se em diferentes possibilidades e em diversos modos. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade da presença, fundam-se, ontologicamente, em possíveis temporalizações da temporalidade”³⁷⁸.

Embora não explicitamente, essa passagem dá-nos uma indicação segura de como ver e entender o sentido existencial tanto da possibilidade da presença poder-ser-toda quanto da decisão antecipadora, mas principalmente desta última. Segundo Heidegger, sendo a temporalidade o sentido ontológico da cura, ela é “experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio no fenômeno da decisão antecipadora”. Ainda assim, o que significa, nesse caso, decisão antecipadora? Em que sentido é “decisão” e “antecipadora”?

Deve-se ressaltar, primeiramente e a partir do que dissemos até aqui, que antecipação não tem o caráter de objetividade nem de subjetividade. Ela “é situação arcaica e incontornável” enquanto ser-no-mundo. Desse modo, evidencia-se que a temporalidade, enquanto sentido ontológico da cura, “já sempre” pressupõe e subentende a constituição ontológica ser-no-mundo.

377. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 4, p. 47-51, onde Heidegger delimita o sentido ôntico em que se desenvolve a analítica da presença. Cf. importante artigo de Gilvan Fogel, “Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica moderna”, in: *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 144-148. Cf. também José Ortega y Gasset, *História como sistema*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 42.

378. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 61, p. 386.

Isso só se tornará mais claro, porém, na medida em que Heidegger elabora os modos pelos quais *a temporalidade mesma é geradora* tanto do conceito do tempo da ocupação cotidiana quanto da gênese do conceito vulgar de tempo. Esses dois modos de temporalização só são possíveis, no entanto, pelo fato de a presença “já sempre” *contar com o tempo*. Esse tema, porém, não poderá ser desenvolvido antes de abordar a estrutura da temporalidade propriamente dita, razão pela qual o tempo do mundo e o tempo da ocupação, bem como a intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo serão abordados posteriormente.

Fenomenologicamente, é fundamental não perder de vista que, *em sendo*, a presença já se antecipou, já se projetou numa possibilidade. Sentido é orientação fundamental pela qual “já se e está” inserido num modo determinado de ser e, a partir disso, qualquer poder-ser é possível. É o sentido que possibilita que a presença se realize dessa ou daquela maneira. De fato, em absolutamente todos os afazeres cotidianos, a presença já sempre se projetou. Na e pela ação, a presença se faz e perfaz, realizando-se. Ao transformar as coisas, ela já não está só “junto às coisas”. Ela já é “si mesma”. Ela já sempre se encontrou e, nessa medida, pode-se dizer que se realiza dessa ou daquela maneira. Existencialmente, portanto, “já sempre” *é e está* “além de si mesma”. Nisso, enquanto é o ente que existe faticamente, ela sempre é e está “além de sua pura imanência”. Este “além” não é coisal, mas possibilidade de sentido num modo possível de ser. De fato, a presença “sempre já” descobre-se jogada, lançada “*no fato da existência*”. Embora radicalmente pleonástica, esta expressão evidencia a positividade fenomenal do poder-ser-todo e da decisão antecipadora.

Os modos fundamentais da presença se comportar com seu próprio ser – propriedade e impropriedade – são possibilidades da própria presença e fundam-se no poder-ser-todo mais próprio e na decisão antecipadora³⁷⁹. Segundo Heidegger, “o próprio da cotidianidade é o impessoal”³⁸⁰. Por isso, somente “ao se reconduzir o ser-no-mundo para a unidade ekstática e horizontal da temporalidade, pode-se compreender a possibilidade ontológico-existencial desta constituição fundamental da presença”³⁸¹. Diante disso, faz-se necessário interpretar a temporalidade como constituição ontológica da cura. Contudo, para melhor encaminhar esta interpretação, analisaremos inicialmente a primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade.

379. Cf. também Martin Heidegger, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 53-54.

380. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 51, p. 328 e também § 27, p. 183-188.

3.2 A PRIMAZIA DO PORVIR E DA COMPREENSÃO NA CONSTITUIÇÃO DA TEMPORALIDADE

Pelo que foi visto até aqui, percebe-se que a tematização da temporalidade heideggeriana tem, na sua base, alguns conceitos analíticos fundamentais, entre os quais: o porvir (*Zukunft*) e a compreensão (*Verstehen*). Por essa razão, abordaremos especificamente a compreensão e o porvir, tentando relacionar estes conceitos com a tematização da temporalidade. A rigor, independentemente da ordem adotada em nossa abordagem, é importante ver e entender, orientados pela descrição da temporalidade da presença, de que modo estes dois existenciais se articulam *conjugadamente*, *conjuntamente*.

Nos dois primeiros capítulos falávamos que a presença é *o único ente que existe*. Porém, não foi mostrado ainda que o conceito de existência tem relação com o modo de ser ekstático da temporalidade, principalmente com a ekstase do por-vir (*Zu-kunft*)³⁸². Tanto a palavra *ek-sistência* como *ek-stático*, tanto a palavra *por-vir* como *compreensão* expressam, através dos prefixos *ek-* e *zu-*, a idéia de *abertura ao ser*, de *realização do ser*. Nessa perspectiva, pode-se compreender que ambas expressam tempo, constituindo-se em estruturas temporais. Ou seja, tanto o “por” (*zu-*) como o “para fora” (*ek-*), enquanto constituidores da abertura do pre da presença, indicam para uma *vital carência de ser* da presença. Assim, pelo fato da presença ser o único ente que sempre *carece e necessita* realizar-se de algum modo, existe ao modo de ter de ser e ser sempre minha.

A partir disso, deve-se perguntar: Como se fundamenta ontologicamente o primado da temporalidade porvindoura e ekstática da presença? Em que sentido ela propriamente existe ekstaticamente porvindoura? Em que sentido a presença, decidida, antecipa-se, sendo “quem” é e pode ser?

Seguindo o fio condutor da analítica existencial e temporal heideggeriana, deve-se assegurar a unidade e totalidade do fenômeno. As análises da constituição fundamental da presença, enquanto ser-no-mundo, mostraram que isso é possível e, nesse sentido, a analítica existencial conquistou a unidade no fenômeno da cura. Uma indicação disso é dada por Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Ali Heidegger expõe brevemente a importância da analítica existencial em relação à analítica das estruturas temporais a serem desenvolvidas nesse mesmo livro. Ele retoma, então, uma frase muito citada em *Ser e tempo*: “A

381. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 69, p. 456.

382. Sobre a relação etimológica entre *existência* e *ekstase*, cf. George Steiner, *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, p. 64. Heidegger chega a empregar uma forma adverbial composta por estas duas palavras, isto é, *existenzial-ekstatisch* (= *ekstático-existencialmente*), para indicar que está em jogo aqui a descrição fenomenal de um só e mesmo fenômeno (cf. também Martin Heidegger, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 53-54).

compreensão ontológica da presença funda-se na temporalidade” (*Die Seinsverfassung des Daseins gründet in der Zeitlichkeit*)³⁸³.

A fim de ver e entender em que sentido o porvir e a compreensão possuem primazia na constituição da temporalidade, acompanhemos o que ele escreve no § 65 de *Ser e tempo*:

“O anteceder-a-si-mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização. O que foi dito não permite, de modo algum, apreender o ‘ante’ de ‘anteceder’ (*Vor im Vorweg*) e o ‘já’ de ‘já-ser-em’ a partir da compreensão vulgar de tempo. O ‘ante’ (*Vor*) não significa o ‘antes’ no sentido de ‘agora-ainda-não, mas antes’. Se estas expressões ‘ante’ (*Vor*) e ‘já’ possuísem *este* significado temporal, que aliás também podem possuir, então com temporalidade da cura estar-se-ia dizendo que cura é alguma coisa que se dá ‘antes’ e ‘depois’, ‘ainda não’ e ‘não mais’. Nesse caso, a cura seria concebida como um ente que ocorre e transcorre ‘no tempo’. O *ser* de um ente com caráter de presença tornar-se-ia, portanto, *algo simplesmente dado*. Se isso é impossível, então o significado temporal das expressões mencionadas deve ser outro. ‘Ante’ (*Vor*) e ‘anteceder’ (*vorweg*) indicam o porvir que, como tal, os possibilita, de maneira que possa dar-se um ente em que está *em jogo* seu poder-ser. O projetar-se ‘em virtude de si-mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da *existencialidade*. O seu sentido primário é o porvir”³⁸⁴.

Segundo Heidegger, o fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o porvir. De fato, o sentido temporal primário da presença é *porvir (Zukunft)*. “Primário” quer dizer aqui “primordial”, “por primeiro”, “antes de tudo”, “o que antecede”, não possuindo, de forma alguma, sentidos como: “o primeiro de uma série” ou “o primeiro de ordem cronológica”. Daí a ressalva de Heidegger: não é possível apreender o “já” da expressão “já-ser-em” a partir da compreensão vulgar de tempo em que cada agora vindouro é superado por um novo agora. Num dos textos que compõem o livro *A caminho da linguagem*, lemos: “Ora, pro-veniência é sempre por-vir” (*Her-kunft aber bleibt stets Zu-kunft*)³⁸⁵.

Mesmo assim, como compreender a primazia ou privilégio do porvir na constituição da temporalidade originária? Em seu dicionário de raízes semíticas e indo-germânicas, Linus Brunner mostra que o prefixo “*vor*” tem parentesco com “*vorne*”, no sentido do prefixo latino “*ante*”. “*Vorne*” diz propriamente “*Zu-künftiges*”, isto é, “o por-vindouro”³⁸⁶. Nesse sentido, o prefixo “*vorne*” tem parentesco com tantas outras formas da língua alemã como “*da*”, “*in*”, “*an*”, “*bei*”, “*auf*”, “*unter*”, “*mit*”, “*für*”, mas, sobretudo, “*ver*”, “*zu*” e “*her*”. A tradutora brasileira de *Ser e tempo*, numa nota explicativa à tradução, realça que o espaço em que a presença se

383. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 322-224.

384. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 412. Paul Ricoeur, na interpretação que faz da estrutura da temporalidade heideggeriana, escreve em *Tempo e narrativa*: “O prefixo *vor* tem a mesma força expressiva que o *zu* de *Zukunft*. Encontramo-lo incluído na expressão *Sich-vorweg*, anteceder-a-si-mesmo, que define a cura em toda sua amplitude, em equivalência com o *vir-a-si*” (cf. Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, tomo III, Papirus, Campinas, 1997, p. 159).

385. Martin Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, in: *A caminho da linguagem*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2003, p. 79.

386. Cf. Linus Brunner, *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes*, Berna/MunIQUE, A. Francke, 1969, n. 81, p. 27; n. 311, p. 62; n. 392, p. 73; n. 1007, p. 187.

encontra e movimenta difere substancialmente da compreensão cartesiana do espaço normalmente predominante. O decisivo, para compreender este modo próprio de ser e de movimentar-se da presença, portanto, consiste no modo como Heidegger compreende, existencial e ontologicamente, as partículas gramaticais de direcionamento e movimentação³⁸⁷.

Todos os prefixos mencionados, portanto, remetem *primordialmente* para direcionamento ontológico da presença. Com efeito, se, por um lado, origem quer dizer “pro-veniência” (*Her-kunft*), por outro, porém, qualquer origem só é possível a partir de uma experiência possível de “por-vir” (*Zu-kunft*). Para Heidegger, *para ser* (*zu sein*), a presença necessita de algum modo existir. E existir, enquanto modo primordial de homem ser homem, é *ser para, ter de ser* (*Zu-sein*). *Zu-kommen* diz propriamente *o que está por vir, o que ad-vém*. *Zu-sein* e *zu-kommen* são, pois, modos primários da presença, vale dizer, são primários, porque sem eles ela não poderia ser (existir), não seria possível nenhuma realização. De fato, a presença já sempre, isto é, por antecipação, encontra-se ou descobre-se numa perspectiva, num horizonte de sentido, ou seja: *desde... (von ou her) para... (zu)*.

Um exemplo desse modo primário de existir “desde... para...” encontramos no existencial compreensão (*Ver-stehen*), analisado por Heidegger na analítica existencial e fundamental na concepção da temporalidade da presença. Nesse sentido, pode-se compreender a palavra *ver-stehen* como *vor-stehen*, ou seja, a compreensão revela e demonstra um modo primordial de ser, pois só é possível compreender (*ver-stehen*) porque a presença já sempre se descobre jogada no ser, ou melhor, ela é primordialmente carente da necessidade de ser para poder ser (*vor-stehen*).

Disso depreende-se que os conceitos “compreensão” e “porvir”, como estruturas existenciais primárias da temporalidade, possuem uma origem comum e, portanto, têm parentesco. Compreender é, pois, já existir num modo de ser, estar numa perspectiva porvindoura (*zu-künftig*), é ser já em vista de algo que está por vir, mesmo que porvir signifique “apenas” algo por fazer, por realizar. Fundamentalmente, a “consciência temporal” ou a “noção temporal” não é aqui o mais importante. O importante é perceber a estrutura ontológica *desde a qual* qualquer “consciência temporal” ou a “noção temporal” é possível, ou melhor, qualquer ação humana é possível.

Isso evidencia-se no fato de *a presença sempre já ser sendo*. Ela sempre tem em vista alguma coisa. O ter em vista, porém, pode estar relacionado tanto ao que está por vir como também ao que é presente ou ao que já passou. Certamente, nessa *maneira de compreender o porvir*, não está em jogo um fato eventualmente ainda não acontecido. O essencial aqui é que o ter em vista é expressão do que é *possível ser*, do que é *possível realizar*, do que é *possível empreender*. E, nesse sentido, a presença existe em vista do que precisa ser feito e realizado de

387. Cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Notas explicativas”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis:

algum modo, isto é, em vista do que ainda não adveio e, então, do que está simplesmente em advento. Daí ser fundamental compreender adequadamente o sentido ontológico-existencial do “ainda” presente em expressões como “do que ainda está por vir”, uma vez que tem um sentido diverso de já feito, já pronto, indicando tão-somente possibilidade de ser. De fato, enquanto pertence a um modo de ser *possível*, pode até mesmo não vir a ser, mas nem por isso deixa de ser o que e como é, ou seja, pertence à estrutura prévia da compreensão enquanto existencial fundamental da presença.

No § 32, de *Ser e tempo*, onde é analisada a estrutura da compreensão, Heidegger emprega uma expressão que nos permite ver e entender melhor o que procuramos descrever aqui em relação à primazia do porvir e da compreensão:

“No projetar-se do compreender, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida previamente como ser-no-mundo. Se junto com o ser da presença o ente intramundano também se descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva. *O conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo*”³⁸⁸.

A expressão, empregada pelo pensador, está nesta frase: “Se junto com o ser da presença o ente intramundano também se descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*”. Na formação do sentido (*Sinn*), o porvir e a compreensão agem conjuntamente. Segundo a versão alemã, isso vem expresso assim nesta frase: “Wenn... zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*”. O sentido está primordialmente relacionado com “zu Verständnis kommen”, ou seja, implica necessariamente “chegar a (*zu-kommen*) uma compreensão (*Ver-ständnis*)”.

Está em jogo, pois, a *estrutura prévia de sentido*, quer dizer, o *modo fundamental e originário* que norteia toda e qualquer ação possível, todo e qualquer acontecimento possível. Por isso, ao analisar a estrutura e a constituição da temporalidade propriamente dita, Heidegger atribui um privilégio particular à ekstase do porvir (*Zukunft*). A presença enquanto ente temporal é, então, primordialmente, porvir. Enquanto existe, está aberta para o que “ainda” não adveio ou foi realizado e, portanto, pode e até deve dar-se de algum modo.

Assim, toda compreensão implica *participação antecipada desde abertura*. Concretamente, isso significa: desde tempo se fazendo e perfazendo tempo, isto é, desde onde

toda e qualquer realização de sentido é possível. Por isso, também, todo e qualquer modo de compreender acarreta, ao mesmo tempo, dimensionamento de tempo. Todo e qualquer compreender implica experiência fundamental de co-apreensão da totalidade de sentido. Abertura compreensiva desde dimensionamento de tempo significa então: gênese de distinção, gênese de diferenciação, gênese de alteração, gênese de transmissão, gênese de vir a ser outro, gênese de fazer e perfazer-se homem, em suma, gênese de presença temporalizar-se. Toda compreensão implica, desde projeto ou horizonte de sentido, *ter de ser e ser sempre minha*, caracterizações pelas quais Heidegger começa a descrição da analítica existencial da presença. Por isso mesmo e não por acaso – já o vimos no segundo capítulo, ao tematizar o ser-em –, Heidegger encontra na clássica sentença “Sê o que tu és!” um testemunho e uma confirmação dessa necessidade primordial de ser da presença³⁸⁹.

Embora a temporalidade possa temporalizar-se de diversos modos, o porvir desempenha uma função privilegiada na constituição da temporalidade originária e própria. Pois, na medida em que ela, mesmo diante da possibilidade de realização em sua diversidade, tanto no modo de propriedade como no de impropriedade, *qualquer um dos modos de temporalização só é possível desde abertura de compreensão de sentido radicada no porvir*. Assim, a diversidade de modos possíveis de temporalização das diferentes ekstases temporais deve ser possível primordialmente a partir do porvir. A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que, sendo porvindoura, tendo sido, a presença desperta para a atualidade. *O porvir é, então, o fenômeno primário da temporalidade originária e própria*. De acordo com a primazia do porvir, a temporalização modificada, isto é, imprópria, possibilita a compreensão e o aparecimento do conceito de tempo em sentido derivado.

Em *A caminho da linguagem*, já mencionado, embora num outro texto, há uma passagem esclarecedora do que quisermos mostrar aqui quanto à primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade. Heidegger escreve: “Aber die wahre Zeit ist Ankunft des Gewesenen. Dieses ist nicht das Vergangene, sondern die Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft voraufgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt. Dem Ende und seiner Vollendung entspricht ‘dunkle Gedult’”, quer dizer: “*O tempo verdadeiro, no entanto, é a chegada (ad-vir) do já ser*. Já ser não é o mesmo que passado, mas o recolhimento do vigor do que antecede uma chegada (ad-vento). E isso à medida que o recolhimento como tal abriga cada vez o mais cedo e primevo. *A ‘paciência obscura’ corresponde ao fim e à sua consumação*”³⁹⁰.

388. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 32, p. 211-213.

389. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 31, p. 206.

390. Martin Heidegger, “A linguagem na poesia”, in: *A caminho da linguagem*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2003, p. 47 (grifo nosso). Cf. edição alemã: “Die Sprache im Gedicht: Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 57.

3.3 A TEMPORALIDADE COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DA CURA

Em *Ser e tempo*, é no § 65 que a temporalidade originária é propriamente tematizada em sua estruturação própria. Naturalmente, a tematização ali realizada não deve ser vista como estanque, uma vez que toda a analítica existencial é um encaminhamento para a elaboração da temporalidade originária. No intuito de se interpretar este parágrafo decisivo de *Ser e tempo* e, também, para nossa investigação, é importante ter presente quatro idéias relacionadas à temporalidade originária e que Heidegger mesmo chama de teses: a) “Originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura da cura”; b) “A temporalidade é, essencialmente, ekstática”; c) “Temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir”; d) “O tempo originário é finito”³⁹¹. Seguindo estas quatro idéias, procuraremos mostrar o modo pelo qual a temporalidade originária se estrutura e temporaliza. Para compreender adequadamente o modo como Heidegger tematiza a temporalidade, é preciso levar sempre em conta as descrições fenomenológicas realizados por ele em *Ser e tempo* e na segunda parte de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*³⁹².

Heidegger inicia dizendo que a caracterização do “nexo” entre cura e si-mesmo, além de esclarecer o problema específico do “eu”, pretendia ser também um preparativo para a apreensão fenomenal da totalidade estrutural da presença. De fato, como já vimos nos dois tópicos anteriores, trata-se de apreender a totalidade originária da presença e liberar o sentido ontológico do ser da presença.

Para encaminhar a temática adequadamente, convém considerar previamente duas objeções: a) se a temporalidade, como é caracterizada por Heidegger, não é objetiva nem subjetiva, como podemos falar dela? Resposta: esta objeção só tem sentido caso *não estejamos vendo e entendendo* o tempo do modo como o pronunciamos no uso cotidiano, onde todo e qualquer “agora” possui sua *significância*. Na verdade, esta objeção suscita um dos maiores problemas quando se trata de falar temporalmente do fenômeno do tempo, pois visto sob a perspectiva da compreensão vulgar, a temporalidade é e sempre permanecerá inacessível³⁹³; b) a temporalidade como experiência originária do tempo também não é sempre tempo “ocupado”? Na perspectiva da conceituação heideggeriana da ocupação do tempo, deveríamos também perguntar: o que caracteriza a ocupação própria do tempo de uma ocupação imprópria? Para

³⁹¹. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 415-416.

³⁹². Os dois textos básicos, para se compreender toda a exposição da temporalidade heideggeriana, são: §§ 65 e 78 a 81 de *Ser e tempo* e §§ 19 e 20 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

³⁹³. Essa parece ser também a conclusão a que chegam Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI, cap. 14 e L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996, n. 89, p. 64-65.

responder a estas objeções é fundamental acompanhar as análises realizadas por Heidegger, seguindo as quatro idéias apresentadas anteriormente.

Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger diz que “o passo seguinte, mas decisivo, da analítica existencial consiste em esclarecer concretamente a cura como temporalidade”³⁹⁴. Conforme o desenvolvimento dado ao problema, isso implica expor a cura como totalidade originária e própria a partir do fenômeno da temporalidade. Relacionado a isso está, também, o problema de fundamentar por que a finitude do homem se encontra vinculada ao tempo. Por isso, deve-se mostrar em que sentido o homem é um ente finito, uma vez que, na compreensão do homem como ente finito, subjaz a idéia de que ele é um ente “temporal”. O objetivo deste tópico consiste em mostrar em que sentido a presença é um ente finito e, enquanto finito, temporal. Deve-se mostrar, portanto, a estrutura da temporalidade ekstático-horizontal originária da presença.

A cura revelou-se como ser da presença. Conforme já foi visto, rigorosamente, só a presença existe. Existência é presença (*Dasein*), isto é, abertura (*Da*) lançada no e para ser (*sein*)³⁹⁵. *Da-sein* quer dizer: modo primordial e fundamental do ente que nós mesmos, em sendo, a cada vez e já sempre somos. Nessa perspectiva, as estruturas existenciais visavam preparar um solo seguro para que o *sentido ontológico da cura* pudesse ser exposto. A exposição fenomenológica da temporalidade originária, porém, requer que o fenômeno do tempo seja visto e compreendido como *experiência originária*, ou seja, enquanto *finita e instantânea*. Cabe mostrar, então, por que a temporalidade, enquanto finita e instantânea, constitui-se *como* experiência originária da presença, e, portanto, *como é absolutamente diversa* da compreensão vulgar do tempo.

Experiência originária, enquanto finita e instantânea, não se dá fora e aquém da própria presença. Por enquanto, porém, devemos manter uma certa reserva de princípio ao que Heidegger chama de temporalidade originária, a fim de não perder de vista o modo pelo qual o fenômeno do

394. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 44, p. 231.

395. Adotamos, nessa investigação, a escolha feita pela tradutora brasileira de *Ser e tempo*, que traduziu *Dasein* por *presença*. Isso se justifica na medida em que este termo, já empregado por Kant, também poderia ser traduzido por *existência* (cf. notas explicativas de *Ser e tempo*, N1 e N62, respectivamente p. 561 e 562). No § 43, por exemplo, Heidegger diz que: “De início, deve-se observar explicitamente que Kant usou o termo ‘presença’ (*Dasein*) para designar o modo de ser que, na investigação precedente, nós chamamos de ‘ser simplesmente dado’ (*Vorhandenheit*)” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 43, p. 272). Uma vez que a presença não é o ente que é ao modo do ente simplesmente dado, não é aconselhável empregar o termo *Dasein* utilizado pela tradição metafísica. Também as opções de tradução como ser-aí ou estar-aí, parecem-nos inapropriadas para expressar o que *Dasein* significa para Heidegger. Desse modo, para marcar esta diferença, convencionou-se a usar *presença*. Cabe salientar, entretanto, que a língua alemã permitiu a Heidegger pudesse empregar esta mesma palavra em sua forma verbal. É o que se pode ver, por exemplo, numa das passagens mais difíceis e decisivas de *Ser e tempo*, onde o autor conjuga o *dasein* em sua forma verbal: “Decidida, a presença se recupera justamente da decadência a fim de ser e estar tanto mais propriamente ‘por aí’ [*da’ zu sein*] no instante da situação, que se abriu (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413; para a citação alemã, tomada por base aqui, cf. p. 328). Observação importante encontramos em Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, p. 293-294, artigo em que o autor diz que nem toda tradução fiel à letra é também fiel ao pensamento. Cf. também Marcia Sá Cavalcante Schuback, “A perplexidade da presença”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 15-32.

tempo é ali descrito em sua *estruturação originária*. A reserva de princípio é necessária porque, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, isto é, cotidianamente, há uma tendência de *não vermos* o fenômeno do tempo, uma vez que sempre de novo se impõe a tendência habitual de vermos no tempo a passagem de “agoras” como uma seqüência homogênea e infinita. Esta compreensão derivada do tempo só se justifica à medida que se mostra fenomenologicamente que o conceito vulgar de tempo brota e emerge da temporalidade imprópria. Isso, porém, será apresentado num dos tópicos seguintes³⁹⁶.

Em *Ser e tempo*, Heidegger determina o conceito da temporalidade nestes termos:

“O uso terminológico dessa expressão [temporalidade] deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’. O mesmo vale para os conceitos de um ‘tempo’ ‘subjetivo’ e ‘objetivo’, respectivamente, ‘imaneente’ e ‘transcendente’. Na medida em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a compreensão da presença é imprópria, pode-se presumir que o ‘tempo’ da compreensão vulgar apresenta um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, possui uma origem própria. Os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nascem, imediatamente, da compreensão imprópria do tempo”³⁹⁷.

O que diz fundamentalmente esta passagem? Que, inicialmente, devemos suspender toda e qualquer concepção que tenhamos do tempo, pois é nisso justamente que reside a dificuldade principal da compreensão da temporalidade originária. Com efeito, pelo conceito temporalidade, Heidegger descreve algo *totalmente diverso* do que comumente se conhece e apreende do tempo. Por isso mesmo, a distinção por ele incansavelmente buscada quanto ao uso dos termos adequados para descrever o fenômeno do tempo e, conseqüentemente, da temporalidade mesma, não é aleatória, mas necessária. A terminologia precisa ser apropriada ao fenômeno, ou melhor, precisa condizer, precisa corresponder ao fenômeno que se busca compreender e descrever³⁹⁸. No primeiro capítulo, tivemos a oportunidade de mostrar o empenho de Heidegger na *concepção de um novo modo de compreender o tempo*, especialmente na aula de habilitação de Friburgo (1915) e na conferência de Marburgo (1924). A partir desse empenho, Heidegger elabora um conceiturário próprio e é através dele somente que é possível compreender a temporalidade da presença.

Nesse intuito, as expressões “futuro”, “passado” e “presente” correspondem ao modo impróprio de compreender a temporalidade, ou seja, são expressões *ônticas* do tempo. “Futuro”, “passado” e “presente” dizem respeito ao “então”, “outrora” e “agora”. Assim, se todo “agora” é irrevogavelmente ponto de passagem, ou melhor, ponto de fuga, de um “então” para um “outrora”; se o “futuro” é o que *ainda não é* “agora”; se o “passado” é o que *já não é mais*

³⁹⁶. Cf. o tópico deste terceiro capítulo “Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo”.

³⁹⁷. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 411. De fato, é importantíssimo compreender o modo como esta origem vem descrita ao longo dos §§ 78 a 81, do último capítulo de *Ser e tempo*.

³⁹⁸. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 411.

“agora”, o que significa então *cada vez* “agora” – pergunta-se Heidegger. Nessa constatação, porém, é visto algo importante, a saber: percebe-se que o “agora” é um *ponto de referência importante* para se “pensar” ou mesmo “medir” não só o tempo do “agora”, também dos “agoras” que *estão por vir* como dos “agoras” que *já passaram*. O “agora” é, então, *ponto de passagem*, que resulta na compreensão do tempo como “agora-não-mais”, “agora-ainda-não”, “agora-agora”. Neste modo de conceber o tempo, porém, não se consegue ver o elo de ligação entre um “agora passado” ou um “agora futuro” com o “agora presente”, estejam eles *ainda* no “futuro” ou *já* no “passado”.

O que essa conceituação do tempo revela é o modo como nós usualmente compreendemos o tempo. Para caracterizá-lo, Heidegger emprega os termos “futuro” (“*Zukunft*”), “passado” (“*Vergangenheit*”) e “presente” (“*Gegenwart*”) entre aspas. O emprego das aspas não é apenas um artifício de ordem metodológica, uma vez que, através desse emprego, busca trazer à fala a temporalidade mesma e que, em tese, não deriva da compreensão vulgar do tempo mas, ao contrário, é a compreensão vulgar do tempo que emerge da temporalidade. A partir desta diferenciação, Heidegger descreve a temporalidade nos seguintes termos:

“A unidade originária caracterizada através do porvir, vigor de ter sido e atualidade é o fenômeno do tempo originário, que nós chamamos de *temporalidade*. A temporalidade *se temporaliza* na respectiva unidade (*jeweiligen Einheit*) de porvir, vigor de ter sido e atualidade. O que denominamos assim deve ser diferenciado do ‘então’, ‘outrora’ e ‘agora’. Estas determinações de tempo somente podem ser o que são à medida que brotam da temporalidade e são pronunciadas a partir dela. Com o ‘agora’, ‘então’ e ‘outrora’ se pronuncia o atender como porvir, o reter como o vigor de ter sido, e o atualizar como atualidade. Ao pronunciar-se, a temporalidade do tempo se temporaliza, e é este o único que a compreensão vulgar do tempo conhece”³⁹⁹.

Temporalidade refere-se à temporalização do tempo em sua estrutura plena de porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*). *Porvir* diz, propriamente, “o que está *em ad-vento*”, “o que está *por vir*” (*zu-kommen*); *vigor de ter sido* evoca e remete para o verbo *ser* (*ge-wesen*), sendo um modo possível do ser presencializar-se; *atualidade* diz, propriamente, “aquilo que é ao modo de uma *contra-espera*” (*gegen-warten*). Se, por um lado, a escolha desses conceitos baseia-se na sua formação etimológica, por outro lado, intenciona descrever fenomenalmente a temporalidade da própria presença. No entanto, como articulam-se, entre si, estas caracterizações temporais? De fato, ao reconhecer que a experiência originária do

399. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 376-377. Cf. também Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413-414.

tempo deve ser vista e entendida a partir da articulação dos conceitos porvir, vigor de ter sido e atualidade⁴⁰⁰, está em jogo compreender como isso se dá fenomenalmente.

Pela citação acima, há basicamente dois modos fundamentais de temporalização, uma própria e outra imprópria, ambas originando-se da temporalidade ekstática. Cada um desses modos possibilitam modos próprios e impróprios de temporalização, dependendo especificamente da abertura de cada ekstase. A partir disso, cada ekstase pode temporalizar-se de modo próprio e impróprio. Assim, em cada uma das possibilidades, as três ekstases são co-articuladas. Vejamos isso mais detalhadamente:

1. O **porvir** (*Zukunft*) se temporaliza de modo próprio através da *antecipação* (*Vorlaufen*), sendo uma possibilidade primordial. Em seu modo impróprio, porém, a presença não se antecipa, mas, envolvida com o que está à sua volta, *aguarda* (*Gewärtigen*). O aguardar caracteriza-se pela ocupação no mundo, pelos afazeres e compromissos cotidianos e, assim, a presença tende a envolver-se e perder-se impessoalmente com o que está à sua volta. Aguardando, a presença tende a fugir de sua possibilidade mais própria, fugindo da morte.

2. O **vigor de ter sido** (*Gewesenheit*) se temporaliza de modo próprio pela *retomada* ou pela *retenção* (*Wiederholung* ou *Behalten*), de modo que a presença descobre-se lançada ou projetada no mundo e, assim, assume e transmite seu passado de modo próprio. A sua modulação temporal imprópria caracteriza-se não pela retomada, mas pelo *esquecimento* (*Vergessenheit*). De fato, não assumindo sua possibilidade mais própria, a presença não se compreende ao que está mais próximo e, assim, não se apropria do passado, justamente por não ver nele uma relação com o presente. O passado é o que passou e, portanto, não lhe pertence mais de modo originário. Contudo, pela retomada, ela pode apropriar-se de seu passado a partir do presente em vista do porvir.

3. A **atualidade** (*Gegenwart*) se temporaliza de modo próprio à medida que a presença se decide antecipadamente. Através da decisão, ela se antecipa e sai da impessoalidade, vindo a ser ela mesma, o que é caracterizado, de maneira própria, como instante (*Augenblick*). Por sua vez, sua modulação temporal imprópria correspondente, a presença ocupa-se dos entes à sua volta de forma a se *atualizar* (*Gegenwärtigen*), mantendo-se perdida na impessoalidade e indecisa e, conseqüentemente, fecha-se para ela a possibilidade de ser mais próprio. A rigor, porém, deve-se considerar que tanto as modulações próprias como impróprias evidenciam fenomenalmente um dado altamente positivo da temporalidade da presença. O importante a perceber aqui é que, mesmo na modulação imprópria, a presença é presença, isto é, a rigor, ela nunca deixa de ser

400. Cf. aqui Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, principalmente p. 410-411. Cf. também duas notas explicativas importantes (N79, N80 e N81) a respeito do sentido ontológico destes conceitos e uma justificação da tradução brasileira, p. 580-581.

completamente “quem” ela é. De fato, a de-cadência sempre ainda acusa a possibilidade de cadência⁴⁰¹.

A partir disso, perguntas fundamentais impõem-se: Como se articula a temporalidade originária da presença? Como concebe Heidegger a unidade estrutural das três ekstases da temporalidade como um todo articulado? Segundo o pensador, é a ekstase do porvir que desempenha uma função privilegiada. Por isso, no § 65, ele mesmo se interroga:

“O que possibilita que a presença seja toda em sentido próprio na unidade de toda a sua estrutura de articulação? [...] Isso só é possível caso a presença *possa em geral vir-a-si* em sua possibilidade mais própria e, deixando-se *vir-a-si*, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-*vir-a-si* que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir*. [...] ‘Porvir’ não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado ‘real’, algum dia o *será*. Porvir significa o advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio. É a antecipação que torna a presença *propriamente* porvindoura, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que a presença, *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir”⁴⁰².

Primeiramente, devemos observar que o pensador não utiliza o termo “futuro”, mas *porvir*. Embora na língua alemã também se utilizem as formas *Futur* ou *Futurum*, provenientes do latim, o pensador prefere a forma germânica *Zukunft*, atribuindo a ela um sentido todo particular. Como já foi dito no tópico anterior, *Zukunft* é a palavra alemã para dizer *o que está por vir* ou *que está em advento*, sendo, nesse caso, *o porvindouro (das Zukünftige)*⁴⁰³.

Para compreender adequadamente a estrutura da temporalidade, tal como Heidegger a concebe e descreve, é imprescindível ter presente a tríplice estruturação da cura. Vimos, no segundo capítulo, que os caracteres ontológicos da cura são existencialidade, facticidade e decadência. Formalmente, sendo os caracteres da cura anteceder-se-a-si-mesma (existência), já-ser-em (facticidade) e ser-junto-a (decadência), cada uma dessas caracterizações significa: anteceder-a-si-mesma... a existência (*Sich-vorweg... die Existenz*); já-ser-em... a facticidade (*Schon-sein-in... die Faktizität*); ser-junto-a... a decadência (*Sein bei... das Verfallen*). Com efeito, sendo a cura *o anteceder-a-si-mesmo da presença (Sich-vorweg-sein de Daseins)*, então ela deve ter uma relação com “o sobrevir para si mesma”, que é a caracterização elementar da temporalidade originária. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger descreve isso nestes termos:

401. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 383s.

402. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 409-410. Segundo Santo Agostinho: “Com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que tudo seja pretérito, pela consumação do futuro” (cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro XI, cap. 27).

403. Numa nota à tradução de um livro de Heidegger, Carneiro Leão explica a este respeito: “*Futuras = Zu-künfte*: correntemente a palavra *Zukunft* designa o futuro. Heidegger, porém, pensa em sua origem do verbo *kommen* (vir, chegar). É esse o sentido, que se enquadra na concepção do futuro como uma fase da imbricação temporal da existência. Nesse sentido, o futuro é o que há de vir, enviado pelo destino da existência, que é sempre instaurado historicamente. É o ad-vento, o por-vir” (cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, nota 30, p. 80). Cf. também Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, tomo III, Papirus, Campinas, 1997, p. 159.

“A essência do porvir é o ‘sobrevir para si mesma’ (*Auf-sich-zukommen*), a essência do vigor de ter sido é o ‘vir de volta para’ (*Zurück-zu*) e a essência da atualidade é o ‘permanecer junto a’ (*Sichaufhalten bei*), isto é, o ‘ser junto a’. Estes caracteres, ‘para si mesma’, ‘de volta para’ e ‘junto a’ revelam a constituição fundamental da temporalidade. Uma vez que a temporalidade se deixa determinar pelo ‘para si mesma’, ‘de volta para’ e ‘junto a’, ela é *fora de si*. O tempo está em si mesmo como porvir, vigor de ter sido e atualidade, retraído. Ao se futurar, a presença tem sido seu poder-ser; em tendo sido, ela é o seu vigor de ter sido; e atualizando-se, *retraída* a outros entes. A temporalidade como unidade de porvir, vigor de ter sido e atualidade não retrai a presença às vezes e ocasionalmente, mas ela mesma como *temporalidade* é *originariamente o fora-de-si*, o ἐκστατικόν”⁴⁰⁴.

Esta passagem é decisiva na interpretação da temporalidade da maneira como Heidegger a concebe. Por isso, sejamos cautelosos. Em primeiro lugar, evidencia-se aqui que as três determinações “para si mesma”, “de volta para” e “junto a” têm íntima relação como a tríplice estrutura da cura, a saber, “anteceder-se-a-si-mesma” (existência), “já-ser-em” (facticidade) e “ser-junto-a” (decadência). Está em jogo, pois, ver e entender que relação há entre cura e temporalidade, tese tão repetida por Heidegger e, segundo a qual, *a temporalidade constitui o sentido ontológico da cura*. Em segundo lugar, a tríplice estrutura da temporalidade é compreendida como unidade, vale dizer, a temporalidade é a própria unidade de porvir, vigor de ter sido e atualidade e, nesse sentido, é ela “*originariamente o fora-de-si*, o ἐκστατικόν”.

Como deve-se compreender o ἐκστατικόν (*o fora-de-si*)? Segundo Dastur, Heidegger retira esta expressão da *Física* de Aristóteles⁴⁰⁵. De fato, em seu tratado sobre o tempo, sobretudo na passagem em que descreve algumas determinações elementares do tempo, ela é mencionada. Segundo Aristóteles, “o instante (ἐξαίφνης) designa uma modificação de um tempo insensível ou imperceptível que *vai para frente* (ἐκστάν) por sua pequenez. Porém, todo e qualquer processo, deixa a sua essência *ir-se embora* (ἐκστατικόν) nas coisas e realizações. ‘No tempo’ acontece todo e qualquer surgir e perecer”⁴⁰⁶. Gadamer, ao falar da temporalidade da estética, a qual tem uma orientação heideggeriana, diz do *fora-de-si*:

“Na verdade, o estar-fora-de-si é a possibilidade positiva de se tomar parte inteiramente em alguma coisa. Um tal tomar-parte tem o caráter de um auto-esquecimento. Perfaz a natureza do espectador, o fato de estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si. O auto-esquecimento é, aqui, tudo, menos um estado privativo, pois procede da dedicação à causa, o que o espectador realiza como sendo seu desempenho positivo e próprio”⁴⁰⁷.

Um dos conceitos básicos usados por Gadamer, no contexto de onde extraímos essa citação, é

404. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 377.

405. Segundo Dastur, Heidegger retirou a expressão ἐκστατικόν da *Física* (livro IV, 222b 15-16), de Aristóteles (cf. Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 95). O termo *horizonte* é usado por Heidegger para descrever fenomenologicamente a conhecida definição aristotélica do tempo: “O tempo é isso, a saber, o que é contado no movimento que se dá ao encontro no *horizonte* do anterior e do posterior” (grifo nosso).

406. Cf. Aristóteles, *Física*, livro IV, 222b 15-16, como segue: Τὸ δ' ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθητῷ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν. Μεταβολὴ δὲ πάσα φύσει ἐκστατικόν. Ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίνεται καὶ φθείρεται.

407. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 208.

simultaneidade, isto é, o que é “concomitante”, o que se dá e acontece “ao mesmo tempo”. Simultaneidade é, nesse caso, o modo próprio de tempo temporalizar-se. O modo de tempo temporalizar-se é de tal modo originário a “tomar parte inteiramente em alguma coisa”. A melhor forma de compreender este “tomar parte inteiramente” relaciona-se à experiência da visão. Por isso, Gadamer utiliza-se de palavras como “visão” ou “perspectiva”, em que se encontra e da qual participa o “espectador”. Na “visão” ou na “perspectiva”, o espectador é inteiramente tomado, ou melhor, ele não só participa, mas ele mesmo “já é” *ao modo de visão* e, só por isso, pode ser “esquecido de si”.

De fato, a partir desse modo de auto-esquecimento, ou melhor, de estar-fora-de-si, é possível ver e entender a caracterização do *instante* (*Augenblick*) enquanto constituinte da temporalidade originária. *Augen-blick*, assim o diz a língua materna de Heidegger, é apenas um “espocar de olhos”! É nele que se realiza, radial e originariamente, a hora de vida, a hora em que a presença se temporaliza. Temporalidade é existir no e a partir do projeto aberto-limitado, perfazendo a experiência de totalidade na amplitude do limite (ekstático e horizontal). Existir é viver radical e plenamente no instante da situação como “piscar de olhos”, como “espocar de olhos”. Neste “espocar de olhos” é possível fazer a experiência originária de porvir que vai ao passado vindo ao presente. Instaura-se, assim, movimento de vida, pois a presença decidida é ciente de que vida não é em si coisa alguma, mas apelo para ser *numa possibilidade de ser*, isto é, *carência e necessidade vitais de “futurização”, de porvir*. Nesse sentido, a presença não é nada fechado, nada feito, nada pronto, nada acabado, mas essencialmente tarefa de ser e, enquanto tarefa, realização da hora da vida.

Contudo, como poderíamos ver e entender isso na palavra portuguesa “in-stante”. “In-stante” significa, primordialmente, “ser-em”, “estar-dentro-de”. Nossa palavra in-stante provém do verbo in-star (derivado do latim *in-stare*), tendo o sentido do que “é ou está iminente”. O que “é ou está iminente” acontece em sua i-mediatez, ou melhor, acontece sem-mediação. Seguindo este sentido etimológico, podemos considerar que a palavra *in-stante* expressa a mesma idéia de *Augen-blick*. A experiência originária e fundamental que ambas sugerem difere totalmente do conceito derivado do tempo, em que o “agora”, ou até mesmo a “eternidade”, são compreendidos. Já tivemos a oportunidade de ver que, mesmo Kierkegaard, ao tentar compreender o fenômeno do instante, relacionou-o com a eternidade⁴⁰⁸.

O instante, enquanto determinação própria da temporalidade, constitui-se num modo fundamentalmente diverso do agora pontual, seqüencial e linear, a partir do qual a tradição procurou compreender o fenômeno do tempo. Por isso, a temporalidade originária da presença

tende a não-ser-vista e, permanecendo não-vista, tende a ficar encoberta e, a partir disso, tende a ser nivelada por uma pura e simples seqüência de agoras pontuais, onde, a cada “agora” segue e se sobrepõe outro “agora”. Nessa perspectiva, cada novo “agora” abre um fosso entre o “agora que já passou” e o “agora que ainda há de vir”. Nesse caso, o “agora-passado” é irreversível, irretornável, irretomável; o “agora-presente” é o que continuamente está passando e mudando, o “agora-futuro” é o que ainda não adveio nem passou, estando apenas em advento, ou melhor, é o que apenas há de vir e, na medida que vem e chega, passa. Heidegger demonstra, assim, que o “agora-presente”, o “agora-agora”, o “agora-em-si”, é o que em absoluto não há, não é real.

Já dizíamos que a temporalidade, formalmente falando, evidencia o sentido ontológico da cura. Porém, como será isso: a temporalidade como sentido ontológico da cura? Como se estrutura da temporalidade ekstática e horizontal? Como se relacionam e interagem as três ekstases da temporalidade originária? Para ver e entender como Heidegger elabora o conceito de temporalidade originária, é preciso ter presente que a temporalidade se temporaliza (*zeitigt sich*), de algum modo, desde *horizonte de sentido*. Torna-se necessário, portanto, esclarecer o que significa, nesse caso, horizonte de sentido. No livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia* podemos ler:

“A temporalidade é como unidade originária de porvir, vigor de ter sido e atualidade em si mesma ekstático-horizontal. ‘Horizontal’ diz: caracterizado por um horizonte com a própria ekstase. A temporalidade ekstático-horizontal não somente possibilita a constituição ontológica da presença, como também possibilita a temporalização do tempo que a compreensão vulgar do tempo unicamente conhece e que nós de modo geral designamos como uma seqüência irreversível de agoras. [...] O horizonte é *amplidão aberta* em que a retração como tal é fora de si. *A retração abre e mantém este horizonte aberto*. [...] O horizonte é *amplidão aberta*”⁴⁰⁹.

Segundo Heidegger, horizonte é *amplidão aberta*. Trata-se de uma expressão carregadamente pleonástica para expressar o modo de a temporalidade originária temporalizar-se como sentido ontológico da cura. Este modo próprio de tempo temporalizar-se, ekstático-horizontalmente, é próprio da temporalidade originária, possibilitando, também, a partir de seu modo impróprio, o surgimento da origem da compreensão vulgar de tempo, mas não ao contrário. A compreensão segundo a qual o tempo “pode também” ser visto como uma pura seqüência irreversível de agoras pontuais sem-começo e sem-fim só é possível porque ela emerge e brota da temporalidade ekstático-horizontal.

Todavia, como se constitui a temporalidade ekstático-horizontal? É o modo de dizer como a presença se *ocupa originariamente consigo mesma*, como a presença *ocupa propriamente seu tempo*. Assim, se a ocupação do tempo é vista desde o modo de instante, a temporalidade é

408. Cf. segundo capítulo, tópico “Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença”, subtópico “Ser-com e ser-si mesmo, e o ‘impessoal’”, onde abordamos a interpretação heideggeriana de Kierkegaard.

409. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 378.

radicalmente finita. Nesse sentido, a sentença latina *hic et nunc* não diz “aqui e agora”, mas *aqui-agora*. “Aqui-agora” refere-se à instantaneidade do tempo, à finitude da presença. “Aqui-agora” expressa, pois, o momento ou a hora própria do *tempo temporalizar-se*, o que também pode ser expresso como temporalidade kairônica.

Desse modo, as palavras *ekstático e horizontal* evidenciam dois modos possíveis de dizer e expressar a própria essencialização da presença. No pensamento de Heidegger, o ser humano é um ente inapelavelmente “sensível”, cujo modo de ser é sempre temporalizado pelo tempo próprio e originário, que é, por sua vez, uma iluminação histórica da verdade do ser. Pode-se ver, então, que a temporalização de tempo implica necessariamente um modo essencial de homem ser homem, isto é, da presença presentificar-se na unidade ekstática e horizontal originária de porvir, vigor de ter sido e atualidade de si e em si mesma.

Em obras tardias, nas quais Heidegger aprofunda sua compreensão de temporalidade, a complexa elaboração da estruturação da temporalidade mesma é apresentada enquanto *horizonte transcendental*, utilizando para isso uma expressão kantiana. É o que podemos ler numa passagem do livro *Introdução à metafísica*, onde Heidegger esclarece o que procura tematizar em *Ser e tempo*:

“[...] em *Ser e tempo* se fala de um ‘horizonte transcendental’. Todavia o ‘transcendental’, aí entendido, não é o da consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstático-horizontal da presença. A transformação da questão sobre o ser como tal tende a identificar-se com a questão sobre o ente, como tal, principalmente porque a pro-veniência essencial da questão sobre o ente, como tal, e com ela a essencialização da metafísica continuam na obscuridade”⁴¹⁰.

Heidegger dirá, repetidas vezes, tanto em *Ser e tempo* como em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que o fora-de-si ou o para-além-de-si é o *transcendente*. Mas o que seria, nesse caso, o transcendente? Sendo uma forma de dizer o modo constitutivo da temporalidade mesma, o transcendente não é nada “fechado”, “feito”, “pronto”, “acabado”, mas pura abertura e possibilidade de realização de sentido em que a presença sempre já está lançada de algum modo. Ou seja, ela é o que é e como é, por ser desde abertura e, sendo essencialmente transcendente, existe. Para entender isso melhor, é decisiva a primazia do porvir, pois sendo essencialmente porvindoura, a presença não é nem pode ser simplesmente dada ou ocorrente, *mas tão-só e unicamente um modo originário de ser para poder-ser sob todo e qualquer modo possível de ser*.

A temporalidade ekstática e horizontal dá-se, pois, num lance, ao modo do que advém em forma de projeto lançado. Assim, a presença, sendo finita, sabe-se finita, quer dizer, é plenamente ciente de sua finitude, e, sabendo-se finita, não tem a desmesura de querer ir além, de querer mais do que precisa querer para poder ser o que precisa ser. Jamais é ao modo daquilo que cai nas malhas da

410. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226-227.

pura e simples mensuração e cronometragem, mas *vive desde e pondera conscientemente* sua finitude. Assim, vivendo sempre plenamente o seu fim, a presença vive a sua possibilidade mais própria, *vive de fato no e desde o fato de já sempre ser sob um modo de ser!* Suporta sua possibilidade como possibilidade. Sendo no que é e pode ser, vive seu sentido. Vivendo seu sentido, se realiza. Realizando-se, se temporaliza.

Para Heidegger, a temporalidade enquanto experiência originária dá-se ou realiza-se, como já foi enfatizado, a partir de três aberturas co-originais ou co-nascivas e con-crescivas, onde o porvir possui primazia. Primazia quer dizer propriamente “prioridade”, “excelência”. Todavia, é preciso chamar atenção que, enquanto não formos capazes de apreender a primazia do porvir a partir do caráter ekstático e horizontal da temporalidade, é possível que ainda não tenhamos compreendido toda estruturação da temporalidade originária.

Ora, tempo fazendo-se tempo e tempo temporalizando-se diz respeito a uma experiência ao modo da *roda que gira por si e sobre si mesma*. É por isso que Heidegger dá privilégio ao *porvir* como *sobrevir*, isto é, o que vem gratuita e generosamente ao encontro daquilo que e como “já se é”. Nesta sobreveniência finita, o tempo é cada vez mais plenamente tempo. Esta gênese, a partir e na qual tempo faz-se tempo, que tempo se temporaliza, é a presença mesma na sua originalidade mais própria. Existindo, vindo a ser o que e como ela é, necessita e carece ser desde “quem” ela já sempre foi. Existindo, a presença temporaliza-se, ekstática e horizontalmente, sendo esta a condição de *possibilidade primária* de sua constituição ontológica.

Nessa perspectiva, não se pode dizer que houve um tempo em que a presença não tivesse sido temporal ou sujeita ao tempo, isto é, que, em algum momento, tivesse sido fora do tempo ou destituída de tempo. Também não se pode dizer que ela em algum momento não foi histórica ou não esteve sujeita à história. Ela só pode ter sido o que é e como é, desde o *instante* em que existe. *Ela já sempre foi, ou seja, sempre já existiu e, assim, está lançada na e para a possibilidade de ser sob um modo de ser, ou melhor, é primordialmente carente de ser, necessitando justo por isso constituir-se em e de futuro (porvir), vale dizer, necessitando justo por isso perfazer seu próprio destino de uma maneira toda própria e singular. No e pelo porvir, a temporalidade abre-se como a primeira possibilidade de ser para qualquer modo possível de ser.*

Todavia, sendo a temporalidade ekstática e horizontal uma só estrutura, como se articulam os três momentos constitutivos porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*)? A presença enquanto ente temporal é finita. Sob o ponto de vista de sua estruturação, isso significa: enquanto tem sido, ela “está situada”, ou melhor, *existe*. Portanto, dizer que ela “está situada”, que existe, significa: é e está sempre já lançada no modo de ser do porvir que, indo ao passado primordial, realiza-se concretamente num aqui-agora. Sendo a presença na sua *situação*

primordial, descobre sua condição ontológica mais própria. E assim, enquanto a presença é essencialmente *na e para* a sua existência mais própria, temporaliza-se finitamente. A experiência do instante, enquanto temporalidade originária e própria, diz, em última instância, sempiternidade, finitude, isto é, ser desde a possibilidade da qual *sempre já se é, foi e será*.

No modo de temporalização própria, a presença aceita livremente sua finitude, sua morte, o limite dos limites como inerente e constitutivo à sua essência e fundamento. Viver a partir disso implica constitutivamente tarefa de fazer e perfazer-se no próprio e, concomitantemente, necessidade de largar e abandonar sempre de novo o já feito e perfeito como condição de possibilidade de todo e qualquer “fazimento e perfazimento” e, assim, na perpetuação do novo, celebra a condição de possibilidade de fazer-se e perfazer-se vida a todo novo momento de sua existência.

Numa das passagens mais difíceis, mas decisiva do § 65, Heidegger conjuga a forma verbal *dasein*: “Decidida, a presença se recupera justamente da decadência a fim de ser e estar tanto mais propriamente ‘por aí’ (‘*da’ zu sein*) no in-stante da situação, que se abriu”⁴¹¹. Tentando parafrasear, esta passagem pode ser lida da seguinte maneira: decidida, a presença se temporaliza no momento (instante) mais próprio da possibilidade de ser que lhe adveio (*zukommen*) e, assim, já intensificada, mas intensificando ainda mais este momento (instante), vem a ser ela mesma em seu poder-ser mais próprio. Heidegger continua: “O antecipar torna a presença *propriamente* porvindoura, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando a presença, *enquanto um sendo*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir. [...] Assumir o estar-lançado significa, porém, *ser*, em sentido próprio, a presença, no modo em que ela sempre já foi”⁴¹².

De fato, ao falarmos fenomenologicamente de temporalidade, está em jogo aprender a totalidade dessa multiplicidade estrutural. Isso é necessário – assim o diz Heidegger repetidas vezes – uma vez que a unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade⁴¹³. A este propósito, no § 41, de *Ser e tempo*, Heidegger escreve: “Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, a presença já sempre *antecedeu* a si mesma. A presença já está sempre ‘além de si mesma’, não como atitude frente a outros entes que ela mesma *não é*, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é. Designamos a estrutura ontológica essencial do ‘estar em jogo’ (*es geht um*) como o *anteceder-a-si-mesmo da presença* (*Sich-vorweg-sein des Daseins*)”⁴¹⁴. E, também, no § 68: “a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e

411. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413. Cf. edição alemã: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 328.

412. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 410.

413. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 411.

414. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 41, p. 258.

decadência se funda na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura”⁴¹⁵.

Cabe compreender, nessas passagens, como a presença, sendo própria, não se atém nem se deixa perder na impropriedade decadente nem permanece continuamente nela. Embora a temporalidade possa, também, temporalizar-se sob o modo de impropriedade e decadência, ela é apenas um modo possível de temporalização, mas nem por isso a mais própria. Pois, sendo a impropriedade um dos traços fundamentais da presença ser e relacionar-se consigo mesma, ela, antecipadamente, isto é, “decidida, pode recuperar-se justamente da decadência, a fim de ser tanto mais propriamente ‘presente’ no instante da situação, aberta aí para ser”⁴¹⁶, enfatiza Heidegger. Ele mostra, assim, que a presença não só pode temporalizar-se de modo impróprio, uma vez que oscila constantemente entre a possibilidade de ser própria e imprópria, possuindo, por isso mesmo, uma constituição ontológica toda particular. Por essa razão, deve-se determinar melhor por que, segundo Heidegger, o conceito vulgar do tempo brota e emerge da temporalidade imprópria da presença.

No último tópico deste capítulo ensaiamos uma interpretação do testemunho da existência poética enquanto temporalidade kairônica. Não se trata de aplicar, nessa interpretação, a conceituação da temporalidade heideggeriana. Mais fundamentalmente, está em questão, orientados pela descrição da temporalidade originária e própria da presença, compreender como, na experiência ou na existência poética, o porvir desempenha função preponderante e fundamental. Nesse sentido, é possível dizer que toda ação criadora é poética. É poética por nascer da necessidade, ou melhor, primordialmente não tem nenhum fim para fora dela mesma. Fenomenalmente, portanto, deve ser possível descrever a temporalidade da presença como *ação necessária e vital* nestes termos: é tão-só o que e como se abre no projeto e, como tal, nasce (surge), vem a ser o que precisa ser (sendo), devendo necessariamente morrer (esquecer) para poder vir a ser novamente (porvir). A partir disso, também, é possível ver e entender que toda e qualquer compreensão é consumação ou realização de sentido. Compreensão é, então, simultaneidade de vida, interesse vital, instante. Instante, quer dizer, vida primordialmente finita e, portanto, incondicional e intransferivelmente sempre minha.

Revela-se, assim, que a experiência do instante não pode ser compreendida e descrita fenomenalmente através do ajuntamento de partes ao modo do que se sucede um atrás do outro, ou seja, como série de agoras, sem-começo e sem-fim. Pois, sendo a presença sempre já no imediato, súbito e abrupto de mundo, apreende-se e compreende-se sempre já dessa ou daquela

415. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 68, p. 421.

416. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 407-408. Cf. também Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-36.

maneira. Assim, enquanto existe no *instante*, constitui-se em horizonte de sentido de ser. *É a hora de vida*. Nessa hora primordial, porvir, vigor de ter sido, atualidade, co-incidentem por se co-pertencerem. Evidencia-se, assim, que a temporalidade originária da presença é a experiência primária de tempo temporalizar-se.

Com efeito, é possível dizer também que temporalidade como o *ἐκστατικόν*, isto é, o fora-de-si, é abertura como e para possibilidade de ser, a abertura que é ao modo de ser de presença. O fora-de-si é propriamente dinâmica de vida, ação vital. É propriamente vida “para além de si”, ou seja, espaço aberto, amplitude aberta, âmbito indefinido por definir. Guimarães Rosa escreve que, sabendo o jagunço que viver é sempre um risco no incerto da imensidão e do ilimitado, quer dizer, que “viver é muito perigoso”, é possível, de repente, descobrir, que viver *nem* é muito perigoso. Ou seja, vida é propriamente vontade de querer, mas nada desejar fora ou para além de si e isso justamente por já ser sempre visceralmente nela e desde ela mesma, vale dizer, já ser sempre jogado nela, sendo-no-mundo⁴¹⁷. A temporalidade é originária e própria enquanto ser-fora-de-si ou estar-fora-de-si. O tempo se temporaliza, constituindo-se isso mesmo como *porvir*, *vigor de ter sido*, *atualidade*. Assim determinado, fica claro que a temporalidade originária e própria, como o “fora-de-si” (*Außer-sich* = *ἐκστατικόν*), não é algo, não é coisa, mas *tão-só* condição de possibilidade de “homem como homem”, de presença como ser-no-mundo.

Nessa perspectiva, a ação criadora é uma maneira exemplar de compreender a temporalidade originária, pois, na medida em que compreende-se a si mesma desde si mesma, é finita⁴¹⁸. A ação criadora é realizadora de *instante*, de *ser já sempre em*, de *abertura de possibilidade para ser o que e como se “é”*. Voltando-se para o futuro (*Zukunft*), vai ao encontro do passado (*Gewesenheit*), vindo ao presente (*Gegenwart*). Essa estrutura plena e originária da presença, em *sentido próprio*, revela a estrutura da temporalidade mesma. “Sentido próprio” quer dizer: ser e estar sempre já, de algum modo, antecipada e decididamente numa ação absolutamente necessária e vital. Existencialmente, isso significa: *ser-em*. “Ser-em”, enquanto existencial, diz: determinação de sentido, sendo já sempre jogado no mundo. *Própria e originariamente interessada, a presença porvém, indo ao encontro do passado, vindo ao presente*. Porvir, enquanto “futurização”, fala do advir como plena possibilidade de abertura de sentido, possuindo um privilégio todo particular.

417. Guimarães Rosa emprega o termo *jagunço* com o sentido de *jogado*, o *lançado na existência do mundo* (= sertão). Cf. João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991 e J. Guimarães Rosa: *correspondência com seu tradutor italiano Eduardo Bizzarri*, São Paulo, T.A. Quiroz/Instituto Cultural Italo-Brasileiro, 1981.

418. Constituem-se estudos filosóficos relevantes sobre arte: Emmanuel Carneiro Leão, “Os mecanismo da criação original”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 189-190; “Filosofia como escultura, pintura e música”; “Arte e filosofia”; “Arte e realidade”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, respectivamente p. 40-43; 240-247 e 248-252. Também Gilvan Fogel, “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio” e “Seminário sobre Heráclito. Introdução”, in: *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*, Petrópolis, Vozes, 1999, respectivamente p. 207-221 e 65-90. Ainda Arcângelo R. Buzzzi, *Introdução ao pensar*, cap. 10: “A arte”, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 210-217.

Entretanto, sendo temporal, a presença guarda uma ambigüidade estranha. A ambigüidade de, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, isto é, cotidianamente, não ser propriamente (*eigentlich*) ela mesma, ou seja, é imprópria e decadente (*uneigentlich*). Vimos que, ao longo da analítica existencial, Heidegger ocupa-se em mostrar os modos de ser impróprios da presença, a saber, que a presença possui uma tendência ou inclinação habitual para o encobrimento de si mesma, compreendendo-se de maneira imprópria. Fica caracterizado, assim, que o modo de existência imprópria (*uneigentlich*) difere essencialmente do modo de existência própria (*eigentlich*). Enquanto a imprópria, ou seja, a indecisa faz a experiência de que perde seu tempo ou que não dispõe mais dele, a própria e decidida faz a experiência de que sempre ainda tem tempo para isso ou para aquilo.

Por isso, ao final do § 65, Heidegger indica que, embora já se tenha determinado a temporalidade originária, a analítica temporal ainda não é completa. Isso é manifesto na seguinte passagem:

“A tentação de se passar por cima da finitude do porvir originário e próprio e, com isso, da temporalidade, considerando-a ‘a priori’ impossível, nasce da constante imposição da compreensão vulgar de tempo. Se esta, com razão, só conhece um tempo infinito, isto ainda não prova que ela já compreenda este tempo e a sua ‘infinitez’. O que significa o tempo ‘prosegue e passa’? O que significa ‘no tempo’ em geral e, de maneira específica, ‘no’ e ‘do futuro’? Em que sentido ‘o tempo’ é infinito? Estas perguntas devem ser esclarecidas para que as objeções vulgares contra a finitude do tempo originário não permaneçam infundadas. Este esclarecimento, porém, só pode realizar-se caso se alcance um questionamento adequado de finitude e in-finitude. Este, por sua vez, surge de uma visão compreensiva do fenômeno originário do tempo. O problema não pode ser, portanto: como é que o tempo infinito e ‘derivado’, ‘no qual’ nasce e perece o ser simplesmente dado, torna-se temporalidade finita e originária, mas sim como o tempo *im*-próprio provém da temporalidade finita e própria, e como ela, sendo *im*-própria, temporaliza um tempo *in*-finito a partir do tempo finito. Somente porque o tempo originário é *finito* é que o tempo ‘derivado’ pode temporalizar-se como *in*-finito. Na ordem da apreensão compreensiva, a finitude do tempo só se torna plenamente visível quando se explicita o ‘tempo sem fim’ para contrapô-lo à finitude”⁴¹⁹.

Para Heidegger, não basta mostrar que a temporalidade originária e própria se constitui da forma como procuramos descrever aqui. Assim, considerando-se que é impossível derivar a temporalidade própria da temporalidade imprópria, deve-se mostrar como e em que sentido a temporalidade imprópria nasce da temporalidade própria. Ou seja, a originalidade precisa ser evidenciada fenomenalmente em sua derivação. Heidegger cumpre isso na medida em que, nos três capítulos subseqüentes ao § 66, faz uma analítica temporal da cotidianidade, da historicidade e da intratemporalidade. Nesse sentido, o § 66 representa uma passagem importantíssima em direção a *três modos* fundamentais da temporalização do tempo. Com efeito, a tese constantemente repetida por Heidegger, de que o tempo vulgar brota ou emerge da temporalidade imprópria, só poderá ser devidamente compreendida e fundamentada na medida em que se fizer uma analítica retrospectiva

da cotidianidade, da historicidade e da intratemporalidade à luz da temporalidade originária e própria. Para cada um desses temas, Heidegger dedica um capítulo específico. Em linhas gerais, então, constituem um *desenvolvimento mais elaborado e concreto* da temporalidade ekstática e horizontal da presença. Nessa direção se encaminhará nossa investigação nos dois tópicos seguintes.

3.4 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE

Seguindo as considerações acima, no capítulo “Temporalidade e cotidianidade” (§§ 67 a 71) Heidegger faz uma retomada da analítica existencial, procurando desvelar o *sentido temporal* dos existenciais da presença. Seu objetivo é desfazer a “aparente evidência” das análises preparatórias, isto é, da analítica existencial. Nesse sentido, a temporalidade deve evidenciar-se em todas as estruturas essenciais da constituição fundamental da presença. Segundo Heidegger, no entanto, não se trata de fazer uma retomada esquemática e exterior das análises realizadas anteriormente. Pela mesma razão, serão retomados também aqui, na medida do possível e até onde possa interessar-nos, alguns pontos dos textos da aula de habilitação (de 1915) e da conferência (de 1924), interpretados no primeiro capítulo.

A partir disso, é necessário justificar, mesmo que de passagem, por que não nos preocuparemos, neste momento de nossa investigação, com o capítulo em que Heidegger analisa as estruturas existenciais, isto é, da cotidianidade, sob o prisma da temporalidade. Pelo encaminhamento dado à nossa investigação, optamos por antecipar aspectos importantes dessas análises no segundo capítulo, esperando, através delas, iluminar a compreensão da própria temporalidade como Heidegger a elabora e tematiza. Por isso mesmo, em várias momentos, concentramos nossa atenção “no modo de ser temporal” de existenciais como “circunvisão”, “decadência”, “disposição”, “angústia”, “morte” e, sobretudo, “compreensão”⁴²⁰.

Diante disso, nossa atenção volta-se agora para o capítulo “Temporalidade e historicidade” (§§ 72 a 77). Além de *Ser e tempo*, para as análises heideggerianas relacionadas a esta temática, são relevantes três textos: “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck” e “Temporalidade e historicidade”, textos publicados no volume 64, juntamente com a conferência *O*

419. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 415.

420. Cf. capítulo segundo “As estruturas fundamentais do modo de ser da presença” e, sobretudo, o tópico “A primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade”. Em Heidegger, por exemplo, ver a remissão do § 65 às análises da analítica existencial, principalmente ao § 32, sobre *sentido e compreensão*, e, especialmente, o § 68, sobre “A temporalidade do compreender”.

conceito de tempo (de 1924), e *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, que compõe o volume 20 das obras completas⁴²¹.

Diante do tema “Temporalidade e historicidade”, é necessário entender que significados têm, para Heidegger, as palavras “história” e “historicidade”. Inicialmente, devemos considerar que ele faz uma distinção rigorosa entre história (*Geschichte*) e historiografia (*Historie*). A primeira provém do verbo *geschehen*, significando basicamente “acontecer”, “dar-se”, “processar-se”. Seu sentido pleno, porém, reúne a idéia de “conjunto dos acontecimentos humanos no decorrer ou transcorrer do tempo”. A segunda, de origem grega, chegou-nos através do latim como “ciência da história”, daí, “historiografia”. Podemos traduzir, então, de um lado, *Geschichte* e seus derivados *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit*, respectivamente por *história*, *histórico* e *historicidade* e, de outro, *Historie* e seus derivados *historisch* e *Historizität*, respectivamente por *história fatural* e *historiografia*, por referir-se aos fatos históricos e à faturalidade historiográfica. Além disso, quando Heidegger emprega *Weltgeschichte*, refere-se à *história universal* ou *história mundial*. Mais fundamentalmente, porém, pelo fato do problema da história e do tempo estar relacionado à ontologia da presença, *Weltgeschichte* deve ser traduzido por *história mundial*, enfatizando-se a estrutura “mundo”⁴²².

Alguém menos avisado poderia objetar que estas *distinções significativas* não têm lá grande importância. Contudo, está implícita nelas uma diferença fundamental e, por isso mesmo, decisiva no pensamento de Heidegger. No § 3, de *Ser e tempo*, podemos ler: “Assim, por exemplo, o primário filosoficamente (*philosophisch Primäre*) não é uma teoria da conceituação da história (*Theorie der Begriffsbildung der Historie*), nem a teoria do conhecimento histórico (*Theorie historischer Erkenntnis*) e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica (*Geschichte als Objekt der Historie*), *mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade*”⁴²³. Também, por isso, no § 72:

“Se a questão da historicidade remonta a essas ‘origens’, então, com ela, já se decidiu o *lugar* do problema da história. Não é na historiografia enquanto ciência da história que se deve buscar a história. [...] Se a própria historicidade deve esclarecer-se a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade *própria*, então na essência desta tarefa está só poder ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica. [...] *A análise da historicidade da presença busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal.* [...] De início, isto será esclarecido, indicando-se que, como

421. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989 e *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

422. Cf. explicações de Emmanuel Carneiro Leão e Marcia S.C. Schuback em Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, nota 7, p. 77-78 e *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, notas 7 e 88, p. 563 e 582.

423. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 3, p. 46 (grifo nosso).

ciência da história da presença, a historiografia deve ‘pressupor’ o ente originariamente histórico como seu possível ‘objeto’⁴²⁴.

Apesar do conteúdo da última citação, porém, a do § 3, é mais importante para ver e entender a dimensão na qual Heidegger concebe e pensa a historicidade da presença. Devemos atentar para a oposição de idéias presente nessa citação. A oposição evidencia-se tendo as expressões “não é” (*ist nicht*), “nem” (*auch nicht*), “também não” (*aber auch nicht*), de um lado, e, “mas sim” (*sondern*), de outro. Importa ver aqui a idéia relacionada ao que segue ao “mas sim”, a saber: “*a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade*”. De que ente fala Heidegger aqui? Da presença (*Dasein*). Três aspectos importantes devem ser vistos: a) a presença é o ente “*propriamente histórico*”, isto é, o caráter histórico pertence-lhe essencialmente, lhe é constitutivo e, somente por isso, é historicamente próprio; b) o “*histórico em sua historicidade*” é o acontecer e o dar-se (*geschehen*) como conjunto dos acontecimentos humanos “no decorrer” do tempo; c) a presença tanto tem a capacidade de dar uma interpretação aos fatos históricos e a si mesma, à medida que se realiza “no tempo” (*Historie*) como, *sobretudo* (= “mas sim”, quer dizer, *sondern*), *existe historicamente*, sendo que, nesse *sentido primordial*, ela sempre já se experimenta em sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) em tudo que faz, realiza e empreende. Fundamentalmente, portanto, a partir da expressão empregada por Heidegger, a saber, “o primário filosoficamente” (*philosophisch Primäre*), está em jogo, na presença, *a elaboração de sua historicidade*, a qual pode ou não ser tematizada científica ou fenomenologicamente, mas, nem por isso, deixa de pertencer ao ser humano. A partir desse sentido primordial, todo ser humano é histórico.

Chegamos, assim, ao tema central a que nos referíamos no primeiro capítulo, quando interpretamos o texto da aula de habilitação *O conceito de tempo na ciência histórica*. Mostramos que, já em 1915, Heidegger indica que no conceito de tempo da ciência histórica *reside um problema (es steckt ein Problem)*⁴²⁵. Não se trata de um problema relacionado exclusivamente à ciência histórica, mas à própria filosofia e, na medida em que é elaborado e tematizado como fenômeno, relaciona-se fundamentalmente à *fenomenologia enquanto ontologia da presença*. Nessa perspectiva, portanto, podemos ler esta passagem do § 8 de *Ser e tempo*:

“Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que *possui como tema a presença*, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois

424. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 72 e 76, respectivamente p. 467-468 e 485.

425. Cf. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 367 (grifo nosso).

somente *a ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal*, a saber, da questão sobre o sentido de ser em geral”⁴²⁶.

De fato, na única menção explícita de *Ser e tempo* ao texto da aula de habilitação, Heidegger diz: “As relações entre os números históricos, o tempo calculado astronomicamente e a temporalidade e historicidade da presença necessitam de uma ampla investigação”⁴²⁷. Tanto *Ser e tempo* como várias outras obras, ao tematizar a “temporalidade e historicidade” da presença, são a realização heideggeriana dessa “ampla investigação”. No § 6, que trata da tarefa de uma destruição da história da ontologia, podemos ler esta instigante passagem:

“O ser da presença tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença, mesmo abstraindo da questão do se e como a presença é um ente ‘no tempo’. A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição de ser do ‘acontecer’, próprio da presença como tal. É com base na historicidade que a ‘história universal’, e tudo que pertence historicamente à história do mundo, torna-se possível. Em seu ser fático, a presença é sempre como e ‘o que’ ela já foi. Explicitamente ou não, a presença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta ‘atrás’ de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença. Não. A presença ‘é’ o seu passado no modo de *seu ser*, o que significa, a grosso modo, que ela sempre ‘acontece’ a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a presença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não *segue* mas precede a presença, antecipando-lhe os passos”⁴²⁸.

Esta passagem é importante e esclarecedora, uma vez que não somente traz à tona aspectos da temporalidade originária da presença, tematizada anteriormente, mas, *concomitantemente*, aspectos de como deve-se conceber a *historicidade originária da presença*. A historicidade, assim concebida, é uma outra forma de dizer como “se dá e acontece”, isto é, como a *presença experimenta concretamente* a passagem do tempo em sua vida: “A presença é sempre como e ‘o que’ ela já foi” e, assim, de modo elaborado ou não, “a presença é sempre o seu passado”. A partir disso, Heidegger estabelece um contraponto fundamental, válido para ver e entender a estruturação da temporalidade como também da historicidade. O contraponto fica evidente no emprego da palavra “não”. Por isso, diz na seqüência: “A presença ‘é’ o seu passado no modo de *seu ser*, o que significa, a grosso modo, que ela sempre ‘acontece’ a partir de seu futuro”. Mais uma vez, Heidegger dá ênfase ao porvir (*Zukunft*).

Contudo, o traço elementar da historicidade está nesta frase: “Em cada um de seus modos

426. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 77 (grifo nosso).

427. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, nota 233, p. 514 (grifo nosso).

428. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 57-58.

de ser (*in seiner jeweiligen Weise zu sein*), a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma (*eine überkommene Daseinsauslegung*)”. Como poderíamos caracterizar este traço elementar da historicidade? Chama atenção o fato de Heidegger empregar nesta frase dois conceitos importantes já analisados por nós, a saber: *Jeweiligkeit* (ser em cada caso) e *Zu-sein* (ter de ser). O primeiro possui um sentido eminentemente temporal e o segundo, existencial. Temporal e existencialmente, poderíamos definir o traço elementar da historicidade assim: não há absolutamente experiência humana alguma destituída de historicidade (“em cada um de seus modos de ser”), pois em tudo que faz, realiza e empreende, o ser humano estabelece um sentido para si mesmo (“a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma”). No contexto do § 6, o pensador apresenta um questionamento fundamental a respeito do que acabamos de dizer:

“Essa historicidade elementar da presença pode permanecer escondida (*verborgen*) para ela mesma, mas pode também ser descoberta e tornar-se objeto de um cultivo especial. A presença pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la explicitamente. [...] Se a historicidade fica escondida para a presença e enquanto ela assim permanecer, também se lhe nega a possibilidade de questionar e descobrir faturalmente a história. A falta de história fatural (*Historie*) não é uma prova contra a historicidade da presença mas uma prova a seu favor, enquanto modo deficiente dessa constituição de ser”⁴²⁹.

Aqui se esclarece que toda e qualquer possibilidade historiográfica (*Historie*) sempre já “nasce e cresce” (*hinein- und aufwachsen*), desde o modo de ser fundamental da própria presença, a historicidade (*Geschichtlichkeit*). Assim, se é permitido formular um problema aqui, deveríamos formulá-lo assim: como liberar a “historicidade elementar da presença” de maneira a não permanecer “escondida” ou “trancada” para ela mesma”? Permitimo-nos, por isso, voltar à interpretação do texto da conferência, de 1924, em que Heidegger apresenta publicamente, pela primeira vez, sua elaboração conceptual da temporalidade originária. No final do texto da conferência, o problema da história é apresentado nestes termos:

“O passado permanecerá trancado (*verschlossen*) para um presente até o momento em que a presença mesma for histórica. Mas a presença é em si mesma histórica na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, a presença é o seu passado; ela volta a este no como (*Wie*). [...] *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser da presença, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico (*was es heißt, geschichtlich zu sein*)”⁴³⁰.

Podemos realçar aqui três aspectos: a) há uma mudança conceptual significativa no modo de dizer que a “historicidade” ou o “passado” possam permanecer (*bleiben*) inacessíveis. Na

429. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 58.

430. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-25; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 34/35-36/37.

conferência é empregada a expressão “permanecer *trancado*” (*verschlossen*), ao passo que, em *Ser e tempo*, o pensador emprega a expressão “permanecer *escondido*” (*verborgen*). Sem fazer maiores considerações, cabe destacar, de passagem, que Heidegger emprega *Verborgenheit* (encobrimento) e *Unverborgenheit* (desencobrimento) para traduzir a *veritas*, ou melhor, a ἀλήθεια⁴³¹; b) ao lado da mudança no modo de perguntar “o quê” (*Was*) para “quem” (*Wer*), já abordado por nós, chama atenção aqui o “como” (*Wie*). “Como” diz “modo de acesso”. É importante ver e entender aqui que o “modo” não é estranho à própria coisa investigada. Nesse caso, o modo de acesso deve ter o “jeito” da própria coisa. Também aqui, sem maiores considerações, devemos ressaltar que a palavra “jeito” (*Geschick*), na língua materna de Heidegger, tem a mesma raiz que “história” (*Geschichte*) e “destino” (*Schicksal*). Ao lado desses dois aspectos importantes, porém, há este fundamental: c) a possibilidade de descobrir e desvelar, ou melhor, de ter “acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro”, que Heidegger considera como enunciado elementar para *toda hermenêutica*. Também aqui, sem maiores considerações, não devemos restringir este “toda” (*aller*) apenas à possibilidade de acesso à “historicidade” ou ao “passado”, mas a absolutamente toda e qualquer possibilidade compreensiva e interpretativa da presença.

A partir disso, evidencia-se que a possibilidade de acesso, isto é, de compreender e interpretar a historicidade ou a história, relaciona-se a um “modo específico de voltar atrás” (*Zurückkommen*). Importante perceber que Heidegger vê na possibilidade de “voltar atrás” um modo próprio de “vir de volta”, sendo, por isso mesmo, um modo de vir a ser, de porvir. É que “vir de volta” (*zurück-kommen*) guarda o mesmo sentido de porvir (*zu-kommen*). Assim, o “passado é tudo menos o passar ou o que passou (*Vorbei*)”, afirma Heidegger. “O passado é algo para o qual sempre posso retornar” (*Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann*). O propriamente histórico, ou seja, o passado (*Vergangenheit*) é a história em seu caráter mais próprio (*engentliche Geschichte*).

No âmbito das investigações heideggerianas que se encontram sob o título “temporalidade e historicidade”, devemos perguntar e aprofundar outros pontos. Nesse sentido, talvez pudéssemos perguntar: de que fonte histórica bebe Heidegger para chegar a esta conceituação de historicidade e história? São muitas. Na aula de habilitação de 1915 são citados: J. Bodinus, E. Meyer, E. Bernheim, J.G. Droysen, E. Troeltsch, H. Rickert, L. Ranke, sendo que os dois últimos, ao lado de Windelband, G. Simmel e G. Misch, são mencionados também no § 77 em *Ser e tempo*. Além desses autores, também Jacob Burckhardt. No livro em que interpreta

431. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 44, p. 282s.

Parmênides, há uma passagem que comprova – na primeira frase! – praticamente o essencial que dissemos até aqui a respeito da historicidade:

“Tudo que é historiográfico (*Historische*) orienta-se a partir do histórico (*Geschichtliche*). A história, ao contrário, não tem nenhuma necessidade da historiografia. O homem da historiografia é, sempre, apenas um técnico, um jornalista. Um pensador da história é totalmente distinto do historiógrafo. Jacob Burckhardt não é nenhum historiador, mas um verdadeiro pensador da história”⁴³².

Todavia, no capítulo “temporalidade e historicidade”, dois outros autores são realmente fonte de inspiração: Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, o Conde Yorck. Heidegger mesmo atesta isso no início do § 77: “A discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey. Foi confirmada e consolidada pelas teses do Conde Yorck, dispersas em sua correspondência com Dilthey”⁴³³.

Heidegger teve acesso a esta correspondência, que durou de 1877 a 1897, publicada na Alemanha em 1923⁴³⁴. Ele mostra, a partir das cartas, que havia um interesse comum, entre os dois pensadores da história, de “compreender a historicidade”. De fato, o texto “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck”, do ano de 1924 e publicado no volume 64 das obras completas, corresponde, em forma e conteúdo, às idéias centrais desenvolvidas por Heidegger no capítulo dedicado ao tema da historicidade em *Ser e tempo*⁴³⁵. Gadamer, por exemplo, mostra exaustivamente como as idéias de Dilthey e York são fundamentais na elaboração heideggeriana da fenomenologia hermenêutica, da estrutura prévia da compreensão e da historicidade da compreensão como princípio hermenêutico⁴³⁶.

Dessas cartas, Heidegger transcreve várias passagens significativas como estas: “Mas conhecimento histórico é, em grande parte, conhecimento das *fontes veladas*” (p. 109). “Na história, o principal não é o espetáculo e o que dá na vista. *Os nervos são invisíveis tal como o essencial*. E da mesma forma que se diz: ‘Guardando silêncio, sereis fortes’, também é verdadeira a variante: *Guardando silêncio, haveis de perceber, isto é, de compreender*” (p. 26). “E, então, *desfruto do diálogo do silêncio comigo mesmo e do trato com o espírito da história*” (p. 133)⁴³⁷.

Inspirado, pois, em Dilthey e York, Heidegger formula seu questionamento baseado no fato de que a história consiste no acontecer específico da presença existente “no tempo”: “*Em que medida e*

432. Martin Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 94-95.

433. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 77, p. 490-491.

434. Cf. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1995, Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982, p. 138-163 e Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 108-116.

435. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 5-15.

436. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 335s. Cf. também Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 37-42 e Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 36.

437. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 12 (grifo nosso). A numeração de páginas entre parêntesis corresponde à edição alemã utilizada por Heidegger: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, M. Niemeyer Halle (Saale), 1923.

em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito ‘histórico’?’⁴³⁸. Para encaminhar qualquer resposta a esta questão, devemos considerar o que Heidegger resumidamente antecipa, no § 66, a respeito da historicidade:

“A estrutura ontológica desse ente, que eu *mesmo* sou, centra-se na autoconsistência da existência. Porque o si-mesmo não pode ser concebido nem como substância e nem como sujeito, estando fundado na existência, a análise do impropriamente-si-mesmo, isto é, do impessoal, foi totalmente abandonada ao fluxo da interpretação preparatória da presença. Tendo-se, agora, retomado *expressamente* o si-mesmo na estrutura da cura e, assim, da temporalidade, a interpretação temporal da autoconsistência e da *consistência do não si-mesmo* recebe uma gravidade própria. Ela necessita de um desenvolvimento temático especial. Contudo, ela não apenas propicia uma segurança correta contra os paralogismos e as questões ontologicamente inadequadas sobre o ser do eu, como também oferece, ao mesmo tempo, e de acordo com sua função central, uma visão mais originária da *estrutura de temporalização* da temporalidade. Esta se desvela como a *historicidade* da presença”⁴³⁹.

Vê-se claramente aqui que a “autoconsistência” relaciona-se à propriedade e a “consistência do não si-mesmo” à impropriedade da presença. A “gravidade própria” da questão consiste em mostrar, pois, como, através da tematização da historicidade, é possível a constituição ontológica do ser do “eu” da presença. Apesar de ter analisado o fenômeno da morte, Heidegger vê a necessidade de demonstrar fenomenologicamente como a presença se ex-tende (*erstreckt*) “entre” seu nascimento e morte, isto é, está em jogo esclarecer o fato de ser “no tempo”, condição de possibilidade de toda e qualquer compreensão histórica. Reconhece que, mesmo na análise do ser-todo, se passou por cima do “nexo da vida” (*Zusammenhang des Lebens*), ou seja, do “contexto no qual a presença, já sempre e de algum modo, se mantém”.

Nessa direção, Heidegger parte de uma pergunta “bastante óbvia”: o que há de mais “simples” (*einfacher*) do que caracterizar o “nexo da vida” *entre nascimento e morte*? Ninguém duvidaria que o “nexo” ou “contexto” é preenchido por uma seqüência de vivências “no tempo”. Contudo, se formos analisar esta caracterização com mais profundidade, principalmente em suas bases ontológicas, o resultado é curioso e, então, “não tão óbvio”. Com efeito, na seqüência de vivências, o que significa “cada agora”? O que significam as vivências passadas e futuras, se elas já “não são mais” ou “ainda não são”? De fato, a presença, à medida que existe, percorre e transcorre o “espaço de tempo” que lhe é concedido entre dois limites, isto é, entre nascimento e morte, de modo que deve ser “real” cada agora. Trata-se apenas de uma “seqüência de agoras”? A única constatação segura, por enquanto, é: a presença é um ente “temporal”.

Está em jogo, portanto, interpretar a historicidade existencialmente, submetendo o *nexo ou contexto* (*Zusammenhang*) “no qual a presença se ex-tende” a uma análise fenomenológica, já que a compreensão *do propriamente histórico* nasce dali. A intenção de Heidegger é mostrar que a

438. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 73, p. 471 e 474.

439. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 66, p. 417.

presença é histórica porque a historicidade se enraíza na temporalidade originária, de modo que, por causa mesmo desse enraizamento, a historicidade da presença pode ser tanto própria como imprópria. Evidencia-se, assim, que a própria historicidade é um modo possível de temporalização da temporalidade.

Contudo, Heidegger se pergunta: “O decisivo não será sempre apenas *uma* ‘vivência’ singular na seqüência de todo o contexto da vida? Será que o ‘nexo’ do acontecer em sentido próprio consiste de uma seqüência ininterrupta de decisões? Por que a questão sobre a constituição do ‘nexo da vida’ até hoje não encontrou uma resposta satisfatória? Será que, na pressa de chegar a uma resposta, a investigação não deixou de examinar, preliminarmente, a legitimidade da *questão*?” ele reconhece, como já havia demonstrado ao longo da analítica existencial, que há uma tendência de a ontologia da presença sempre de novo cair vítima das seduções da *compreensão vulgar de ser* (*vulgären Seinsverständnisses*). Deve-se admitir, então, que pertence à historicidade do ser da presença o existir impróprio, podendo também esse modo ser histórico, embora de maneira imprópria. Nesse caso, pergunta-se, será que a *historicidade imprópria* da presença pode determinar a direção do questionamento do “nexo da vida” e, com isso, obstruir o acesso à historicidade própria e a seu “nexo” específico?⁴⁴⁰

No § 77, Heidegger fala como os estudos de Yorck e Dilthey lhe foram inspiradores: “Dessa forma se esclarece em que sentido a analítica existencial e temporal preparatória da presença *se decidiu por cultivar o espírito* do Conde Yorck para servir à obra de Dilthey”⁴⁴¹. O que é relevante, para Heidegger, é o método de apreender, através do pensamento, a “realidade exterior”. Nesse sentido, no § 43, Heidegger cita de Dilthey: “Pois se deve haver para o homem uma verdade de validade universal, então, segundo o método dado primeiramente por Descartes, o pensamento deve trilhar um caminho dos fatos da consciência em oposição à realidade exterior”⁴⁴². De Heidegger sobre Dilthey, no § 10: “As investigações de W. Dilthey são animadas pela insistente questão da ‘vida’. Ele procura compreender as ‘vivências’ dessa ‘vida’, em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua ‘psicologia enquanto ciência do espírito’ possui de filosoficamente relevante não se explica por se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim por visar à ‘totalidade da vida’ e a suas ‘figuras’ de conjunto”⁴⁴³.

Fizemos questão de mostrar estas passagens aqui, uma vez que elas revelam uma fonte importante na qual Heidegger se inspira para pensar a historicidade da presença. Assim, sendo a

440. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 74, p. 479.

441. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 77, p. 497 (grifo nosso).

442. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 43, nota 95, p. 274. A obra referenciada por Heidegger e de onde tira estas palavras é: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (de 1890).

meta de nossa investigação evidenciar de onde e como Heidegger elabora seu conceito de tempo, devemos considerar que o pensamento de Yorck e Dilthey foi fundamental para Heidegger elaborar o conceito de historicidade. Segundo o pensador, trata-se de “cultivar o espírito” de Yorck e que serviu à obra de Dilthey. Porém, como ele mesmo reconhece, não somente para a tematização da historicidade da presença, também para a *analítica existencial e temporal* da presença.

De fato, segundo o modo de pensar de Heidegger, há a pressuposição de que o fundamental e o essencial, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, permanece sempre encoberto e só com dificuldade ou raramente chega a ser conceptualizado. A tarefa que ele mesmo se impõe vai nessa direção: pensar o que nunca havia sido pensado antes e, para poder dizer este não-pensado, elaborar novos conceitos, se necessário. Nesse sentido, há uma frase, já mencionada por nós, da correspondência entre o Conde Yorck e Dilthey, que mostra em que direção pensa Heidegger ao tematizar a historicidade: “*Os nervos são invisíveis tal como o essencial*”. Ele pensa sempre o essencial, o fundamental. Por isso, se o essencial e o fundamental carecem de uma fundamentação suficiente, trata-se então de elaborá-la. Dessa necessidade nasce a ontologia fundamental da presença. De fato, o essencial é condição de possibilidade de qualquer objetividade. De fato, *no e pelo historiar-se da presença, o essencial ganha visibilidade e concretude*. Ortega teria dito, certa ocasião: “No sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que nos pasa”⁴⁴⁴.

Ao interpretar a poesia de Hölderlin, Heidegger diz: “Somente onde domina mundo, acontece história. [...] Desde que o tempo surgiu e foi detido, desde então *somos* históricos. O ser-que-fala e ser-histórico são ambos traços igualmente antigos, pertencem um ao outro e são o mesmo”⁴⁴⁵. Por isso, provocando-nos a pensar a problemática do tempo, escreveu em *Que é metafísica?*:

“Chamamos de pensamento fundamental (*wesentliche Denken*) aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício”⁴⁴⁶.

443. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 91.

444. Cf. Hugo Assmann, *Reencantar a educação*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 189.

445. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, p. 35 e 37.

446. Martin Heidegger, *Que é metafísica?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969, p. 54-55 (cf. edição alemã: “Nachwort zu: ‘Was ist Metaphysik?’” (de 1943), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 104-105). Em “O discurso dos 80 anos” (de 1969), diz-nos também Heidegger: “Talvez aconteça que algum dia o homem se enfatie dos produtos de suas pretensas produções e de repente comece a questionar. Talvez também possa ocorrer que a desolação atinja tal nível que as necessidades se nivelem a ponto de o homem já nem sentir a decadência interior e o vazio de sua existência. Talvez possa também acontecer outra coisa. Em qualquer caso, como quer que seja ou aconteça: *nós não nos devemos queixar, temos é de nos questionar!*” (cf. revista *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, 1977, p. 333). Cf. também Hugo Assmann, *Reencantar a educação*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 216, onde o autor, fazendo referência a Heidegger, diz: “o pensamento lógico, formalizador e calculante (*rechnendes Denken*) e pensamento ponderador, meditativo e inquiridor do sentido (*besinnendes Denken*)”.

No intuito de responder positivamente aos novos questionamentos para os quais Heidegger como pensador desperta, propõe-se conduzir o fenômeno “vida” a uma compreensão filosófico-fenomenológica e, assim, assegurar um fundamento hermenêutico seguro para a “vida ela mesma”. Percebe que o Conde Yorck empreendeu esforços significativos no sentido de distinguir o histórico em oposição ao ôntico, de modo a conduzir o fenômeno “vida” a um modo de compreensão científica adequada.

Heidegger chega à evidência, então, que a constituição fundamental da historicidade é a *historicidade própria da presença* (*eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins*), a qual possui o caráter do acontecer próprio da decisão antecipadora. Com efeito, pelos fenômenos “transmissão” (*Überlieferung*) e “retomada” (*Wiederholung*), ambos enraizados no porvir (*Zukunft*), descobre-se o *acontecer da história em sentido próprio como vigor de ter sido* (*Gewesenheit*). Nessa mesma perspectiva, reconhece Heidegger, “o ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade da presença”⁴⁴⁷.

A relevância do problema do estudo da história e da historicidade, a partir de Wilhelm Dilthey, pode ser vista num artigo de Carneiro Leão. Segundo ele, a temporalidade e historicidade constituem a própria “morada de toda a existência” humana, são “a estrutura do ser do homem e de todo o mundo humano”. De fato, “em cada momento da vida está em jogo toda a vida” humana:

“Uma das originalidades de nossa época é haver descoberto na *temporalidade e historicidade* a morada de toda a existência. Em consequência, o problema do tempo deixa de ser considerado apenas como o de uma ‘propriedade’ das coisas. [...] Temporalidade e historicidade *são a estrutura* do ser do homem e de todo o mundo humano. Não apenas enquanto ato e dinamismo mas também como conteúdo, a existência é o vigor de uma configuração histórica. Em cada momento da vida está em jogo toda a vida no sentido de o sujeito empenhar a vida inteira durante toda a sua vida. [...] em cada um de seus momentos se complicam todos os demais; os momentos do futuro e passado se implicam no presente e o curso histórico não é senão a explicação objetiva desse movimento de complicação e implicação”⁴⁴⁸.

3.5 TEMPORALIDADE E INTRATEMPORALIDADE COMO ORIGEM DO CONCEITO VULGAR DE TEMPO

Seguindo o procedimento adotado em outros momentos de nossa investigação, indicamos, a seguir, as principais obras nas quais Heidegger analisa a temporalidade da presença na perspectiva do tempo ocupado, do tempo do mundo e da intratemporalidade. São elas: *Ser e tempo* (§§ 78 a 81), *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (§ 20), a terceira parte do volume 64, intitulada “Presença e temporalidade” e, também, *Seminários de Zollikon*, que compõe o volume

447. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 74, p. 479.

89, publicado nas obras completas de Heidegger pela Vittorio Klostermann de Frankfurt. Este último volume não contém somente os seminários (de 1959 e 1969), realizados na residência de Medard Boss, em Zollikon, próximo a Zurique, como também diálogos (de 1961 e 1972) e cartas (de 1947 a 1971) entre o pensador e o psiquiatra suíço. Para cumprir nossa meta, são relevantes as reflexões dos seminários diretamente relacionados à análise do fenômeno do tempo, seminários que foram realizados entre 1964 e 1965⁴⁴⁹.

Embora estas referências sejam importantes, devemos considerar, no entanto, pelo caminho percorrido até aqui, que há pontos fundamentais já vistos por nós e que devem ser considerados. Segundo nosso modo de ver, sem considerá-los, é praticamente impossível ver e entender como Heidegger tematiza a “temporalidade e a intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo”.

Nesse sentido, devemos considerar: a) a análise interpretativa que fizemos da aula de habilitação de 1915 e da conferência de 1924, b) a análise da constituição fenomenal mundanidade do mundo, c) a análise do ser da presença como cura, d) a tematização da temporalidade originária e própria da presença, e) a tematização do historiar-se próprio da presença. Com efeito, cada um desses pontos concentra uma idéia significativa e que deve ser levada em conta na abordagem que agora se propõe. De fato, como já foi anunciado por nós repetidas vezes, o modo de tematizar a temporalidade a partir da intratemporalidade evidencia, de forma clara e contundente, o modo peculiar de Heidegger conceber o conceito da temporalidade originária da presença enquanto ekstática e horizontal. Por isso mesmo, como já vimos, traços fundamentais da temporalidade também já foram trazidos à luz mediante a tematização da historicidade.

Portanto, ainda não foi explicitado suficientemente, sob o ponto de vista fenomenal, como, ao ocupar-se cotidianamente do tempo, a presença o “compreende e interpreta”. Devemos considerar por isso que, na conferência de 1924, Heidegger fala da necessidade de uma “ciência prévia” (*Vorwissenschaft*). De fato, somente a partir de uma ciência prévia é possível ver e entender o que é prévio, ou melhor, o que ontologicamente se dá e acontece por antecipação. Nesse sentido, esta ciência prévia deve ocupar-se e tematizar o modo de ser da presença em seu modo de ser mais factual e cotidiano, quer dizer, antes de toda e qualquer elaboração temática, sendo, em contrapartida, condição de toda possibilidade de tematização. Segundo Heidegger,

448. Emmanuel Carneiro Leão, “O problema da história em W. Dilthey”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 30-40.

449. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 79 e 81, p. 500-525; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 389-429; *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 45-83; Martin Heidegger e Medard Boss, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994; tradução brasileira: *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 51-102.

porém, a possibilidade de uma tematização ontológica dos modos pré-ontológicos de ser da presença deve admitir, de saída, poder ela realizar-se de maneira própria e imprópria. Essa dualidade, no entanto, não tem nenhuma conotação moral valorativa, sendo apenas duas caracterizações do modo de ser da própria presença, ambas igualmente originárias. Esperamos ter sido possível mostrar isso suficientemente na tematização da temporalidade originária.

Vimos que o que fundamenta a temporalidade, enquanto sentido ontológico da cura, não reside numa compreensão “natural”, vale dizer, no modo a partir do qual grande parte da tradição metafísica compreendeu e interpretou o tempo. De fato, no intuito de apresentar os objetivos de Heidegger em relação à tematização da temporalidade, citamos no início deste terceiro capítulo:

“Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da presença, onde *está em jogo o seu próprio ser*, então a cura deve precisar de ‘tempo’ e, assim, contar com ‘o tempo’. A temporalidade da presença constrói a ‘contagem do tempo’. O ‘tempo’ nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo.

O esclarecimento da origem do ‘tempo’, ‘no qual’ entes intramundanos vêm ao encontro, do tempo como intratemporalidade, revela uma possibilidade essencial de temporalização da temporalidade. Com isso, prepara-se a compreensão de uma temporalização ainda mais originária da temporalidade. Nela funda-se a compreensão de ser constitutiva do ser da presença. O projeto de um sentido do ser em geral pode cumprir-se no horizonte do tempo⁴⁵⁰.

Todas as palavras e expressões entre aspas evidenciam, assim pensa Heidegger, um modo de compreensão *natural do tempo*. Na perspectiva analítica do pensador, o modo como o tempo vem ao encontro na cotidianidade (*Alltäglichkeit*) não quer dizer, primeiramente, que o tempo nasça como tempo natural (*Naturzeit*), mas como tempo ocupado (*besorgte Zeit*) e como tempo do mundo (*Weltzeit*). Daí que, se a compreensão natural do tempo tende a impor-se e a predominar, pergunta-se ele, será o único modo de temporalização do tempo? Já vimos, a partir da tematização da temporalidade, que não. Contudo, Heidegger insiste sempre de novo na necessidade de mantermos um olhar retrospectivo em relação aos fenômenos, no caso, especificamente ao fenômeno do tempo, ou melhor, ao modo como o tempo se temporaliza. Nesse sentido, para o que interessa ver e entender aqui, devemos ter presente, em forma de síntese, três breves citações dos §§ 38, 39 e 45 da analítica existencial ou, como o pensador também a chama preparatória:

“Este termo [decadência] não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, freqüentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no ‘mundo’. [...] Se, no entanto, mantivermos o ser da presença na constituição de *ser-no-mundo*, revelar-se-á que, enquanto *modo de ser deste ser-em*, a decadência apresenta a prova mais elementar a favor da existencialidade da presença. Na decadência, trata-se apenas de poder-ser-no-

450. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 307-308.

mundo, embora no modo da impropriedade. A presença só *pode* decair *porque* nela está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência *própria* não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade⁴⁵¹.

“A interpretação ontológica da presença como cura está muito distante daquilo que é acessível para a compreensão pré-ontológica do ser ou mesmo para o conhecimento ôntico dos entes, da mesma forma que toda análise ontológica se distancia daquilo que conquista. Não é de admirar que o entendimento comum estranhe o que se conhece ontologicamente, já que considera apenas o que conhece onticamente⁴⁵².”

“O esclarecimento da origem do ‘tempo’, ‘no qual’ entes intramundanos vêm ao encontro, do tempo como intratemporalidade, revela uma possibilidade essencial de temporalização da temporalidade. Com isso, prepara-se a compreensão de uma temporalização ainda mais originária da temporalidade. Nela funda-se a compreensão de ser constitutiva do ser da presença. O projeto de um sentido do ser em geral pode cumprir-se no horizonte do tempo⁴⁵³.”

Interessa aqui ter clareza e manter nossa atenção voltada para duas idéias: a) o ser da presença se funda na *cura* (*Sorge*). Assim, de um lado, a cura é o achado fenomenal pelo qual Heidegger concebe a unidade e a totalidade originária do ser da presença, a qual é co-tematizada na analítica temporal e, de outro, toda a analítica existencial é uma preparação para a exposição da temporalidade como sentido ontológico da cura; b) o conceito ontológico *mundo* (*Welt*) não pode ser retirado da “natureza” como, por exemplo, no sentido moderno das ciências físicas. Ao contrário, é necessário partir do ser-no-mundo cotidiano e da interpretação do ente que vem ao encontro no mundo circundante (*Umwelt*), significando, nessa acepção, totalidade conjuntural. É fundamental, por isso, perceber que mundo refere-se sempre já *ao contexto* “em que” a presença fática “vive” (*existe*) e, conseqüentemente, nunca ao modo do ente que ela, em sua “essência”, *não é*. De fato, pelo conceito ontológico mundo revelou-se a mundanidade do mundo da presença.

A partir disso, é fundamental perceber que: a) o tempo ocupado (*besorgte Zeit*) possui uma relação não somente etimológica, mas de sentido com a *cura* (*Sorge*) e b) o tempo do mundo (*Weltzeit*) relaciona-se, também, não somente sob o ponto de vista etimológico, mas, sobretudo, ontológico com o *mundo* (*Welt*) como totalidade de sentido. Devemos recordar, por isso, que um dos objetivos principais do segundo capítulo de nossa investigação reside nisso, a saber: que tanto ser-no-mundo como cura remetem para a totalidade e a unidade da presença.

Uma orientação ou sustentação metodológica do que será abordado, a seguir, encontra-se no § 79 de *Ser e tempo*, onde Heidegger, ao fazer uma clara referência à abordagem da temporalidade no § 65, diz:

“Caracterizamos, anteriormente, o existir próprio e impróprio no tocante aos modos de temporalização da temporalidade. Assim, a indecisão da existência imprópria se temporaliza

451. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 38, respectivamente p. 240 e 244-245.

452. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 39, p. 246.

453. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 45, p. 307-308.

numa atualização que não atende e que esquece. O indeciso se compreende a partir dos dados e acasos mais próximos, que vêm ao encontro e variadamente se impõem nessa atualização. Perdendo-se na ocupação de múltiplos afazeres, o indeciso *perde seu tempo*. Por isso, o seu discurso característico é: ‘eu não tenho tempo’. Da mesma forma que aquele que existe impropriamente sempre perde tempo e nunca ‘tem’ tempo, também a temporalidade da existência própria se distingue pelo fato de que, na decisão, ela nunca perde tempo e ‘sempre tem tempo’. Pois, com referência à sua atualidade, a temporalidade da decisão tem o caráter de *instante*”⁴⁵⁴.

Se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a cura ocupa-se guiada por uma circunvisão. Por isso mesmo, se a presença deve poder “desgastar-se”, então, à medida que se desgasta, ela gasta a si mesma, ou melhor, gasta seu tempo. Gastando tempo, ela conta com ele. A ocupação que conta e atravessa a circunvisão dentro do mundo sempre já descobre o tempo, levando-o a uma compreensão na forma de uma contagem do tempo. Por essa razão, o contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo, Heidegger escreve a respeito da interpretação no § 66:

“O ente intramundano é, então, acessível como ‘o que está sendo no tempo’. Chamamos de *intratemporalidade* a determinação temporal dos entes intramundanos. O ‘tempo’ que nela, de início, se pode encontrar onticamente torna-se a base da formação do conceito vulgar e tradicional de tempo. O tempo enquanto intratemporalidade surge, no entanto, de um modo essencial de temporalização da temporalidade originária. Esta origem diz que o tempo ‘no qual’ nasce e perece um ente simplesmente dado é um fenômeno autêntico do tempo e não a exteriorização para o espaço de um ‘tempo qualitativo’, como pretende fazer crer a interpretação do tempo feita por *Bergson*, que, do ponto de vista ontológico, é inteiramente insuficiente e indeterminada”⁴⁵⁵.

Porém, na concepção heideggeriana, segundo a qual o conceito vulgar de tempo possui uma origem na própria temporalidade imprópria, só pode ser confirmada mediante uma descrição fenomenológica da estrutura do tempo ocupado e do tempo do mundo. Para cumprir essa meta, Heidegger privilegia a definição aristotélica do tempo. Assim, feitas estas considerações introdutórias, devemos voltar nossa atenção para os modos de temporalização da temporalidade como tempo ocupado, tempo do mundo e intratemporalidade. Um dos objetivos principais de Heidegger, portanto, consiste em mostrar como o conceito vulgar de tempo nasce da temporalidade imprópria e, sobretudo, como veremos, a concepção aristotélica do tempo é igualmente originária, embora parta de uma orientação ontológica diversa. A partir disso, serão abordados os seguintes pontos: a) o tempo ocupado, b) o tempo do mundo e c) a intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo.

3.5.1 O tempo ocupado

O que se pretende, então, é ver e entender como o tempo é experimentado na ocupação cotidiana. Um primeiro modo possível de compreender o tempo é o do uso do relógio. Para isso,

454. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 79, p. 500.

455. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 66, p. 418.

não partiremos de um exemplo qualquer, mas de um exemplo proveniente da interpretação heideggeriana de Kant. Heidegger analisa:

“Que o tempo tenha passado das 5:15 para às 6:00 horas, nada tem a ver com o giz. Na verdade dizemos: ‘com’ o tempo e ‘no decurso’ do tempo as coisas alteram-se. A mal afamada ‘usura’ do tempo deve roer, de fato, as coisas. Que elas se modificam no decurso do tempo, não se pode contestar. No entanto, já alguém observou, alguma vez, o modo como o tempo rói as coisas, quer dizer, de que modo, em geral, ele executa nelas o seu trabalho?”

Mas talvez o tempo das coisas só se possa observar em coisas totalmente peculiares. Conhecemos coisas dessas: os relógios. Eles indicam o tempo. Consideremos este relógio: onde está o tempo? Vemos um mostrador e ponteiros em movimento, mas não vemos o tempo. Podemos abrir o relógio e procurar. Onde está aí o tempo? Mas o relógio não indica o tempo de modo imediato. Está regulado pela indicação do tempo do Observatório da Marinha em Hamburgo. Se viajarmos até lá e perguntarmos às pessoas onde é que guardam o tempo, ficaremos a saber tanto como antes da viagem⁴⁵⁶.

A partir dessa descrição, devemos reconhecer: o relógio *mede* o tempo, ele *crono-metra* o tempo. Mas, a rigor, como mede o relógio o tempo? A partir disso, deve-se perguntar também: o que mede o relógio, o que crono-metra ele, *de fato*? Dizemos: o tempo. Mas onde está, no relógio, o tempo? Dizemos: o relógio, enquanto instrumento de med. mede o tempo. Sem este medir, o que seria do instrumento relógio? Teria ele alguma razão de ser sem esta *função de medir o tempo*? O que significa, então, medir... o tempo? Deve haver, portanto, alguma razão que sustente o ser instrumento do manual relógio.

Assim, o que mede o relógio, o que ele crono-metra? Mede ele o tempo ou apenas o espaço percorrido pelos ponteiros que andam? Não mede, pois, o relógio também o “espaço” percorrido entre um ponto *anterior* e outro *posterior*? Não é *isso e para isso* que o ponteiro do relógio continuamente aponta e indica, apesar de o tempo, mesmo assim e apesar disso, continuar passando à medida que os ponteiros do relógio avançam? Nesse caso, para onde e para que indicam os ponteiros? Será mesmo que eles indicam para o “espaço” percorrido em seu percurso? De fato, o que há de mais comum senão *contar com o tempo* medido no e pelo uso do relógio? E, todavia, onde, no relógio, encontramos nós o tempo? Paremos e perguntemos, pois, mais uma vez: o que e como é isso, o tempo do “agora” medido no e pelo relógio?

Qualquer que seja o caso, o tempo medido ou cronometrado pelo relógio é o tempo que está continuamente passando. A conclusão a que somos levados e arrastados é: cada agora é um agora ao lado de outros agoras indiferentes, homogêneos, sem-começo e sem-fim, portanto, sucessivos, sejam anteriores ou posteriores. A partir dessa constatação, todo e qualquer agora é nivelado a uma pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim. Nessa compreensão, todo e qualquer agora mostra-se como sendo indiferente e homogêneo, isto é, são indistintos e iguais.

456. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 31. Cf. também Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 11; tradução brasileira: “Tempo e ser”, de 1962, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 461.

Indistintos e iguais tanto em relação ao agora já passado como em relação ao agora que ainda não adveio. Nesse sentido, todo e qualquer agora é homogêneo e sucessivo em relação a outros possíveis agoras, quer do passado, do presente ou do futuro. Cada agora é contado, ou melhor, medido e cronometrado. Por fim, chega-se inevitavelmente à conclusão de que o tempo não se deixa deter, isto é, que ele não pára nunca e que ele “simplesmente” passa.

Por outro lado – e isso é deveras importante aqui! –, o relógio, enquanto instrumento de mensuração do tempo, está *em função de*, em cada agora que passa, medir *o que* passa. Porém, será mesmo isso que *nós vemos*, isto é, que o tempo é “o que não pára”? De fato, este é apenas o tempo do “agora medido” pelo relógio, do agora que constantemente passa, do agora que não se deixa deter e, por não poder ser detido, continua avançando, passando...

No entanto, mantenhamo-nos cautelosos: o agora-agora (“presente”) é mesmo o que é medido entre um agora-não-mais (“passado”) e um agora-ainda-não (“futuro”)?⁴⁵⁷ Afinal, o que mede o relógio, se os agoras irreversivelmente passam? O tempo que passou não é nunca o tempo que ainda pode advir? De fato, o tempo que ainda não passou é aquele que ainda pode advir. O tempo que ainda pode advir, o “depois”, não pode ser o “anterior”, como este não pode ser aquele.

A prova mais contundente *contra esse modo exclusivo* de compreender o tempo relaciona-se ao fato seguinte: mesmo se todos os relógios parassem de funcionar repentinamente e ao mesmo tempo, mesmo assim ele não continuaria passando? Da mesma forma, se o ser humano jamais tivesse inventado um instrumento como o relógio para medir o tempo, sempre já não o teria descoberto um modo de *levá-lo em conta* dessa ou daquela maneira?⁴⁵⁸

Como, porém, e por quê? *A presença humana, porque existe, é a medida de seu próprio tempo. Ela existe à medida que o tempo nela se temporaliza. O tempo se temporaliza à medida que ela o leva em conta de algum modo.* Assim, não há ação ou ocupação humana alguma sem que o tempo seja ou esteja pré-visto e, conseqüentemente, compreendido de alguma forma. Ora, o ente que é ao modo de ocupação é a própria presença. A presença, enquanto ente aberto, *existe temporalmente* e, nesse sentido, se temporaliza, dessa ou daquela maneira.

Pelo que acabamos de dizer, dá para perceber que Heidegger não se opõe à compreensão do tempo ao modo da mensuração e da cronometragem. Em que consiste, então, sua preocupação? A partir da interpretação do texto da aula de habilitação, de 1915, vimos que a preocupação dele é compreender o tempo em seu modo de ser próprio, o que nesse texto é tematizado como “conceito de tempo na ciência histórica”. Igualmente, no texto de 1924, também analisado no primeiro capítulo, a preocupação dele restringe-se *apenas* a isso:

457. Cf. Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 51-102.

458. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, p. 507.

“compreender o tempo a partir do tempo”. Caracterizamos esta preocupação investigativa de Heidegger como *questionamento ontológico*, ou seja, trata-se de uma preocupação que se questiona pela condição de possibilidade, melhor ainda, pela constituição ontológico-existencial que possibilita compreender o tempo ao modo de *levá-lo em conta*. A contrapartida, então, fruto dessa preocupação heideggeriana: a maneira de contar o tempo, enquanto contagem ou cronometragem, não é a mais própria nem a mais originária, mas uma compreensão derivada.

Com efeito, onde quer que o tempo da contagem ou do cronômetro pudesse vir a vigorar como o último e único modo de compreendê-lo, teríamos então a prova cabal de que não compreendemos o tempo enquanto temporalidade da presença. Seria também a prova de que, ao medi-lo, contá-lo e cronometrá-lo, ainda não visualizamos nem entendemos e, muito menos, apreendemos e compreendemos *toda a estruturação* do tempo ocupado e, também, como veremos, do tempo mundo. Na verdade, ambos são modos do tempo temporalizar-se na unidade ekstática e horizontal da temporalidade da presença e, por isso mesmo, podem agir e dar-se concomitantemente. Por isso, é necessário ver e entender se, a partir do tempo ocupado e do tempo do mundo, é possível aceitar, exclusivamente, o que a compreensão vulgar do tempo unicamente vê, conhece e reconhece⁴⁵⁹.

Há aqui duas condições básicas a partir das quais Heidegger tematiza os fenômenos do tempo ocupado e o tempo do mundo como modos de temporalização da temporalidade da presença. As duas condições são: de um lado, se é possível compreender o tempo através da contagem e da medida; por outro, porém, isso só deve ser possível porque, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença já sempre *conta com ele*. A partir disso estabelece-se uma *diferença importante*. Está em jogo ver e entender a condição de possibilidade de realizar uma *elaboração conceitual ôntico-ontológica do tempo*. Com efeito, só é possível a presença “contar o tempo” porque, já sempre e de algum modo, “conta com ele”. Portanto, a partir da analítica do tempo do ocupado e do tempo do mundo é possível mostrar que o tempo do relógio (*tempo-agora = Jetzt-Zeit*) só pode ser suscetível à medida ou contagem (*Zeitrechnung*) porque, por antecipação, há um modo mais fundamental de contar, qual seja, *contar com o tempo* (*Rechnen mit der Zeit*). A citação seguinte, de *Ser e tempo*, mostra isso: “Porque a presença existe essencialmente lançada na decadência, ela interpreta seu tempo como uma contagem do tempo, característica das ocupações. [...] Do ponto de vista ontológico-existencial, portanto, o decisivo na contagem do tempo não deve ser considerado na sua quantificação mas deve ser concebido, ainda mais originariamente, a partir da temporalidade da presença que conta com o

459. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 78, p. 499.

tempo”⁴⁶⁰. Vê-se, claramente, que reaparece aqui a mesma preocupação presente na aula de habilitação de 1915, qual seja: deve-se diferenciar o tempo quantitativo-homogêneo do tempo qualitativo-heterogêneo.

Daqui se depreende que, tanto na compreensão do tempo contado, calculado e cronometrado como na compreensão do tempo das ocupações cotidianas, já sempre *contamos com o tempo de algum modo*. Esse fato revela, no mínimo, um *achado fenomenal* importante, ou melhor, *um fenômeno totalmente novo*. A partir desse achado, é possível ver e mostrar que, sob o ponto de vista ôntico-ontológico, acabamos “compreendendo sempre mais do tempo” do que normalmente supomos.

Diante disso, embora de maneira preliminar, somos obrigados a perguntar: será que quanto mais o tempo é exclusivamente mensurado e cronometrado menos experiência dele fazemos como tempo junto à ocupação do mundo e, presumivelmente, como tempo da temporalidade da presença? Concluir isso, diria Heidegger, *ainda seria* um equívoco. Radicalmente, porém, também o modo de simplesmente mensurar e cronometrar o tempo é, por antecipação, “ainda” *“um contar” com o que já sempre se conta*. Em suma: todo e qualquer contar só é possível, então, pelo fato de a possibilidade de contagem já ser sempre acessível à presença, ou melhor, de ela já ser e estar nessa possibilidade até a medula de seu ser.

Diante disso, colocam-se também algumas outras perguntas: como ver e entender o modo de ser pelo qual nós *já sempre contamos com o tempo* e, assim, dele nos ocupamos de algum modo? Quer este “já sempre” dizer, então, *inclusivamente*, que “somos temporais”? Que nos compreendamos “já sempre” numa acolhida e envio de sentido de ser, constituindo o contar com o tempo a base primordial da qual a presença sempre já se compreende temporalmente, mesmo que isso se dê apenas de modo atemático ou pré-científico? E, *em contrapartida*, será que cotidianamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, “fugimos” de nós mesmos, esquecendo e esquivando-nos de nós mesmos ao gastarmos nosso tempo? Será que cotidianamente “não somos” nós mesmos? Será que este esquecer e esquivar-se de “si mesmo” encobre o modo de ser próprio da presença? Não somos nós mesmos os primeiros “entes” implicados no fenômeno do tempo?

Nesse sentido, teria um “sentido temporal” a clássica pergunta agostiniana: “Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo?”⁴⁶¹ Com efeito, Heidegger faz deste grande pensador da patrística um de seus principais interlocutores a favor da analítica ontológica da presença. Heidegger mesmo atesta isso:

460. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, p. 507.

461. Santo Agostinho, *Confissões*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, livro X, cap. 16, p. 233-234.

“Quando Santo Agostinho pergunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* e precisa responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, isto não vale apenas para a opacidade ôntica e pré-ontológica da presença. Num grau ainda maior, vale para a tarefa ontológica de não perder o modo de ser mais próximo deste ente e, assim, torná-lo acessível numa caracterização positiva”⁴⁶².

A partir do que foi dito, portanto, a contagem, metragem ou cronometragem não é, única e exclusivamente, o modo de compreender o fenômeno do tempo. Estes modos são apenas *um modo* de compreender o tempo e, diga-se, ontologicamente, não *o mais próprio*, embora possa ser *o mais próximo onticamente*. De fato, admitindo que, antes de *contar o tempo, sempre já contamos com ele*, está em jogo uma diferença ôntico-ontológica de compreensão que precisa ser radicalizada, ou melhor, precisa ser fundamentada ontológica e fenomenalmente. De fato, nos modos possíveis de temporalização do tempo das ocupações cotidianas ilumina-se o que Heidegger diz reincidentemente, ou seja, o que é onticamente “mais próximo” é, ontologicamente, “mais distante”. “Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst”, quer dizer: “Na verdade, a presença não somente está onticamente próxima ou é o mais próximo. Nós mesmos a *somos* cada vez”, escreve no § 5 de *Ser e tempo*⁴⁶³.

Partindo *do fato* de que nós já sempre contamos previamente com o tempo, evidencia-se que o tempo do relógio, vale dizer, o tempo medido e cronometrado é apenas *um modo* de nos ocuparmos apropriadamente do tempo, ou melhor, de levá-lo em conta. Assim, revela-se aqui algo extremamente importante. O “simples fato” de sempre já contarmos com o tempo, *inclusive* para contá-lo e cronometrá-lo, é já uma possibilidade da presença ser ela mesma. No ato de medir e cronometrar, ou seja, de contar, por exemplo, *o tempo sempre já é levado em conta* e, somente por isso, pode ser mensurado, cronometrado, contado, dividido, fracionado.

Nessa perspectiva, é possível perguntar: é possível ver e entender e, assim, descrever o fenômeno do tempo do mundo desde a ocupação? Para isso, é fundamental perceber que, em nossa fala cotidiana do tempo, sempre já se revela algo essencial: nós deixamos ou tomamos tempo a partir da compreensão de ser ou não *tempo de...*⁴⁶⁴. Tempo de... fazer ou não fazer isto ou aquilo, dessa ou daquela maneira. Diante disso, evidencia-se “apenas” que *sempre já contamos previamente com o tempo*, isto é, que “apenas” dispomos dele previamente, e, assim, *em* absolutamente toda e qualquer ação, *em* absolutamente toda e qualquer ocupação ele é e está pré-visto e pré-suposto? É possível compreender agora que os textos do Eclesiastes e de Camões, interpretados no primeiro capítulo, embora falem do tempo, movem-se numa compreensão pré-ontológica do tempo, isto é, desde o mundo da ocupação cotidiana. De fato, o mundo da ocupação cotidiana é um mundo de significação e de sentido. Nessa perspectiva, a estrutura ontológico-

462. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, nota 32, p. 87.

463. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 5, p. 52.

464. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, p. 508.

existencial do tempo já é pré-vista e compreendida na pena de seus autores, podendo então ganhar a forma de poema ou texto bíblico.

A expressão tão corriqueira de que “tudo tem seu tempo”, por exemplo, brota desta pré-suposição, ou melhor, dessa pré-vidência. Ela evidencia que, na ação ou na ocupação cotidianas, sempre já nos relacionamos com o tempo, mesmo não pensando nele ou não o tematizando. Assim, quer queiramos quer não, nos *apropriamos* do tempo de algum modo sempre bem-determinado. Ao contarmos com ele, não só nos ocupamos dele, porém, ele norteia, orienta nossos afazeres cotidianos. Ou seja, antecipadamente, ele *está à mão* para isso ou para aquilo. E isso em absolutamente tudo que fazemos: *na* ação ou ocupação de escrever, *na* ação ou ocupação de ler, *na* ação ou ocupação de adormecer, *na* ação ou ocupação de acordar, *na* ação ou ocupação de pensar, enfim, *em* toda e qualquer ação ou ocupação possível.

A partir disso, então, é perfeitamente possível compreender, de uma maneira clara, como, na ocupação do tempo, tanto o instrumento relógio como o sol são *levados em conta* (*im Rechnung tragen*). Embora não pudéssemos mostrar isso dessa maneira no capítulo dois, devemos considerar agora, a partir das três citações que lá fizemos: a) o relógio é produzido e destina-se à leitura do tempo, estando seu fundamento ocupacional e mundano principal no fato de servir para (*Wozu*); b) quando olhamos o relógio, acabamos fazendo um uso implícito da “posição do sol”, ajustado astronomicamente pela medição oficial do tempo. Fundamentalmente, portanto, é no e pelo uso do instrumento relógio que, *de maneira silenciada*, acabamos fazendo *uma apropriação “da natureza” do mundo circundante* e, por isso mesmo, diretamente à mão (*zu Hand*); c) a partir da serventia, o sol é usado cotidianamente e, além disso, possui locais privilegiados e descobertos pela circunvisão, dependendo do que ele propicia aos afazeres cotidianos. Seus locais privilegiados são: nascente, meio-dia, poente, meia-noite⁴⁶⁵.

Numa interpretação da poesia de Georg Trakl, Heidegger resgata um sentido primordial da palavra ano: “A noite é ela mesma apenas o velamento que abriga o curso do sol. ‘Percorrer’, ‘andar’, ἰέναι, significa, no indo-germânico, *ier-*, o ano”⁴⁶⁶. É curioso notar aqui que, por detrás de uma experiência certamente antiqüíssima, acontece uma experiência humana de todos os dias, a saber, que o sol tem e realiza seu curso (*Sonnenganges*) e, principalmente, que a ausência do sol significa “velamento que abriga” (*bergende Verhüllung*). Da mesma forma, nos *Seminários de*

465. Cf., no segundo capítulo, tópico “Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença”, subtópico “A mundanidade do mundo” (segundo Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 15 e 22, p. 111-113 e 155).

466. Martin Heidegger, “Die Sprache im Gedicht: Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 47; tradução brasileira: “A linguagem na poesia”, in: *A caminho da linguagem*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2003, p. 37.

Zollikon, Heidegger resgata o sentido original da palavra hora: “*stunden* significa conceder um prazo para... A palavra latina para *Stunde*: hora (em grego ὥρα), significa nos conventos a hora da oração. Pensem no *Livro das horas* [*Studenbuch*], de Rilke e no volume de poesias de Ingeborg Bachmann: *O tempo prolongado* [*Die gestundete Zeit*]⁴⁶⁷. Na língua portuguesa, a palavra “hora” não significa apenas a vigésima quarta parte do dia natural ou do tempo que o planeta terra leva para dar a volta sobre si mesmo. “Hora” quer dizer também: momento, ocasião, tempo ou momento em que ordinariamente se realiza uma determinada coisa.

A partir dessa descrição do tempo ocupado, poderíamos concluir que também “compensamos” o tempo em nossas ações, em nossas ocupações? Não, necessariamente. Em geral, *no simples fato de sempre já se contar com o tempo ou de sempre já tê-lo à mão*, o próprio tempo não é pensado, não é explicitado, muito menos tematizado. E, assim, o que é *orientadoramente prévio* (*vor*), apesar de considerado e pressuposto, “não é visto” e, presumivelmente, também “não é compreendido”, saltando-se continuamente por cima (*überspringen*) do tempo em sua fenomenalidade própria e constitutiva.

Por isso, então, pensa Heidegger, deve ser possível perguntar também: não será esse modo primário ou até primordial de ocupar-se *do tempo* que possibilita a criação de instrumentos para se medir o tempo, isto é, não será *esse modo* a condição de possibilidade da criação de todo e qualquer relógio? Não somente isso, mas, sobretudo, todas as possibilidades de uso de relógios? Assim, se, em toda e qualquer ação ou ocupação, sempre já contamos com o *fato primordial* “do antes e do depois”, os quais estão, por assim dizer, à base de todo cálculo ou cronometragem do tempo, então, deve ser possível um modo de compreender o tempo ainda mais primordial, ou seja, mais próprio e originário.

Realmente, ao tomarmos ou nos darmos tempo, para realizar isso ou aquilo, já contamos com ele. Porém, são o tomar e o dar-se tempo fenômenos “naturais”? Como é possível sempre ainda termos tempo de fazer isto ou aquilo ou, então, já não mais termos tempo de fazer isto ou aquilo? De fato, na ocupação, já estamos sempre por demais entretidos com o tempo e, por isso mesmo, totalmente *nele* absorvidos, de modo que nem sequer nele pensamos. Assim, o tempo passa a ser simplesmente o que *todo mundo*, ou melhor, o que *impessoalmente* (*Man*) é usado em nossas ocupações. Nesse modo, o tempo é igualmente acessível para todo mundo e passa a vigorar sob o domínio da impessoalidade, quer dizer, é de todos e de ninguém ao mesmo tempo.

Diante disso, devemos perguntar sempre de novo: o que é então isto – “o tempo”, “o temporal”? Como se dá então ainda e sempre de novo – “o tempo”, “o temporal”? Por enquanto, devemos manter nossa atenção voltada para o fato de que na ocupação contamos com o tempo,

467. Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 76-77.

embora não “*não sabemos*” que e como e, assim, na medida em que mais dele nos ocupamos, “*menos sabemos*” que dele nos ocupamos. Será então que, na ocupação, quanto mais entretidos estamos, tanto maior a tendência de “encobrir-se” o que é próprio do tempo? Haveria nisso uma tendência “natural” de vê-lo ao modo como vem e se doa a nós a todo instante? Nesse caso, também, não deveríamos admitir que operamos continuamente ou que temos a tendência de não vermos o modo como o tempo se temporaliza? Como, então, é possível ver e entender o fenômeno do tempo de modo a perceber que ele se temporaliza?

Diante dessas perguntas, urge esclarecer a maneira pela qual o tempo fica “naturalmente” encoberto. Nesse *modo de compreender* o tempo, portanto, quanto mais nos ocupamos do tempo, contando já sempre com ele, tanto mais o pressupomos; mais fundamentalmente, porém, revela-se que já se é e está “no tempo”. Nesse caso, ainda, haveria uma possibilidade múltipla de dizer e experimentar o tempo em sua temporalização? Será que toda e qualquer compreensão possível da presença já não está apontando para *um modo de ser fundamental*? E, então, o que significaria interpretar o tempo desde *este modo fundamental*? Será que se pode dizer que cada possibilidade de compreensão perfaz, imediata e conjuntamente, seu próprio “sentido”? Em que medida é possível dizer isso? Será que, na maioria das vezes, de modo atemático, a presença se dá um determinado sentido *sendo “no tempo”*?

Por enquanto podemos dizer apenas o seguinte: a conceituação do tempo como temporalidade, isto é, a partir de Heidegger, impõe a *experiência de instante* ocupado e pronunciado desde uma ocupação bem-determinada, quer se dê isso, como vimos, a partir da “mera” contagem ou mensuração do tempo do relógio, quer se dê isso a partir do tempo ocupado que sempre já conta com o tempo, quer se dê isso, talvez, exemplarmente, como ação criadora ou então em qualquer ação humana possível.

Com efeito, ao encaminhamento dado nesta investigação à problemática do tempo, a estrutura da temporalidade ekstática e horizontal deve e precisa ser vista e entendida, deve ser entre-vista. É fundamental que possa ser vista e entendida desde a experiência mais cotidiana do tempo ocupado mundanamente. Segundo Heidegger, uma tal tarefa implica mostrar, fenomenologicamente, que o tempo vulgar brota ou emerge da temporalidade⁴⁶⁸, tema com o qual nos ocuparemos a seguir.

Contudo, o importante a ser visto e entendido a partir do tempo ocupado é que, como modo de temporalização da própria temporalidade não significa jamais um “agora” ou mesmo uma “seqüência de agoras” simplesmente dada sem-começo e sem-fim. Por isso mesmo, também no modo do uso do relógio já opera e está em jogo um determinado sentido de temporalização de

tempo⁴⁶⁹. Porém, como já falamos, para compreender adequadamente *toda estruturação do tempo do mundo*, é preciso levar em conta que, para ver e entender o modo como Heidegger analisa o fenômeno do tempo, devemos considerar toda a analítica da mundanidade do mundo circundante.

3.5.2 O tempo do mundo

Seguindo o fio condutor da analítica temporal realizada por Heidegger, é imprescindível ter presente, sempre de novo, que a condição dos modos possíveis de sentido e temporalização do “agora em que”, do “outrora, não-mais” e do “então, quando” está relacionada ao fato da presença ser um ente privilegiadamente aberto ekstático e horizontalmente. *De fato, ela existe*. A presença, enquanto ente, está sempre e continuamente aberta para possibilidades de ser. Estruturalmente falando, desde a dimensão da temporalidade, as possibilidades de temporalização são muitas, ou melhor, há a possibilidade em relação ao porvir, ao vigor de ter sido e à atualidade e, em cada uma delas, tanto no modo de propriedade como de impropriedade. As citações seguintes acenam para possibilidades fundamentais de temporalização do tempo:

“Porque a presença existe essencialmente lançada na decadência, ela interpreta seu tempo como uma contagem do tempo, característica das ocupações. [...] Do ponto de vista ontológico-existencial, portanto, o decisivo na *contagem* do tempo não deve ser considerado na sua quantificação mas deve ser concebido, ainda mais originariamente, a parte da temporalidade da presença que conta com o tempo”⁴⁷⁰.

“Do mesmo modo imediato com que nós constantemente tomamos tempo, também o perdemos. Nós nos deixamos tempo com algo, embora com isso o tempo não esteja aí. Assim como perdemos tempo, nós o damos adiante. Mas o perder tempo é especificamente um descuido de se deixar tempo, isto é, um modo como nós num vegetar esquecido possuímos e dispomos de tempo”⁴⁷¹.

Com efeito, na seqüência de vivências, o que significa “cada agora”? O que significam as vivências passadas e futuras, se elas “já não são mais” ou, então, “ainda não são”? De fato, a presença, à medida que existe, percorre e transcorre o “espaço de tempo” que lhe é concedido entre limites: entre o antes e o depois, entre o amanhecer e o anoitecer, entre o nascimento e a morte. Porém, como é “real” cada agora? Em que consiste sua “realidade”? A questão é: como apreender cada “agora”? A única constatação segura, por enquanto é: a presença é um ente “temporal”. Entretanto, se, como já foi falado, o instante é uma das características da temporalidade originária, como ver e entender o instante na perspectiva do *tempo do mundo*? É isso possível?

468. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 15-28; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 20/21-38/39.

469. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 18, p. 133-140.

470. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, p. 506.

471. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 374.

Segundo Heidegger, foi Kierkegaard quem viu, com profundidade, o fenômeno existenciário do instante, porém, não alcançou uma interpretação existencial correspondente. Heidegger escreve numa das notas de rodapé do § 68 de *Ser e tempo*:

“Quando Kierkegaard fala de ‘temporalidade’, ele quer referir-se ao ‘ser e estar-no-tempo’ do homem. O tempo como intratemporalidade conhece apenas o agora e nunca o instante experimentado existencialmente, o instante pressupõe uma temporalidade mais originária (*ursprünglichere Zeitlichkeit*), embora existencialmente não explicitada (*unausdrücklich*) com relação ao ‘instante’”⁴⁷².

Evidencia-se aqui que Heidegger volta sua atenção para compreender o fato de “ser-no-tempo” do “homem” (*Mensch*). Segundo o pensador, Kierkegaard compreende o instante a partir da “intratemporalidade” (*Innerzeitigkeit*). Da mesma forma, mesmo quando ele emprega a palavra temporalidade, entende-a como “ser e estar-no-tempo” (“*In-der-Zeit-sein*”) do homem. Acima de tudo, porém, a intratemporalidade conhece unicamente o “agora” e “nunca” (*aber nie*), o instante “experimentado existencialmente” (*existenziell erfahren*). Para Heidegger, o instante “pressupõe” (*vorausgesetzt*) uma “temporalidade mais originária” (*ursprünglichere Zeitlichkeit*). Nesse caso, como ver e entender existencialmente o instante? Melhor ainda: como “explicitar” (*unausdrücklich*) existencialmente o instante?

Devemos considerar uma coisa importante aqui: em *Ser e tempo*, Heidegger não emprega a expressão “ser e estar-no-tempo” referida à presença. Por isso mesmo, está escrita entre aspas: “*In-der-Zeit-sein*”. Pela mesma razão, no § 73, onde Heidegger estabelece uma diferença essencial entre “a compreensão vulgar da história e o acontecer da presença”, podemos ler:

“A análise do caráter histórico de um instrumento simplesmente dado não apenas reconduziu à presença, entendida como o que é primariamente histórico, mas também levantou a questão se a caracterização temporal do que é histórico deve orientar-se, primariamente, pelo ser-no-tempo de algo simplesmente dado. O ente não fica ‘mais histórico’ mediante uma recondução regressiva a um passado sempre mais distante, no sentido de que o mais antigo seja o que é mais propriamente histórico. O intervalo ‘temporal’ entre o agora e o hoje não tem, por isso, nenhuma importância constitutiva e primária para a historicidade deste ente propriamente histórico. Não porque não seja e esteja ‘no tempo’ ou seja sem tempo, mas porque existe de maneira tão originariamente temporal porque, de acordo com sua essência ontológica, jamais pode ser algo simplesmente dado ‘no tempo’ que vem e passa”⁴⁷³.

Há três aspectos fundamentais a serem considerados aqui: a) embora Heidegger não grafie a expressão entre aspas, é nítido não referir-se aqui ao modo de ser da presença, porém, ao que é simplesmente dado (*Vorhanden*); b) outro aspecto a ser observado relaciona-se ao fato de como compreender o “intervalo ‘temporal’” (*zeitliche Abstand*) entre “o agora e o hoje” (*der vom Jetzt und Heute*) – **vale a pena repetir**: “entre o **agora** e o **hoje**”. Manifesta-se aqui, para Heidegger, que, a rigor, na perspectiva da presença histórica, *cada hoje já é constituído de agoras*

472. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 68, nota 191, p. 424.

473. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 73, p. 473-474.

passados, os quais possuem sempre algum significado constitutivo (*konstitutive Bedeutung*), portanto, cada agora, enquanto possui significado, é histórico. Há aqui um eco evidente da aula de habilitação de 1915, que lá se concentrou na expressão “*significado do conteúdo histórico*” (*inhaltlich historisch Bedeutsame*). Por isso, podemos ler na seqüência: sob o ponto de vista da historicidade da presença, não há importância alguma no fato de uma coisa ser mais ou menos passado (*hat wiederum nicht deshalb keine primär konstitutive Bedeutung für die Geschichtlichkeit*); contudo, o aspecto fundamental reside aqui: c) não que a presença não seja ou esteja “no tempo” ou seja sem tempo (*in der Zeit’ und zeitlos*), porém, pelo fato de existir de maneira tão primordial e originariamente temporal (*ursprünglich zeitlich existiert*), nunca é e está “no tempo” que vem e passa (*Vergehendes bzw. Ankommendes*). Por quê? Porque, de acordo como sua essência ontológica (*seinem ontologischen Wesen*), jamais pode ser algo simplesmente dado (*Vorhandenes*). Na mesma perspectiva, podemos ler no § 65:

“O característico do ‘tempo’ acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este ‘tempo’. Se, portanto, o ‘tempo’ acessível à compreensibilidade da presença se comprova como *não* originário e, além disso, como oriundo da temporalidade própria, então justifica-se, segundo a sentença *a potiori fit denominatio*, a designação da *temporalidade* agora liberada como *tempo originário*⁴⁷⁴.”

Nessa passagem fica realmente evidenciado como e em que medida a temporalidade originária da presença *se diferencia essencialmente* da compreensão vulgar, isto é, que é nivelada a uma pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim, compreensão que se contrapõe frontalmente ao caráter ekstático da temporalidade originária. Vê-se que o “sentido ontológico” do nivelamento reside ou se funda numa determinada temporalização possível, mas que é, segundo a concepção de Heidegger, proveniente da temporalidade imprópria, pois nasce da compreensão do “tempo” intramundano.

Como já vimos, o tempo compreendido na ocupação tende a esquecer-se da experiência da temporalidade originária. Por isso, a experiência que a compreensão vulgar faz do tempo, melhor, *de si mesma* – esta expressão, em contrapartida, deve ser relacionada à pergunta “Quem é o tempo?”, de 1924 –, referindo-se ao fato de ser um esquecimento e nivelamento do tempo originário, isto é, da temporalidade ekstática e horizontal da presença. Decadente, a presença apropria-se inapropriadamente do modo de ser originário e próprio, tornando-se desse modo medida (*reor*), sendo porém uma “cadência” decadente. Orientada, dessa forma, ela compreende o tempo a partir da idéia de substancialidade, resultando ontologicamente em esquecimento,

474. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413-414.

apatia, monotonia e indiferença, onde cada novo agora passa a ser visto e compreendido apenas como um agora, homogêneo e indiferente, que vem e que passa. Cada novo agora, sob o ponto de vista da homogeneidade e da indiferença, não inaugura absolutamente nada de criativamente novo e instaurador. Ou seja, não há aqui instante e, portanto, nunca houve e nem haverá novo agora. Na perspectiva da compreensão vulgar do tempo, cada agora, que vem e que passa, a rigor, não nasceu e nunca nascerá para o instante.

Diante disso, antes de dar outro passo na interpretação do tempo do mundo das ocupações, devemos manter presentes estes dois aspectos conquistados anteriormente: 1) o fato da presença *contar o tempo* (*Zeitrechnung*), onde o tempo pode ser medido, contado ou mesmo cronometrado, pode resultar, por exemplo, no tempo do relógio enquanto *tempo-agora* (*Jetzt-Zeit*); 2) a partir disso, evidencia-se que, desde a analítica do tempo ocupado (*besorgte Zeit*), o tempo do mundo (*Weltzeit*) vem ao encontro da presença de um modo totalmente original e cada vez novo, o que está, de algum modo, relacionado ao fato de a presença sempre já *contar com o tempo*. Portanto, numa primeira aproximação, devemos reconhecer que, nas expressões “contar o tempo” (*Zeitrechnung*) e “contar com o tempo” (*Rechnen mit der Zeit*), vistas anteriormente, reside uma diferença de compreensão ontológica fundamental. Na conferência *Tempo e ser*, o pensador escreve:

“Temos o tempo calculado – ao menos assim parece – imediatamente à mão, diante de nós, quando tomamos na mão o relógio, o medidor do tempo e, olhando para a posição dos ponteiros, constatamos: ‘Agora são 20 horas e 50 minutos’. Dizemos ‘agora’ e pensamos no tempo. Mas em parte alguma do relógio que nos indica o tempo, encontramos o tempo, nem no mostrador nem no mecanismo. Tampouco encontramos o tempo nos cronômetros da técnica, isto é, quanto mais exatos no efeito de med. tanto menor a oportunidade de meditar (*nachzudenken*) sobre o que é próprio do tempo”⁴⁷⁵.

Fundamentalmente, o pensador pergunta-se: o que é e como é o agora com o qual sempre já *se conta*? É o agora de todos e de ninguém ao mesmo tempo? Afinal, que experiência fazemos nós cada vez que *contamos com* o agora? Como e com que *se conta* ao pressupor cada novo agora na ocupação das lidas e afazeres cotidianos? Simples frases cotidianas como “agora, em que escrevo”, “agora, em que olho”, “agora, em que abraço alguém”, “agora, em que abro a porta”, por exemplo, *revelam muito mais* do tempo que os dos ponteiros do relógio cada vez indicam?

De fato, ao contrário da homogeneidade e da indiferença de cada novo agora contado e medido pelo relógio, cada novo agora da ocupação cotidiana *é plenamente um novo agora*. Um agora com possibilidade *de sentido* e, por ser toda possibilidade de sentido, é, também e sobretudo, possibilidade de tempo temporalizar-se. Com efeito, não somente a experiência da

475. Cf. Martin Heidegger, “Tempo e ser”, in: *O fim da filosofia ou a questão do pensamento*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1972, p. 51. Cf. o mesmo texto em “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 11.

ocupação cotidiana do tempo como “agora em que” revela possibilidades de temporalização, pois, pela mesma razão, tanto o “outrora, não-mais” como o “então, quando” revelam também possibilidades de temporalização na perspectiva da intratemporalidade.

Diante disso, descrever fenomenalmente o modo do tempo ocupado cotidianamente no mundo das ocupações passa a ser uma tarefa fundamental para Heidegger. São justamente as análises do tempo ocupado e do tempo do mundo que permitem visualizar e compreender a temporalidade em sua caracterização mais própria e originária enquanto ekstática e horizontal. Não é por acaso que o § 78, que abre o capítulo sobre “Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo” venha intitulado “A incompletude da presente analítica temporal da presença”. Com efeito, a análise heideggeriana do tempo ocupado e do tempo do mundo fazem parte do esforço de demonstrar fenomenologicamente os modos pelos quais a presença se temporaliza, ora própria ora imprópria, dessa ou daquela maneira.

Pelo que vimos até aqui, como se revela o tempo na ocupação cotidiana, também através do uso do relógio? De fato, o uso do relógio indica uma determinada ocupação e, presumivelmente, compreensão do tempo. No entanto, na contagem propriamente dita, onde os ponteiros do relógio indicam sempre um novo agora, não se prova nem se explica o fenômeno mais imediato e direto da experiência cotidiana de que já sempre contamos com o tempo, ou seja, que de uma maneira mais imediata e direta nós nos ocupamos do tempo. Heidegger chama atenção para o fato de, mesmo no uso do relógio, “levar-se sempre em conta” (*im Rechnung tragen*) uma determinada constelação cósmica, quer dizer, o uso do relógio pressupõe, quer o saibamos ou não, um uso implícito da “posição do sol”. Há “locais” e “indicações” privilegiados neste uso implícito da “posição do sol”. O nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite são os principais locais e indicações no uso implícito do sol na mensuração do tempo levada a efeito através do instrumento relógio.

Convém ter presente, sempre de novo, a idéia condutora nas análises do fenômeno do tempo, a saber: deve-se “compreender o tempo a partir dele mesmo”. Vimos já que o tempo mesmo nem “é”, ele se temporaliza. O fato de o tempo temporalizar-se pode ser facilmente visto e entendido se levarmos em conta que ele não se deixa objetivar como coisa, vale dizer, não se deixa “objetificar”, “coisificar”. E, no entanto, ele “passa” ou “está presente” em tudo quanto é “objeto” e “coisa”. Dizemos, por exemplo, que o tempo corrói as coisas, ou seja, que ele deixa a marca de sua passagem nos entes. Vimos já que, apesar de sempre de novo sermos levados a pensar no relógio quando se trata de ver o fenômeno do tempo, a experiência mais elementar e fundamental que dele fazemos cotidianamente está no fato *já ser sempre tempo de...* ou *ainda não ser tempo de...* No fato

de tomarmos tempo e darmos tempo, para isso ou para aquilo, antes de contar o tempo, antes de cronometrá-lo ou medi-lo de algum modo, já contamos sempre com ele⁴⁷⁶.

Assim, por exemplo, quando dizemos: “Agora são três horas da tarde”, isso não significa necessariamente que estejamos falando de um tempo mensurado ou cronometrado, embora também possa sê-lo. Pode muito bem dar-se o caso de indicar simplesmente algo como: “Agora   hora do lanche da tarde”. E isso também quer dizer que, de algum modo, e mesmo se nós não tivéssemos como objetivar o que seja tempo, ele “sempre já se daria” ou “sempre já teria se dado” *em e através* de nossos afazeres cotidianos. Assim, tudo indica que nós, de um modo ou de outro, *sempre já* compreendemos “o que” seja tempo pelo simples fato de já *contarmos com* ele em nossos afazeres mais cotidianos. Isso quer dizer, também, que o tempo está de algum modo implícito, disponível e acessível no que fazemos e como fazemos *enquanto* fazemos o que fazemos.

Portanto, no mais banal e corriqueiro de nosso dia-a-dia, o fato de sempre já *ser tempo de* ou *ainda não ser tempo de*, revela que contamos com o tempo. É justamente *nisso* que o tempo já se tornou acessível e disponível de algum modo, isto é, operamos sempre já numa compreensão do tempo. Dispomos sempre já do tempo e contamos com ele em absolutamente tudo que fazemos. Exemplos desse *pr -dispor de* ou *de contar com por antecipac o...* do tempo, revela-se em expressões usuais como: disponho de ou conto com o tempo “ao colher o trigo”, “enquanto chove”, “enquanto neva”, “ao anoitecer”, “ao nascer”... Do mesmo modo, disponho de ou conto com o tempo “ao escrever uma carta”, “ao plantar uma árvore”, “ao sair de casa para ir à cidade ou ao trabalho”, “ao adormecer”, “ao acordar”...⁴⁷⁷.

Não   difícil perceber nesses exemplos uma evidência de que sempre já dispomos ou contamos com o tempo de algum modo. Por isso, como Heidegger mesmo diz, não se trata meramente de fundamentar de que modo “cada coisa tem seu tempo” (*jedes Ding hat seine Zeit*), mas, principalmente, como “o tempo não se d  sem o homem” (*Zeit gibt es nicht ohne den Menschen*)⁴⁷⁸, sendo pois o homem o principal destinatário do tempo.

É importante ressaltar que Heidegger vê uma quádrupla caracteriza o fundamental no tempo do mundo da ocupa o⁴⁷⁹, que é descrita, também, nos *Seminários de Zollikon*⁴⁸⁰.
 Todavia, para o presente trabalho, apresentamos trechos de *Ser e tempo* e *Os problemas*

476. Análises importantes encontram-se em Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 56-69.

477. Cf. Martin Heidegger e Medard Boss, *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 56-93.

478. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 3 e 17; tradu o brasileira: “Tempo e ser”, de 1962, in: *Conferências e escritos filos ficos*, S o Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 456 e 464.

479. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petr polis: Vozes, 2006,  s 78 a 81, p. 498s; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975,   19, p. 369s.

480. Martin Heidegger e Medard Boss, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Zwiegespr che, Briefe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 30-96; tradu o brasileira: *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 51-102.

fundamentais da fenomenologia, onde Heidegger “descreve” cada uma das quatro caracterizações, como segue:

1. Significância:

“O tempo interpretado tem, desde sempre, o caráter de ‘tempo de...’, ou ‘não é tempo de...’. A atualização que aguarda e retém, inerente à ocupação, compreende o tempo, remetendo ao para quê, o qual, por sua vez, encontra-se, em última instância, solidamente ligado ao em virtude de que a presença pode ser. Junto com essa remissão do ser-para, o tempo público revela a estrutura anteriormente conhecida como *significância*. Esta constitui a mundanidade do mundo. Por isso, chamamos de *tempo do mundo* o tempo que se torna público na temporalização da temporalidade”.

“Compreendido na ocupação, embora não apreendido como tal, o agora que se pode datar é sempre apropriado ou inapropriado. A *significância* pertence à estrutura do agora. Por isso chamamos o tempo ocupado de tempo do *mundo*. Na interpretação vulgar do tempo como seqüência de agoras, *falta* tanto a possibilidade de datação como a significância”⁴⁸¹.

“Nós designamos esta totalidade remissiva do ser-para, em função de, aqui-para e ali-para como *significância*. O tempo como tempo apropriado ou inapropriado, tem o *caráter de significância*; isto significa, o caráter pelo qual o mundo como mundo é em geral caracterizado. É por isso que nós designamos o tempo com o qual contamos ou o tempo que se deixa como *tempo do mundo*”⁴⁸².

2. possibilidade de datação:

“Chamamos de *possibilidade de datação* essa estrutura remissiva do ‘agora’, do ‘outrora’ e do ‘então’, aparentemente evidente. Nela, deve-se desconsiderar inteiramente se a datação de fato se realiza quanto a uma ‘data’ do calendário. Mesmo sem tais ‘datas’, o ‘agora’, o ‘então’ e o ‘outrora’ já estão datados de modo mais ou menos determinado. Deixar de lado a determinação das datas não significa que esteja faltando ou seja apenas acidental a estrutura da possibilidade de datação”⁴⁸³.

“Um momento mais amplo ao lado da significância do tempo é sua possibilidade de datação. [...] Nós designamos esta estrutura remissiva do agora como ‘agora em que’, do então como ‘então, quando’ e do outrora como ‘outrora, não-mais’ como a *possibilidade de datação*. Cada ‘agora, em que isto ou aquilo se passa, acontece ou persiste’”⁴⁸⁴.

3. lapso de tempo

“Essa duração é, por sua vez, o tempo revelado na interpretação que a temporalidade dá de si. Esse tempo é, assim, compreendido, embora de maneira não temática, em cada ocupação, como ‘lapso de tempo’. A atualização, que aguarda e retém, só ‘in’-terpreta, portanto, um ‘durante’, *dentro de um lapso de tempo* porque, com isso, ela se abriu, como a *ex-tensão* ekstática da temporalidade histórica, mesmo não sendo reconhecida como tal”⁴⁸⁵.

“Quando digo ‘outrora’ a partir de um ‘agora’, sempre já penso um determinado *interim* até ali. Neste *interim* jaz aquilo que nós nomeamos de duração, durante, durar do tempo. [...] O que é articulado nesta caracterização de *interim*, de durante e até-então, nós designamos como sendo o *lapso de tempo*”⁴⁸⁶.

481. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 80 e 81, respectivamente p. 509-510 e 518.

482. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 370.

483. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 79, p. 501.

484. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 370.

485. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 79, p. 504.

486. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 372.

4. tempo público

“Em razão de seu ser-no-mundo ekstático, o tempo interpretado e pronunciado de cada presença como tal já é sempre *público*. Como a ocupação cotidiana se compreende a partir do ‘mundo’ das ocupações, ela conhece o ‘tempo’ que ela toma *não como o seu*. Nas ocupações, ela *aproveita* o tempo que ‘dá a si mesma’ e com o qual *impessoalmente* se conta. O público do ‘tempo’ é, porém, ainda mais profundo quanto mais a presença fática se *ocupa expressamente* do tempo, conferindo-lhe uma contagem.”

“O ‘tempo público’ comprova-se como o tempo ‘no qual’ vêm ao encontro dentro do mundo o que está à mão e o que é simplesmente dado. Isso exige que se denomine de *intratemporal* o ente não dotado do caráter de presença. A interpretação da intratemporalidade tanto proporciona uma visão mais originária da essência do ‘tempo público’ como também possibilita delimitar o seu ‘ser’⁴⁸⁷.

“No entanto, significância, possibilidade de datação e lapso de tempo (ex-tensão) não abarcam toda a estrutura do agora, então e outrora. Como última caracterização do tempo, no sentido do tempo contado e pronunciado, nomeamos o **tempo público**. [...] O agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada um. Embora cada qual diga seu agora, o agora é o mesmo para todos. A acessibilidade do agora para todos, sem prejuízo da diversidade de datação, caracteriza o tempo como público. O agora é acessível a todos, e com isso, a ninguém pertence. No fundo destas caracterizações do tempo se lhe envia uma singular objetividade. O agora não pertence nem a mim, nem a nenhum outro, e, no entanto, de um modo ou de outro, ele está aí. Dá-se tempo, ele está à mão, sem que nós possamos dizer exatamente como e onde ele está”⁴⁸⁸.

Essas quatro caracterizações estruturais do *tempo do mundo* na ocupação cotidiana parecem falar de evidências. Não, absolutamente. Por isso carecem de ser devidamente explicitadas, buscando ver e entender nelas uma das concreções mais próximas da temporalidade no mundo da ocupação cotidiana, ou seja, do modo como Heidegger a concebe. Na tarefa de explicitar toda a estrutura do tempo do mundo, Heidegger evidencia que, em todo “agora”, já opera uma ou outra dessas estruturas e, segundo ele mesmo diz, têm sempre uma finalidade bem-determinada: “pela elucidação dos momentos estruturais da *significância, possibilidade de datação, lapso de tempo e tempo público* distinguiremos, que e como a determinação fundamental da compreensão vulgar do tempo emerge da unidade ekstático-horizontal do atualizar, reter e atender”⁴⁸⁹.

Explicitemos alguns aspectos fundamentais relacionados a esta quádrupla caracterização: a) são pronunciados (*aussprechen*) e interpretados (*auslegen*) como tempo do mundo, o que revela que são próprios do modo de ser da presença. Nesse caso, devemos ter presente que se relacionam com os existenciais fala, linguagem, compreensão e interpretação; b) são momentos constitutivos da própria mundanidade do mundo da presença, o que se evidencia no fato de serem tempo do mundo (*Weltzeit*); c) são concreções da própria cura como ser da presença, o que se

487. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 79 e 80, respectivamente p. 506 e 507.

488. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 373.

mostra no fato de serem modos do tempo ocupado (*besorgte Zeit*); d) são concreções da unidade ekstático-horizontal do atualizar, reter e atender enquanto modos impróprios da temporalidade, razão pela qual é possível ver, em última instância, que é dela que nasce ou brota a compreensão vulgar do tempo. Pela mesma razão podem também manifestar-se como apropriados (*eigentlich*) e inapropriados (*uneigentlich*). Por isso mesmo, apontando em que direção a analítica seguiria, Heidegger escreveu no § 78:

“Cabe mostrar de que maneira a presença, *como* temporalidade, temporaliza um comportamento que se relaciona com o tempo, *no* modo de levá-lo em conta. A caracterização feita até agora da temporalidade não é, pois, apenas incompleta porque nem todas as dimensões do fenômeno foram observadas, mas é, em princípio, deficiente na medida em que pertence à própria temporalidade uma espécie de tempo do mundo, no sentido rigoroso do conceito existencial e temporal de mundo. Deve-se compreender como isso é possível e por que é necessário. E com isso poder-se-á esclarecer tanto o ‘tempo’, vulgarmente conhecido, ‘no qual’ ocorrem entes, quanto a intratemporalidade desses entes”⁴⁹⁰.

Deve-se ver e entender aqui o que o pensador compreende serem as análises das dimensões do fenômeno do tempo ainda incompletas, ou seja, faz necessária uma análise do tempo do mundo, mas, sobretudo, “deve-se compreender como isso é possível e por que é necessário”. De fato, “a presença sempre já se abriu como ser-no-mundo, com isso ela descobre os entes intramundanos. Por isso, o tempo interpretado sempre já possui uma datação a partir daquele ente que vem ao encontro na abertura do pre: agora em que a porta bate; agora em que o livro me está faltando, etc.”⁴⁹¹.

Implícita está, nesta passagem, a idéia de que a experiência do tempo é uma “experiência mundana”. Isso porque a presença, desde que descobre os entes, co-descobre *mundo*. Este co-descobrir de entes e mundo possibilita terem os entes *necessariamente* o caráter mundano. Assim, todo e qualquer ente visto desde o horizonte da presença é um ente “intra”-mundano. Na passagem mencionada, Heidegger diz que, à medida que a presença procura interpretar “o ente que lhe vem ao encontro na abertura do pre”, isto é, desde o horizonte de compreensão em que ela já se descobre lançada, também já se interpreta a *si mesma* de algum modo. Isso evidencia que toda e qualquer fala a respeito do tempo já é uma determinada interpretação “temporal” que a presença faz de si para si mesma, mesmo que isso se dê de modo pré-científico ou atemático.

De fato, frases aparentemente simples como, por exemplo, “*agora, em que a porta bate*” ou “*agora, em que o livro me está faltando*” são frases tão usuais e cotidianas quanto “*agora, em que estou escrevendo esta tese sobre a temporalidade da presença*”, ou ainda, “*agora, em que eu estou lendo esta mesma tese que um doutorando de filosofia escreveu*”. No modo usual, comum

489. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 383 (grifo nosso).

490. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 78, p. 499.

491. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 79, p. 503.

e corriqueiro da vida, todas as nossas ocupações acontecem num “agora, em que”, mesmo que ele se dê ao modo do agora-não-mais ou do agora-ainda-não intratemporais. Seja como for, sempre um *agora* é interpretado e compreendido, pronunciado e datado. Heidegger procura explicitar exaustivamente a estrutura constitutiva do tempo do mundo, vendo nele a primeira evidência da estrutura da temporalidade ekstática e horizontal da presença.

Assim, ao perguntarmos o que a palavra “tempo” significa, então já não se trata simplesmente de dar ou encontrar esta ou aquela resposta para o que nela e através dela é investigado. De fato, o vestígio do “agora, em que” está presente e atuante em todo e qualquer instante de nossa vida. Desse modo, não se trata de dar ou encontrar possíveis respostas para a questão do tempo. Trata-se de ver e entender, de suportar e radicalizar o que vem dito e insinuado na expressão “tempo” enquanto “instante”, melhor ainda: “agora, em que” enquanto me ocupo com isso ou aquilo. Trata-se de compreender, sempre de novo, *o sentido de toda e qualquer experiência humana como realizações possíveis, como concreções possíveis de... “ser e tempo” e “ser no tempo”*. Ou seja, toda vez quando *pronunciamos*, isto é, quando *falamos e verbalizamos* a palavra “ser” e a palavra “tempo” – e principalmente quando não as pronunciamos e elas simplesmente ficam subentendidas –, ainda assim, e principalmente então, está em jogo a questão de “ser e tempo”. “Ser” e “tempo” colocam em jogo, *na e pela presença somente*, um sentido de “ser e tempo”. *Ser e tempo* é, pois, a primeira de todas as relações, *a proto-relação em que nós sempre já nos descobrimos existindo enquanto presença*.

Do ponto de vista da temporalidade da presença, Heidegger mostra que o tempo da ocupação pode ser apropriado ou inapropriado. Embora haja uma tendência contínua e persistente de compreendermos o tempo como uma pura seqüência de agoras simplesmente dados, o fenômeno do tempo do mundo revela uma estrutura múltipla de “ser e tempo”. Certamente aqui Heidegger desenvolve, fenomenologicamente falando, uma tarefa toda particular e, por isso mesmo, importante para uma nova concepção de tempo.

Pela quádrupla estrutura analítica – *significância (Bedeutsamkeit)*, *possibilidade de datação (Datierbarkeit)*, *lapso de tempo (Gespanntheit)* e *tempo público (Öffentlichkeit)* – Heidegger estabelece, por assim dizer, de uma maneira inquestionável e definitiva, um vínculo entre a analítica existencial e a analítica temporal e entre os modos próprio e impróprio da temporalidade da presença. Através dela mostra como estão, essencial e constitutivamente, relacionados os modos fundamentais de ser, de comportar-se e de compreender, com os quais a presença, em sendo, está em jogo seu próprio ser.

Com efeito, se não se reconhecer a temporalidade da presença, sempre se passará por cima da temporalidade originária e, pela mesma razão, a quádrupla caracterização do tempo do mundo

ocupado não se mostrará. Pelo mesmo motivo, a compreensão vulgar do tempo não vindo no tempo pronunciado e interpretado a quádrupla estrutura do tempo do mundo ocupado, só vê os agoras, que vêm e que passam, como uma seqüência sem-começo e sem-fim.

As estruturas do tempo pronunciado e interpretado desde a ocupação cotidiana pertencem à própria mundanidade do mundo. Por isso, dimensionar a estrutura do tempo pronunciado e interpretado implica ver e entender o modo pelo qual nasce o conceito da compreensão vulgar do tempo. Tempo pronunciado e interpretado é, pois, o tempo ocupado mundanamente ao modo de vir a tornar-se público. E, na medida em que torna-se público, também *se propala, vulgariza, divulga*, ou seja, *torna-se acessível a todo mundo* e, assim, *é possível dispor do tempo para isso ou para aquilo*.

Através da descrição da quádrupla estrutura do tempo do mundo da ocupação, Heidegger demonstra como o conceito vulgar de tempo nasce e brota da temporalidade imprópria. Por isso, ele diz que “o ‘tempo’ da compreensão vulgar apresenta um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, possui uma origem própria”⁴⁹². Sua intenção fenomenológica fundamental, através da análise do tempo do mundo da ocupação, portanto, é mostrar e esclarecer por que e como, na tradição metafísica ocidental, todas as concepções do tempo necessariamente contaram com o fato de que os entes são ou estão “no tempo”, atribuindo, inclusive, o modo de “ser-no-tempo” à própria presença, o que ela, de fato, não é. Por esta razão, Heidegger escreve no § 81 de *Ser e tempo*:

“A principal tese da interpretação vulgar do tempo (*vulgären Zeitinterpretation*) – de que ele é ‘infinito’ – revela, ainda mais profundamente, o nivelamento e o encobrimento do tempo do mundo, inseridos nessa interpretação, e, com isso, da temporalidade em geral. Numa primeira aproximação, o tempo se oferece como a seqüência ininterrupta de agoras. Cada agora também já é um há pouco e um logo mais. Se a caracterização do tempo se atém, primária e exclusivamente, *a essa seqüência*, então, nela, como tal, não se pode encontrar, fundamentalmente, nem um começo e nem um fim. *Enquanto agora*, todo último agora *já* é sempre um logo não mais. É, portanto, tempo no sentido de agora-não-mais, de passado; todo primeiro agora é sempre um há pouco, ainda-não e, com isso, tempo no sentido de agora-ainda-não, de futuro. ‘Para ambos os lados’, o tempo é o sem-fim. Essa tese temporal apenas é possível, orientando-se por *uma seqüência de agoras, simplesmente dada em si mesma e solta no ar (an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen jetzt-Ablaufs)*, na qual todo o fenômeno do agora se encobriu, no tocante à possibilidade de datação, mundanidade, dimensão de lapso e teor público, inerente à presença, desaparecendo numa fragmentação irreconhecível. Numa visão do que é simplesmente dado e do que não é simplesmente dado, ‘pensando-se até o fim’ a seqüência dos agora nunca se chega a um fim. Como *esse pensar* o tempo até o fim ainda *deve* sempre pensar o tempo, costuma-se concluir que o tempo é infinito”⁴⁹³.

Fica esclarecida, assim, a afirmação do § 71, cuja temática é sobre o sentido temporal da cotidianidade da presença: “Aquilo que, na interpretação da presença de fato, é *onticamente* tão conhecido que nem sequer lhe damos atenção abriga, ontologicamente, muitos enigmas. É *apenas*

492. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 410.

aparentemente que o horizonte ‘natural’, tomado como primeiro ponto de partida da analítica existencial da presença, é *evidente*⁴⁹⁴. E, também no § 80, podemos ler: “E isso não porque ele [o tempo] seja *simplesmente dado* como um ente *intramundano*, o que aliás ele nunca pode ser, mas porque, em sentido ontológico-existencial, ele pertence *ao mundo*. Deve-se mostrar a seguir de que maneira as remissões essenciais da estrutura de mundo, por exemplo, o ‘ser-para’, em razão da constituição ekstática e horizontal da temporalidade, estão conectadas como o tempo público, por exemplo, ‘então, quando’. Em todo caso, somente agora é que se pode caracterizar, de forma plenamente estrutural, o mundo da ocupação: o mundo da ocupação é *datável*, se dá num *lapso de tempo*, é *público* e, por ser assim estruturado, *pertence ao próprio mundo*⁴⁹⁵”.

3.5.3 A intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo

Sabemos que Heidegger confronta-se, sempre de novo, com o pensamento grego. Sabemos também que, mesmo interpretando Bergson, Kierkegaard, Hegel, Kant, Descartes, Santo Agostinho, é o grego que está em jogo. Por quê? Neles e em nós mesmos vigora o pensamento grego. De fato, a questão pelo sentido do ser está presente e atravessa o pensamento desses pensadores e cada um de nós, daí a genialidade de *Ser e tempo* e de toda obra heideggeriana.

Podemos ver isso num texto particularmente importante de *Holzwege*, de 1946, onde o pensador interpreta a sentença de Anaximandro. A temporalidade grega é, enquanto ekstática – já se vê isso nos poetas gregos – a expressão de *uma presença absoluta*. Também na entrevista concedida a Richard Wisser, em 24 de setembro de 1969, e transmitida pelo canal 2 da televisão alemã, diz:

“Os gregos definiam o ser como vigência (*Anwesenheit*) do que está presente. A noção de vigência lembra a de atualidade (*Gegenwart*), a atualidade é um momento do tempo, a definição do ser como vigência refere-se, pois, ao tempo.

Se tento, agora, determinar a vigência a partir do tempo e se busco, na história do pensamento, o que foi dito sobre o tempo, descubro que desde Aristóteles a essência do tempo é determinada a partir de um ser já *determinado*. Então: o conceito tradicional de tempo é inutilizável. E é por esse motivo que tentei desenvolver, em *Ser e tempo*, um novo conceito do tempo e da temporalidade no sentido da abertura *ekstática* (*ekstatische Offenheit*)⁴⁹⁶”.

É importante ter presente, portanto, que Heidegger vê que, a própria definição aristotélica do tempo, nasce ou brota a compreensão de “ser e tempo”. De fato, da maneira como a presença,

493. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 520-521.

494. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 71, p. 460.

495. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, p. 506 (grifo nosso).

496. Martin Heidegger, “Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser”, in: *O que nos faz pensar. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, out. 1996, n. 10, vol. 1, p. 15-16). Cf. também Martin Heidegger, *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 394-398. Corroborar esta posição de Heidegger os dizeres de Jaa Torrano, num abalizado estudo sobre Hesíodo: “... essa noção de tempo como pura extensão e quantificabilidade absolutas é uma representação elaborada por *nossa* cultura moderna e *exclusivamente* nossa, não há isso em Hesíodo nem em nenhuma parte a não ser em *nossas* convicções culturais” (cf. Jaa Torrano, “O mundo como função de musas”, in: Hesíodo, *Teogonia*, São

ao contar com o tempo, dele se ocupa, ela compreende co-originariamente o tempo ocupado e o tempo do mundo de seu próprio mundo. Assim, na medida em que ela conta com o tempo, acaba sempre se atualizando em vista do anterior e do posterior.

A rigor, portanto, isso demonstra que povos antigos não dispoñdo de relógios, ou então, que algumas populações mais isoladas e remotas da atualidade também não dispoñdo ainda desses instrumentos, não façam experiência alguma do tempo. Com efeito, sendo o relógio mecânico uma invenção essencialmente moderna, isso não quer dizer que em toda a parte a humanidade se oriente obrigatória e exclusivamente por esse ou aquele instrumento, seja ele um artefato técnico ou ainda mais sofisticado como é o caso dos relógios atômicos⁴⁹⁷.

De fato, onde não há tais instrumentos, os seres humanos orientam-se pelo tempo de outras maneiras. Por exemplo, pela sombra (que anda). Está pressuposto nesse fato, fundamentalmente, a presença ou a ausência da luz do sol, ou melhor, a posição do sol, condição esta para haver relógios naturais ou atômicos, não necessariamente mecânicos. Relógios de água ou de sol, por exemplo. É o que podemos ler no trecho do § 81: “Toda a discussão seguinte a respeito do tempo atém-se *fundamentalmente* à definição *aristotélica*, ou seja, tematiza o tempo tal como ele se mostra na ocupação, guiada por uma circunvisão. O tempo é o ‘contado’, isto é, o que se pronuncia, embora implicitamente, na atualização do ponteiro (ou sombra) *que anda*”⁴⁹⁸.

Vimos, no primeiro capítulo, vários aspectos importantes ressaltados por Heidegger em sua interpretação da *Física*, livro em que o tempo é tematizado pelo Estagirita. Retomaremos aqui, de passagem e brevemente, os três aspectos mais importantes: a) A definição aristotélica do tempo é retirada do contexto de uma *ontologia da natureza*. Na interpretação aristotélica há algo que ***todos nós experimentamos***, a saber, o tempo e sua relação com a revolução do céu e o tempo, por sua vez, como aquilo ***em que todo ente é***. Aristóteles estabelece uma diferença entre o tempo e o movimento, ou seja, enquanto o movimento está sempre apenas no móvel e somente ali onde o móvel se encontra, o tempo está em todas as partes (πανταχοῦ). Não está, pois, em um determinado lugar e não está no móvel mesmo. Ele está, porém, junto a (παρά) e, de algum modo, ao lado de. Movimento e tempo distinguem-se na maneira de pertencerem ao móvel e o que é no tempo é o que ***chamamos intratemporal***. b) O decisivo, porém, na célebre definição do tempo, está em seu resultado: o “antes” (*Vor*) e o “depois” (*Nach*) dizem respeito ao movimento ou, dito mais sucintamente, ***é algo contado do movimento com o qual nos encontramos no horizonte do anterior (Früher) e do posterior (Später)***. Aristóteles mostra de forma mais precisa

Paulo, *Iluminuras*, 1995, p. 11-102). Cf. também Junito de Souza Brandão, *Teatro grego: tragédia e comédia*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 11 e Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 250-253.

497. Desde 1958, o “segundo” foi definido como sendo o equivalente a 9.192.631.760 ciclos de radiação de um átomo de césio (fonte: *Ilha das flores*, curta-metragem produzida por Jorge Furtado, em 1989).

o que está presente na experiência de um movimento e em que medida encontra-se nela, por sua vez, o tempo. Esclarece de que modo e em que sentido o tempo é ἀριθμός, quer dizer, número, e como aparece o fenômeno fundamental do tempo, τὸ νῦν, ou seja, o “agora”. c) A partir disso, o ponto culminante reside na pergunta pela *unidade do tempo em relação à multiplicidade da seqüência de “agoras”*. Está em jogo aqui como o “agora” (τὸ νῦν) constitui a *autêntica coesão interna do tempo*, a συνέχεια, isto é, *o manter unido, a continuidade*, razão pela qual ele se “pergunta pela união do tempo na multiplicidade da seqüência de agoras”⁴⁹⁹.

Segundo a concepção heideggeriana do tempo, *enquanto tempo ocupado e tempo do mundo*, a temporalidade originária nunca é totalmente desarraigada e esquecida de sua origem. O conceito vulgar de tempo, ao contrário, embora se origine da temporalidade imprópria, é esquecido e não vê sua origem. A tese heideggeriana de que o conceito vulgar de tempo nasce da temporalidade imprópria pode ser lida neste trecho do § 65:

“Na medida em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença compreende impropriamente, pode-se presumir que o compreender vulgar de ‘tempo’ apresente um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, possui sua própria origem. Os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nascem, imediatamente, da compreensão imprópria de tempo. A delimitação terminológica dos fenômenos originários e próprios correspondentes lutam com a mesma dificuldade inerente a toda terminologia ontológica. Nesse campo de investigação, as violências não são arbitrariedade mas uma necessidade fundada nas coisas de que trata”⁵⁰⁰.

Assim, mesmo na compreensão vulgar do tempo, que é ao modo da temporalidade imprópria, sempre ainda é possível temporalizar-se propriamente. Aqui está a razão fundamental para não se desconsiderar e passar por cima da concepção vulgar de compreender o tempo. Pela mesma razão, não se deve atribuir juízo de valor moral à compreensão vulgar do tempo. Na verdade, todos nós, de algum modo, já vivimos e operamos nela também. Por isso, Heidegger mesmo diz que, “na analítica existencial, deve-se afastar de seu uso toda e qualquer ‘valoração’ onticamente negativa. Fechamento e encobrimento pertencem à *facticidade* da presença”⁵⁰¹, ou seja, pertencem ao próprio modo de ser *de fato* da presença, de maneira que está tanto na verdade como na não-verdade. Cabe ver e entender, portanto, em que medida o conceito vulgar de tempo tem sua razão de ser e em que sentido ele brota ou emerge da temporalidade imprópria da presença.

498. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 516. Cf. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 54-55.

499. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 330-361 (grifo nosso).

500. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 411. Cf. também §§ 78 e 81, respectivamente p. 498 e 516 e a longa e detida análise em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, §§ 19 a 20, p. 324-429.

501. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 44b, p. 290. Cf. também Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-36, p. 17.

Diante disso, faz-se mister ter presente a ressalva feita por Heidegger na analítica existencial, onde ele fundamenta a seguinte tese: “a presença é e está ‘na verdade’”⁵⁰². Nesse contexto o pensador mostra que tanto o desvelamento (ἀ-λήθεια) como o velamento (λήθη) fazem parte de um só e mesmo movimento enquanto modos de dar-se da verdade⁵⁰³. Isso quer dizer que, tanto verdade como não-verdade, assim como tempo próprio e tempo impróprio, são ontológica e fenomenalmente constitutivos da própria presença.

Assim, segundo a abordagem da problemática propriamente heideggeriana do fenômeno do tempo, especialmente quanto à “estrutura fenomenal plena do agora”, vista e descrita sob os modos do tempo ocupado e do tempo do mundo, permaneceria incompleta se não fosse possível realizar e confrontar essas descrições e, principalmente, a concepção vulgar de tempo, com a concepção de tempo como temporalidade ekstática e horizontal da presença. Portanto, toda investigação que se interesse em ver e entender o que está em jogo no conceito heideggeriano de tempo não poderá omitir ou deixar de levar em conta as análises realizadas pelo pensador em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*⁵⁰⁴.

Na última obra, de uma maneira inversa do itinerário analítico percorrido em *Ser e tempo*, o pensador dimensiona o problema do tempo caminhando do conceito vulgar de tempo para o conceito da temporalidade propriamente dita, que é a temporalidade ekstático-horizontal da presença. Essa obra heideggeriana é considerada, por muitos estudiosos, a elaboração do que estava previsto e planejado para as outras quatro seções de *Ser e tempo*, e que Heidegger em boa parte não desenvolveu nem publicou, do plano inicial traçado na década de 1920⁵⁰⁵. Ali

502. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 44b, p. 289.

503. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 8 e 44. Para se compreender o sentido grego de verdade e não-verdade, isto é, de velamento (λήθη) e des-velamento (ἀ-λήθεια), é preciso considerar que o verbo grego λαμβάνω significa basicamente “estar velado” e, ao se acrescentar o alfa privativo (α) ao radical, chega-se significado de “estar des-velado”. Para compreender fenomenologicamente o conceito de verdade e não-verdade, recomenda-se o estudo de “A sentença de Anaximandro”, in: *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 265-307 e “Logos” e “Aletheia”, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1990, respectivamente p. 199-221 e 249-274 (cf. tradução brasileira de Ernildo Stein, *Os pré-socráticos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, respectivamente p. 25-53 e 117-142) e, também, Martin Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 e *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

504. É importante notar que, entre os numerosos estudos realizados sobre a compreensão heideggeriana do conceito de tempo, poucos têm se ocupado como o último capítulo de *Ser e tempo* (§§ 78 a 83). Alguns poucos estudos escapam disso, entre os quais: Paul Ricoeur, “Temporalidade, historicidade, intratemporalidade – Heidegger e o conceito ‘vulgar’ de tempo”, in: *Tempo e narrativa*, tomo III, Papirus, Campinas, 1997, p. 105-169; Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 19-45; Emmanuel Martineau, “Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps (Notes sur le § 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, éclairant la page 432 de *Sein und Zeit*)”, in: *Archives de Philosophie*, vol. 43, fasc. 1, 1980, p. 99-120; Soche-Dagues D., “Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d’après le § 82 de *Sein und Zeit*”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, jan./mar. 1979, p. 101-119). Entrementes, estudos mais específicos a respeito da problemática do tempo em Heidegger, como os de Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997 e de Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982, não se ocupam em acompanhar detidamente as análises de Heidegger no que tange ao tempo ocupado, à estrutura plena do tempo do mundo e à gênese do conceito vulgar de tempo.

505. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, §§ 19 e 20, p. 324-429. Segundo Stein, “o volume 24 tem a seguinte relação com *Ser e tempo*: é uma espécie de esboço de todas as seções de *Ser e tempo* que não foram publicadas, portanto, da terceira seção da primeira parte e da primeira, segunda, terceira seções da segunda parte. De maneira desdobrada e explícita aparece a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo: Tempo e ser*” (cf. Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 33). Também

Heidegger analisa a problemática do tempo partindo de uma interpretação genuína do tratado aristotélico do tempo, cujo teor essencial esperamos ter sido apreendido e exposto ao longo de nossa investigação. É o que podemos ver neste trecho:

“Para isso escolhemos o caminho que *chamamos de ponto de partida do conceito vulgar de tempo* e aprendemos a ver como que aquilo que comumente se conhece como tempo e que até o presente na filosofia foi unicamente transformado em problema, *pressupõe a temporalidade mesma*. Trata-se de ver que e como a compreensão vulgar do tempo pertence à temporalidade e como dela surge. Através desta consideração abrimos caminho em direção ao fenômeno da temporalidade mesma e de sua estrutura fundamental. O que ganhamos com isso? Nada menos que a *visão dentro da constituição ontológica originária da presença. Mas deve-se, também, caso a compreensão do ser pertença à existência da presença de outro modo, fundamentá-la dentro da temporalidade. A condição ontológica de possibilidade de compreensão do ser é a temporalidade mesma. É a partir dela que deve ser possível tirar aquilo de onde compreendemos o mesmo como ser*”⁵⁰⁶.

O que de importante é evidenciado pelo pensador aqui? Ele diz: “Trata-se de ver que e como a compreensão vulgar do tempo pertence à temporalidade e como dela surge”, isto é, está em jogo ver e entender como a compreensão vulgar de tempo brota ou emerge da temporalidade mesma. Por isso, no § 67 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma também: “a origem ontológica do ser da presença não é ‘inferior’ ao que dela surge”⁵⁰⁷. Da mesma maneira, justifica-se, também, a descrição do tempo ocupado e do tempo do mundo.

Heidegger descreve, de modo genuíno, a estruturação fenomenal dos modos pelos quais a presença se temporaliza em sua cotidianidade. Nesse sentido, deve-se reconhecer que a interpretação heideggeriana da tematização aristotélica do tempo é imprescindível para a sua elaboração conceptual do mesmo fenômeno. Visto, porém, sob novos olhos: os olhos de Heidegger. Na definição aristotélica do tempo já estão presentes os elementos essenciais da própria temporalidade do modo como é concebida por Heidegger e lapidarmente descrita no § 65 de *Ser e tempo*. Sob o ponto de vista fenomenológico, portanto, o decisivo consiste em acompanhar um pensamento que procura “deixar e fazer ver”, ou melhor, que procura demonstrar o que vê e compreende, esperando fundamentar, assim, ontologicamente, como a compreensão vulgar do tempo surge ou emerge da temporalidade imprópria da presença.

Ricoeur diz: “Hoje, é preciso completar a leitura de *Ser e tempo* com a do curso ministrado na universidade de Marburgo durante o semestre de verão de 1927 (logo, pouco depois da publicação de *Ser e tempo*) e publicado como tomo XXIV da *Gesamtausgabe*, com o título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [...] à diferença de *Ser e tempo*, o curso de 1927 retorna do tempo vulgar ao tempo originário, procedendo, assim, da má compreensão à compreensão autêntica” (cf. Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, tomo III, Papirus, Campinas, 1997, p. 156). Nas notas marginais do exemplar do autor, publicadas pela primeira vez em 1977, Heidegger escreve: “cf. a preleção de Marburgo, verão de 1927 (*Os problemas fundamentais da fenomenologia*)” (cf. *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, respectivamente p. 81 e 539; na edição alemã: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, respectivamente p. 41 e 440).

⁵⁰⁶. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 323.

⁵⁰⁷. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 67, p. 419. Cf. também Luiz Bicca, “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-36.

Diante disso, poderíamos perguntar-nos: qual o problema fundamental na definição aristotélica do tempo? O problema não parece ser o que e como Aristóteles viu ao conceber a clássica definição de tempo. O problema relaciona-se ao fato como, sempre de novo, esta definição passa a ser vista e compreendida, ou seja, a partir do “agora” enquanto pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim, que simplesmente vêm e passam. Pelo que vimos no primeiro capítulo e acima rapidamente recapitulado, percebe-se claramente que Aristóteles viu e preocupou-se em compreender e descrever o fenômeno do tempo em sua estrutura ou sistemática interna. De fato, Heidegger reconhece: “foi ele quem, pela primeira vez e por um longo período afora, foi capaz de conceituar inequivocamente a *compreensão vulgar do tempo*, e de tal modo que *sua concepção do tempo corresponde ao conceito do tempo natural*. Aristóteles foi o último dos grandes filósofos que tiveram olhos para ver, e o que é ainda mais decisivo, a energia e a persistência de orientar as investigações sempre de novo aos fenômenos e ao que havia sido entrevisto”⁵⁰⁸.

O que diz a clássica definição aristotélica do tempo? Ela reza: “O tempo é isso, a saber, o que é contado *no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior*” (τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)⁵⁰⁹. Para Heidegger, há nesta formulação uma conceituação ontológica fundamental. Ele a interpreta, parafraseando-a assim: “*O tempo é o que é contado na seqüência atualizante de contagem do ponteiro no mostrador de suas variações. E isso de tal maneira que a atualização se temporaliza na unidade ekstática de reter e aguardar, abertos horizontalmente segundo o anterior e o posterior*”⁵¹⁰. Podemos ver que, nessa descrição de Heidegger, há uma nítida ressonância com a tematização da temporalidade originária ekstática e horizontal. Qual a diferença fundamental então? Aristóteles *retira sua concepção de uma ontologia da natureza*, afirma Heidegger. De fato, o que vem ao encontro, no horizonte do anterior e do posterior, não significa nem se restringe, exclusivamente, a uma compreensão ao modo de um “agora” vazio e destituído de sentido. Pelo contrário. Qual a origem do tempo, então? “O que é contado” diz respeito ao modo como a presença, antecipadamente, sempre já “conta com o tempo” de algum modo, quer dizer, ela mesma é a condição de possibilidade, vale dizer, horizonte de anterior e de posterior. O sentido do sentido de ser nasce nela, está nela e a acompanha do nascimento até a morte.

Assim, se devidamente compreendidos, os modos pelos quais sempre já tomamos ou nos damos tempo, por exemplo, enquanto “agora em que”, revela-se sempre já um determinado

⁵⁰⁸. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 329 (grifo nosso).

⁵⁰⁹. Cf. Aristóteles, *Física* Δ 11, 219 b 1s. Heidegger cita e comenta esta definição em *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 516 e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 19, p. 324-388.

horizonte de sentido nos advém. Cada vez e sempre de novo, uma perspectiva de sentido se abre enquanto um *absolutamente novo* modo possível de ser. Qual é o modo de ser fundamental possibilitador? *O modo de ser próprio da presença enquanto existe e se temporaliza temporalmente.* Por isso Heidegger escreve em *Ser e tempo*:

“A caracterização vulgar do tempo como seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim, passageira e irreversível, surge da temporalidade da presença decadente. *A representação vulgar do tempo possui um direito natural.* Pertence ao modo de ser cotidiano da presença e à sua compreensão ontológica, inicialmente predominante. Por isso, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreende-se *publicamente a história como* um acontecer *intratemporal.* Essa interpretação do tempo só perde o seu direito exclusivo e privilegiado quando pretende mediar o conceito “verdadeiro” de tempo e ser capaz de preestabelecer o único horizonte possível para a interpretação do tempo. Mas o que resultou foi: somente a partir da temporalidade da presença e de sua temporalização é que se torna compreensível *por que e como o tempo do mundo lhe pertence.* A interpretação da estrutura plena do tempo do mundo, haurida da temporalidade, é que propicia os fios condutores para se “ver” o encobrimento subsistente no conceito vulgar de tempo e avaliar o nivelamento da constituição ekstática e horizontal da temporalidade. Orientando-se pela temporalidade da presença é também possível demonstrar a proveniência e a necessidade de fato desse encobrimento nivelador, bem como comprovar o fundamento da legitimidade das teses vulgares sobre o tempo.

Em contrapartida, no horizonte da compreensão vulgar do tempo, a temporalidade permanece *inacessível.* O tempo-agora, no entanto, não apenas deve orientar-se, primordialmente, pela temporalidade, no que respeita à ordenação possível, mas ele mesmo só se temporaliza na temporalidade imprópria da presença. É por isso que, com referência à derivação do tempo-agora a partir da temporalidade, justifica-se referir-se a esse tempo como *tempo originário*”⁵¹¹.

Cabe ver e entender, portanto, desde a ocupação cotidiana do tempo no mundo, que a presença, contando com o tempo, tende a esquecer-se com o que se ocupa. O que se passa com este modo de esquecimento? Segundo a concepção vulgar, diz-se: o tempo passa. O tempo passa e não se deixa deter. Como, porém, passa o tempo? De onde para onde? O tempo passa com o mesmo direito do futuro para o passado ou pode também acontecer o contrário? Seja como for, a compreensão vulgar jamais faria essa pergunta, pois ao fazê-la, forçosamente *veria ou teria de reconhecer outra coisa.* Para a compreensão vulgar, o que vem e que passa é sem-começo e sem-fim, portanto, in-finito. Por isso, quanto mais o tempo passa, tanto mais “evidentemente” se mostra e revela para ela a fugacidade e infinitude do tempo.

Embora não analise ontologicamente o fenômeno do tempo na perspectiva da temporalidade ekstática e horizontal, B. Pascal já reconheceu que, enquanto esperamos pela nossa realização num momento futuro, acabamos esperando sempre por um “*novo instante*”, mas que pode nunca chegar. Num de seus *Pensamentos*, Pascal escreve:

510. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 517.

511. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 81, p. 523.

“Nunca nos detemos no tempo presente. Antecipamos o futuro que nos tarda, como para lhe apressar o curso; ou evocamos o passado que nos foge, como para o deter: tão imprudentes, que andamos errando nos tempos que não são nossos, e não pensamos no único que nos pertence; e tão vãos, que pensamos naqueles que não são nada, e deixamos escapar sem reflexão o único que subsiste. É que o presente, em geral, fere-nos. Escondemo-lo à nossa vista porque nos aflige; e se nos é agradável, lamentamos vê-lo fugir. Tentamos segurá-lo pelo futuro, e pensamos em dispor as coisas que não estão na nossa mão, para um tempo a que não temos garantia alguma de chegar. Examine cada um os seus pensamentos, e há de encontrá-los todos ocupados no passado ou no futuro. Quase não pensamos no presente; e, se pensamos, é apenas para à luz dele dispormos o futuro. Nunca o presente é o nosso fim: o passado e o presente são meios, o fim é o futuro. Assim, nunca vivemos, mas esperamos viver; e, preparando-nos sempre para ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos”⁵¹².

Por quê? De fato, nunca houve e nunca haverá instante enquanto o tempo for visto “apenas” como o que vem e que passa. Qualquer instante, nessa perspectiva, já nasce sempre velho demais para a originariedade (= novidade) da temporalidade originária e finita, para a temporalidade ekstática e horizontal. A chegada e a acolhida do novo, do totalmente novo, segundo Heidegger, relaciona-se ao fato como nos apropriamos de *cada novo instante enquanto possibilidade*. Na perspectiva da presença própria e porvindoura, cada novo instante é possibilidade de ela ser coetânea de si mesma. Assim, à medida que a presença indecisa espera pelo “novo”, *não existe própria e originariamente* no que faz e realiza e, por isso mesmo, nunca dispõe de tempo para sua própria realização. Vivendo numa espera indecisa, vive sob o domínio da impropriedade e na impessoalidade. Desse modo, a presença imprópria e indecisa, “faz a experiência” de que continuamente perde seu tempo.

Em contrapartida, de modo totalmente diverso, porém, a presença *própria e decidida* faz a experiência de sua finitude, sendo cada instante possibilidade de e para perfazer-se e realizar-se. *Neste modo de ser próprio*, a presença existe livre para si mesma a ponto dizer: “basta estar vivo para morrer a qualquer instante, por isso, é necessário fazer o que me foi dado fazer”. O que lhe foi dado fazer? *Habituar-se a fazer o que precisa ser feito*. Quando? *Sempre*. Pois enquanto a presença própria e decidida *sabe que morre*⁵¹³, a imprópria e indecisa não quer jamais morrer. Quer “viver”, mas não vive. Já nasceu morta! A que se deve isso, pergunta-se Heidegger? A presença imprópria e indecisa não acolhe nem aceita sua condição primordial de ser. Qual é esta condição? A condição primordial constitui-se de *ser sempre minha e ser em cada caso*, ou melhor, ser sempre já e a cada vez de novo sob um modo possível de ser que gratuita e generosamente lhe advém.

Na obra *Que é tempo?*, Kurt Flasch, um dos filósofos recentes a estudar e aprofundar a problemática do tempo, escreve a respeito da conceptualização heideggeriana do tempo:

⁵¹². Blaise Pascal, *Pensamentos escolhidos*, Lisboa, Verbo, 1972, n. 46, p. 45. Nesse caso, é sugestiva também a leitura de Anselm Grün, *O céu começa em você*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 37-38.

⁵¹³. Cf. Blaise Pascal, *Pensamentos escolhidos*, Lisboa, Verbo, 1972, n. 4, p. 60.

“As análises do tempo de Heidegger pressupõem – como em Bergson e Yorck – que o pensamento europeu deturpou e esvaziou a real experiência do tempo. Já nas preleções de Marburgo estava em jogo descobrir a temporalidade originária da presença. Esta teria sido tradicionalmente encoberta através da fixação da tradição filosófica da experiência vulgar do tempo, a qual conhece apenas o *tempo do mundo*. Este transfere o tempo da presença para uma fileira de agoras pontuais e desconhece a origem do tempo no presente ativo e orientador que sempre é presente de algo, de tal modo que o agora esvaziado não pode vir ao encontro do agora real e cuja interpretação tradicional do tempo lhe deu como resposta. A apreensão usual do tempo guarda seu direito natural enquanto pertence ao modo de ser da presença cotidiana. Todavia, para a análise filosófica, tudo isso depende se o conceito vulgar do tempo é apreendido e criticado como um modo derivado. A análise normativa da teoria do tempo deve mostrar até que ponto ela apenas articula e apreende conceptualmente a compreensão vulgar do tempo ou até que ponto ela a problematiza e, com isso, acabar contribuindo com que ela se tornasse a compreensão predominante”⁵¹⁴.

3.6 O TESTEMUNHO DA EXISTÊNCIA POÉTICA ENQUANTO TEMPORALIDADE KAIRÔNICA

Seria possível compreender a tematização da temporalidade heideggeriana num exemplo vivido, isto é, real, concreto? *Como* seria isso possível? Tentaremos mostrar que, a partir da existência poética enquanto experiência kairônica, é possível compreender a temporalidade da presença. Nesse intuito, analisaremos o testemunho da existência poética através do epistolário de Rainer Maria Rilke.

Para cumprir esta tarefa a que nos propomos, poderíamos analisar também o epistolário de Vincent Van Gogh. Van Gogh dá testemunho de sua ação criadora nas cartas que escreveu a seu irmão Théo. O testemunho de Van Gogh deve ser compreendido a partir da frase: “ferro frio não caldeia”. Numa de suas cartas diz: “Não posso fazer nada além de bater no ferro enquanto ele ainda está quente” ou, ainda, “um pintor deve, em regra geral, ser pintor e nada mais”⁵¹⁵. Todavia, propomo-nos a interpretar o testemunho poético-existencial de Rilke⁵¹⁶, uma vez que ele, nas dez cartas que escreveu a um jovem poeta, “embora” fale “do tempo” da ação criadora, atribui importância toda particular ao futuro (*Zukunft*). A idéia, então, é ver e entender, através das cartas de Rilke, o modo como Heidegger tematiza a temporalidade da presença.

514. Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 52-53.

515. Numa de suas obras Heidegger analisa o modo de ser da existência artística a partir de um par de sapatos de uma camponesa pintado por Van Gogh, ele diz: “A camponesa no campo traz os sapatos. Só aqui eles são o que são. *E tanto mais autenticamente o são, quanto a camponesa durante a lida pensa neles, ou olha para eles ou até mesmo os sente*. Ela está de pé e anda com eles. Eis como os sapatos servem realmente. Neste processo de uso do apetrecho, o caráter instrumental de apetrecho deve realmente vir ao nosso encontro” (cf. Martin Heidegger, *A origem da obra de arte*, Lisboa, Edições 70, 1990, p. 24-28, grifo nosso). O testemunho da ação poético-criadora de Vincent Van Gogh é importante, mas não será analisado aqui. Por isso, transcrevemos, a seguir, algumas passagens das cartas que Van Gogh escreveu a seu irmão e que revelam o modo de ser dessa existência e que pode ser motivo para uma análise semelhante (cf. Vincent Van Gogh, *Cartas a Théo*, Porto Alegre, L&PM, 1986, respectivamente p. 32, 35, 42, 49, 50, 60-62, 76, 91, 93, 94, 123, 149).

516. Das interpretações heideggerianas da obra poética de Rilke, são relevantes: “¿Para qué ser poeta?”, in: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979 e *Parmenides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 94-95. Cf. também: Rainer Maria Rilke, *Rodin*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995 e Auguste Rodin, *A arte: conversas com Paul Gsell*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990. Importante estudo, procurando mostrar possíveis relações entre Rilke e Heidegger, é o de Maria Fernanda Benedito, *Heidegger en su lenguaje*, Madri, Tecnos, 1992, p. 147-188.

Rilke descreve sua experiência criadora na e desde poesia (*existência poética*). Nela é possível encontrar, pois, uma maneira exemplar da presença humana temporalizar-se, de ser e estar *propriamente* no tempo oportuno (*temporalidade kairônica*)⁵¹⁷. Tempo oportuno é a oportunidade de fazer-se e per-fazer-se obra enquanto existência poética. Vejamos o testemunho de Rilke em cartas escritas a um jovem que pretendia tornar-se poeta.

Este jovem é Franz Xaver Kappus. Ele havia solicitado a opinião de Rilke sobre versos que escrevera. A partir disso, inicia-se um período de correspondências que duraria de 1903 a 1908. Na primeira carta ao jovem, de 17 fevereiro de 1903, Rilke escreve:

“Pergunta se os seus versos são bons. Pergunta-o a mim, depois de ter perguntado a outras pessoas. Manda-os a periódicos, compara-os com outras poesias e inquieta-se quando suas tentativas são recusadas por um ou outro redator. Pois bem – usando da licença que me deu de aconselhá-lo – peço-lhe que deixe tudo isso. O senhor está olhando para fora, e é justamente o que menos deveria fazer neste instante. Ninguém o pode aconselhar ou ajudar – ninguém. Não há senão um caminho. Procure entrar em si mesmo”⁵¹⁸.

O que significa aqui “olhar para fora” ou, ao contrário, “olhar para dentro”? Não expressam necessariamente lugar enquanto espaço físico. Também não, lugar que possa ser atingido ou preenchido por um sujeito que, num esforço qualquer, pudesse, por assim dizer, alcançar algum “outro lado”. De forma alguma. Não há aqui o “outro lado”. Rilke diz apenas ao jovem: “Não há senão um caminho. Procure entrar em si mesmo”. Vê-se aqui que o caminho consiste em “entrar em si mesmo”. Mas, como será isso? Está em jogo um modo de ser, uma experiência enquanto existência poética. O fundamental, portanto, é *ver* como se constitui, como se tece esse modo de ser. O fundamental é ver o “único caminho” como “o caminho”, diga-se, “caminho” de apropriação e realização criadora. O que há é apenas *a possibilidade* de um *modo de ser*, e é para ele que o jovem deve voltar-se, deve nele entrar, deve nele deter-se, deve nele morar.

O que Rilke quer dizer é que a poeticidade da poesia não provém da aprovação ou da comprovação externas, por exemplo, da crítica de arte. A poeticidade da poesia *deve*, de algum modo, já estar presente na obra como obra, sendo, por isso, “*tão-somente e apenas*”, obra. Assim, na obra como obra, a poeticidade da poesia ganha propriedade, espessura, lucidez, transparência, translucidez, transcendendo à própria atividade artística. A atividade é artística, é criadora na medida em que, sempre de novo e a cada vez, se recria. Nela e por ela, a obra é o que é e precisa ser. Nessa medida, ela ganha a medida de também perder o que ganha. Isso é possível desde a hora,

⁵¹⁷. Para um melhor dimensionamento da *temporalidade kairônica*, são importantes os estudos de Emil Staiger, especialmente: *O tempo como imaginação da poética* e *Os conceitos fundamentais da poética*. Ele refuta uma poética apriorística e anti-histórica, acentuando, em contrapartida, uma poética apoiada na história, uma vez que a essência do ser humano reside em sua temporalidade. A partir disso, Staiger caracteriza o lírico como *recordação* (passado), o épico como *observação* (presente) e o dramático como *expectativa* (porvir). Essa caracterização pode ser relacionada com a tridimensionalidade existencial heideggeriana do tempo. Cf. Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Munique, Deutscher Taschenbuch, 1983 e *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters: Unters. zu Gedichten von Brentano*, Zurique, Atlantis, 1963. Também: Leda Miranda Hühne, *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante*, Uapê, Rio de Janeiro, 1994.

o instante, o tempo kairônico... de obra vir a ser obra. Nela mesma e por ela mesma, evidencia-se a verdadeira medida de saber perder e ganhar. É este jogo que mantém e perpetua a existência artístico-criadora, a existência poética. “Modo de ser” diz, então: disposição de liberdade, isto é, ser para poder-ser, sempre de novo e a cada vez, a todo e a qualquer momento, a todo e a qualquer instante. A medida desse modo de existir é saber esquecer (perder) e conquistar (ganhar). *Nisso* consiste o elemento constitutivo enquanto possibilidade para poder-ser livre, vale dizer, liberto do jugo, liberto do peso e, assim, também, da possível fama ou honra. Nietzsche ensina: “E todo aquele que deseja a fama deve, em boa hora, despedir-se das honras e exercer a difícil arte de, a tempo – ir-se embora”⁵¹⁹. As expressões “boa hora” e “a tempo” revelam, nas palavras de Nietzsche, o modo de ser da temporalidade kairônica.

O fazer-se e per-fazer-se ação criadora enquanto atividade artística é exemplar na medida em que evidencia a necessidade de nascer e morrer na hora própria, no tempo certo. “Saber”, ou melhor, *aceitar e acolher a hora de começo e término*. Nessa experiência, a existência humana, em tudo, absolutamente tudo, aceita e acolhe nascer e morrer. Está em jogo aceitar e acolher nascer, mas, principalmente, saber morrer com propriedade, com singularidade. Morrer significa aceitar e acolher a difícil tarefa de recomeçar continuamente, ou melhor, a cada vez e sempre de novo. Ganhar-se nisso, a saber, na morte, na devida medida, de todo e qualquer *novo* fazer-se e per-fazer-se ação criadora, constitui-se como existência poética vital e necessária. Existe no tempo certo e, assim, apropria-se propriamente do tempo, existindo no tempo oportuno (*kairós*).

Existindo desse e nesse modo de ser, a existência poética *pode e deve* deixar vir (*kommen lassen*) ao encontro a tarefa por realizar, sendo isso mesmo que a plenifica e lhe dá ainda mais força. Força é justamente aquilo que colabora para que obra se perfaça enquanto obra, para que obra se promova enquanto obra. Ação criadora, vital e necessária, decide-se desde movimento de obra fazer-se e per-fazer-se (*temporalizar-se*), isto é, de obra ganhar a sua *maturidade*, sua *singularidade*, sua *propriedade*!⁵²⁰

Na medida em que *vemos isso*, podemos falar fenomenologicamente da existência poética enquanto temporalidade kairônica e, então, as palavras de Rilke não nos soam mais estranhas, sendo reveladoras e, por isso, portadoras da extraordinária experiência “como” ele faz o que faz: poesia. O importante, portanto, não é “o que” ele faz, mas “como” faz o que faz. Nesse sentido, a própria palavra poesia (ποίησις) nos dá uma indicação: fazer-se e per-fazer-se obra como obra. *É nisso que ele se realiza, se individualiza: é Rilke!* Poderíamos então dizer que é “nesse modo” que Rilke “ganha e perde seu tempo”? Esse, porém, é ainda um modo não muito apropriado de

518. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 22.

519. Friedrich W. Nietzsche, “Da morte voluntária”, in: *Assim falou Zaratustra*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 87.

falar como a existência poética se temporaliza. “Nesse modo” não há nem ganho nem perda de tempo. Toda e qualquer obra, que nasce e morre de ação necessária e vital, quer dizer, que se temporaliza em sua medida própria, em sua medida apropriadora, é obra poética.

Diante disso, podemos perguntar-nos, então: de onde “tira e escreve” Rilke as palavras dirigidas ao jovem poeta? Elas provêm e advêm (*kommen*) da própria necessidade de ação criadora. Daí, qual a pergunta fundamental que Rilke faz *a si mesmo*? Ele propõe *apenas* o seguinte ao jovem poeta: deixe de olhar “para fora”, deixe de preocupar-se com opiniões “de fora”, ou seja, se seus poemas são bons ou ruins. Procure, acima de tudo, centrar-se em si mesmo, procure prestar atenção ao modo como faz o que faz, mas não deixe de fazer o que deve fazer! Nessa perspectiva, Rilke, fazendo uma análise de *si mesmo*, confessa ao jovem poeta:

“Se lhe puder dizer alguma coisa mais, é isto: não pense que aquele que o procura consolar leva uma vida descansada no meio das palavras simples e discretas que às vezes fazem bem ao senhor. A vida dele comporta muito sacrifício e muita tristeza e fica-lhe muito atrás. Mas se assim não fosse, ele nunca poderia ter encontrado aquelas palavras”⁵²¹.

No fundo, Rilke quer dizer que toda e qualquer palavra que provenha (*kommt*) do modo de poesia fazer-se e per-fazer-se deve ser ressonância dessa experiência existencial, dessa necessidade de ser. O fazer-se e per-fazer-se poesia são, pois, luta e empenho constantes em e para Rilke.

Escolhemos, a seguir, dois outros trechos das cartas e por duas razões: em primeiro lugar, para ver e entender *como ele compreende arte enquanto obra de arte* e, em segundo lugar, para ver e entender *como ele compreende o tempo enquanto temporalidade kairônica*. Procuremos ver e entender mais de perto cada um desses dois aspectos fundamentais a partir de palavras escritas por Rilke ao jovem poeta. Na carta de 23 de abril de 1903 podemos ler:

“*As obras de arte são de uma infinita solidão; nada as pode alcançar tão pouco quanto a crítica. Só o amor as pode compreender e manter e mostrar-se junto com elas. É sempre a si mesmo e a seu sentimento que deve dar razão contra toda explanação, comentário ou introdução dessa espécie. Mesmo que se engane, o desenvolvimento natural de sua vida interior há de conduzi-lo devagar, e com o tempo, a outra compreensão. Deixe a seus julgamentos sua própria e silenciosa evolução sem a perturbar; como qualquer progresso, ela deve vir do âmago do seu ser e não pode ser reprimida ou acelerada por coisa alguma. Tudo está em levar a termo e, depois, dar à luz. Deixe amadurecer interiormente, no âmago de si, nas trevas do indizível e do inconsciente, do inacessível a seu próprio intelecto, cada impressão e cada germe de sentimento e aguardar com profunda humildade, paciência e sem intolerância a hora do parto de uma nova claridade: só isto é viver artisticamente na compreensão e na criação*”

As palavra mais importantes, porém, são estas, primeiro em alemão:

“*Da gibt es kein Messen mit der Zeit, da gibt kein Jahr, und zehn Jahre sind nichts. Künstler sein heißt: nicht rechnen und zählen; reifen wie der Baum, der seine Säfte nicht drängt und*

520. Cf. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 213.

521. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 70.

getrost in der Stürmen des Frühlings steht ohne die Angst, daß dahinter kein Sommer kommen könnte. Er kommt doch. Aber er kommt nur zu den Geduldigen, die da sind, als ob die Ewigkeit vor ihnen läge, so *sorglos still und weit*. Ich lerne es täglich, lerne es unter Schmerzen, denen ich dankbar bin: *Geduld ist alles!*”, quer dizer: “Aí o tempo não serve de medida: um ano nada serve, dez anos não são nada. *Ser artista não significa calcular e contar, mas sim amadurecer como a árvore* que não apressa a sua seiva e enfrenta tranqüila as tempestades da primavera, sem medo de que depois dela não *poderia vir* nenhum verão. O verão *há de vir*. Mas *virá só para* os pacientes e sem intolerância, que aguardam num *grande silêncio intrépido*, como se diante deles estivesse a eternidade. Aprendo-o diariamente, no meio de dores a que sou agradecido: *a paciência é tudo!*”⁵²²

Podemos perguntar agora: é o fazer-se e per-fazer-se poesia assim descrita por Rilke, enquanto existência poética, uma ocupação humana ao lado de outros afazeres? Absolutamente, não! Está em jogo, essencial e fundamentalmente, o fazer-se e per-fazer-se poesia de Rilke como e nele próprio. A poesia que nasce e morre dessa experiência originária é o próprio Rilke! Rilke é poesia. Poesia é Rilke.

Por isso, como já enfatizávamos anteriormente, é fundamental prestar atenção ao modo, ao jeito de fazer, mas, sobretudo, é necessário ver e entender como Rilke se movimenta, vive e se temporaliza na e desde necessidade criadora. Assim, o modo peculiar e próprio de poesia vir a ser arte consiste em compreender devidamente que e como a existência poética de Rilke se realiza, se apropria e se constitui *em sua radicalidade*. Porém, não nos precipitemos em nossa interpretação. Por enquanto, mantenhamos nossa atenção voltada para as palavras de Rilke.

Ele diz que o fundamental na experiência poética é ser “paciente e sem intolerância”. A expressão *sem intolerância*, justamente por ser *duplamente negativa* – atentemos para o “sem” e o “in”! –, é radicalmente positiva. Percebemos Rilke aconselhar o jovem nestes termos: se quiser ser poeta, se quiser assumir isso como um modo de ser vital, é necessário tirar ou retirar tudo aquilo que impede, tudo aquilo que pode ser um entrave para poesia vir a ser poesia. Ou seja, para fazer-se e per-fazer-se poesia é necessário existir, fundamentalmente, no modo de ser livre. Criar, poetar, assim, não é peso, é leveza. Poetar é, radicalmente, criar e, nesse sentido, apropriar-se e alterar-se. Tudo o que vai ao encontro e realiza isso é $\pi\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$. Portanto, *tão-só* fazer-se e per-fazer-se poesia. Marcia Schuback, referindo-se a esta mesma passagem das cartas de Rilke, escreve: “Retirar a força e a resistência é, do ponto de vista de uma afirmação, um puro e simples deixar-ser”⁵²³.

O que nos evidenciam, fundamentalmente, as cartas? Rilke, vindo a ser poeta, e, na medida em que o jovem seja capaz de ver como *isso se dá*, é-lhe possibilitado também ser poeta, isto é, existir poeticamente. O imperativo é: deixe-se transformar! Nessa medida é possível ao jovem descobrir *um sereno e calmo caminho* em que, aos poucos, mesmo que lentamente, poderá realizar

522. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 32-33 (grifo nosso).

523. Cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 246-247.

o que seja ser poeta. Rilke, porém, está dizendo algo ainda mais essencial e que transcende a ele mesmo, ou melhor, que ultrapassa e transpassa a própria vontade de ser poeta. O deixar-ser ou deixar-se-transformar é essencial para toda e qualquer ação interessada, verdadeira e vital. Enfim, a própria ação criadora, por ser transformadora e inauguradora, é transcendental. Transcendental quer dizer aqui: ser transpassado, ultrapassado por poesia, ou melhor, *deixar-ser-no-mundo-de-poesia*.

A presença humana poética, enquanto existe poeticamente, sempre já e a cada vez, ultrapassa sua própria natureza⁵²⁴. Nesse sentido, no livro sobre Rodin, lemos de Rilke: “O gênio é sempre assustador para seu tempo; mas na medida em que um deles nos ultrapassa não somente com seu espírito, mas também nas realizações, ele tem o efeito terrível de um sinal no céu”⁵²⁵. A positividade desse modo de deixar-ser ou deixar-se-transformar está nestas frases: “O verão há de vir” e “aprendo-o diariamente, no meio de dores a que sou agradecido: a paciência é tudo!” Estas frases revelam uma liberdade criativa, própria do empenho, mas, sobretudo, da espera inter-essada de criadores como Rilke e Rodin.

Em outra carta, de 12 de agosto de 1904, Rilke volta a falar ao jovem da solidão e como ele a compreende: “Falando novamente em solidão, torna-se cada vez mais evidente que ela não é, na realidade, uma coisa que nos seja possível tomar ou deixar. Somos nós. Podemos enganar-nos a este respeito e agir como se não fosse assim; nada mais. Mas quão melhor é admitir que se é só, e mesmo partir daí”⁵²⁶. Extraordinária revelação de Rilke aqui a respeito da solidão: não a podemos “tomar ou deixar”, “somos nós”. “Quão melhor é admitir que se é só, e mesmo partir daí”, quer dizer, *desde o sentido de ser de existência poética*. Mas “sentido” em que sentido?

Podemos ver isso numa interpretação de Heidegger da poesia de Georg Trakl, de 1953:

“Wahn’ [= ‘alienação’] pertence à forma do antigo-alto-alemão *wana* e significa: sem. O alienado reflete; ele até mesmo reflete de uma maneira como ninguém mais. Porém, desse modo, ele fica sem o sentido dos outros. Ele está num outro sentido. ‘*Sinnan*’ significa originariamente: viajar, aspirar por..., tomar e seguir uma direção; a raiz indo-germânica *sent* significa caminho. O solitário é o alienado porque está a caminho de um outro lugar. A partir de sua alienação, ele passa a ser ‘mais sensível’ e isso porque reflete mais silenciosamente”⁵²⁷.

Heidegger interpreta aqui a etimologia da palavra *Wahn-sinn*, palavra usada por Trakl num de seus poemas. O poema fala do “alienado” enquanto aquele que “reflete de uma maneira como ninguém mais”. Procuremos ver em que sentido esta passagem pode trazer-nos um melhor

524. No segundo capítulo, tópico “Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença”, falamos de “ser-no-mundo” como constituição ontológica fundamental da presença. Deve-se atribuir particularmente à presença humana o conceito “transcendente”, uma vez que o ser simplesmente dado “ocorre entre as coisas”, ao que “está no mundo”, sendo “intramundano”. Segundo a terminologia analítica heideggeriana, a presença nunca apenas ocorre, mesmo que ela assim se compreenda. A compreensão decadente da presença não nega sua constituição ontológica, apenas a confirma.

525. Rainer Maria Rilke, *Rodin*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, p. 147.

526. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 65.

527. Martin Heidegger, “Die Sprache im Gedicht: Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 53 (grifo nosso). Cf. também Linus Brunner, *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes*, Berna/Munique, A. Francke, 1969, n. 604, p. 108-109, onde autor, apresentando

entendimento do que significa a estrutura existencial denominada por Heidegger “sentido”. Pelo que vem dito na citação, o “sem”, de “Wahn(-sinn)”, não quer dizer que não haja mais sentido algum. Deve-se admitir que, mesmo no louco, no alienado, sempre ainda está em ação um determinado sentido. Porque o louco, o alienado, está *num outro sentido*, acaba remetendo os que estão à sua volta para um sentido mais próprio. Ele chama os outros à sua *própria direção*, ao seu *próprio sentido*, ao seu *próprio caminho*, à sua *própria realização*. Isso vem dito na seqüência da citação: “‘*Sinnan*’ (sentido) significa originariamente: viajar, aspirar por..., tomar e seguir uma direção; a raiz indo-germânica *sent* significa caminho”. Ou seja: não há vida humana sem sentido, isto é, sem direção, sem orientação. Num sentido mais radical, portanto, toda e qualquer experiência humana, enquanto presença existente, descobre-se na necessidade de ser aquele que ele sempre já foi e é, mas, sobretudo, aquele que ele ainda não foi e, portanto, ainda não é e quer ser. O solitário, diz Heidegger, “é o alienado porque está a caminho de um outro lugar. A partir de sua alienação, ele passa a ser ‘mais sensível’ e isso porque reflete mais silenciosamente”. O solitário é aquele que, de um modo ou de outro, está a caminho de *si mesmo (solus)*, sendo um outro (*alter ego*), tendo então *a tarefa* de vir a ser constantemente um outro de si mesmo.

Numa outra carta, Rilke refere-se às “muitas e grandes tristezas” como elemento a partir do qual é possível descobrir se estamos e somos no modo de ação criadora, a confirmar-se na medida em que somos livres e libertos para ela:

“Perigosas e más são apenas as tristezas que levamos por entre os homens para abafar a sua voz. Como as doenças tratadas superficialmente e à toa, elas apenas se escondem e, depois de leve pausa, irrompem muito mais terríveis. Juntam-se no fundo da alma e formam uma vida não vivida, repudiada, perdida, de que se pode até morrer. Se nos fosse possível ver além dos limites de nosso saber e um pouco além da obra de preparação de nossos pressentimentos, talvez suportássemos nossas tristezas com maior confiança que nossas alegrias. São, com efeito, esses os momentos em que algo de novo entra em nós, algo de ignoto: nossos sentimentos emudecem com embaraçosa timidez, tudo em nós recua, levanta-se um silêncio e a novidade, que ninguém conhece, se ergue aí, calada, no meio.

Parece-me que todas as nossas tristezas são momentos de tensão que consideramos paralisias porque já não ouvimos viver nossos sentimentos que se nos tornaram estranhos; porque estamos a sós com o estrangeiro que nos veio visitar; porque, num relance, todo o sentimento familiar e habitual nos abandonou; porque nos encontramos no meio de uma transição onde não podemos permanecer. Eis por que a tristeza também passa: a novidade em nós, o acréscimo, entrou em nosso coração, penetrou no seu mais íntimo recanto. Nem está mais lá – já passou para o sangue. Não sabemos o que houve. Facilmente nos poderiam fazer crer que nada aconteceu; no entanto, ficamos transformados, como se transforma uma casa em que entra um hóspede. Não podemos dizer quem veio, talvez nunca o venhamos a saber, mas muitos sinais fazem crer que *é o futuro que entra em nós mesmos muito antes de vir a acontecer*. Por isso é tão importante estar só e atento quando se está triste. O momento, aparentemente anódino e imóvel, em que o *nosso futuro entra em nós*, está muito mais

também a forma *sinnan*, do antigo-alto-alemão, apresenta os seguintes significados: “gehen”, “reisen”, “wandern”, “kommen”.

próximo da vida do que aquele outro, sonoro e acidental, em que ele nos sobrevém como se chegasse de fora. Quanto mais estivermos silenciosos, pacientes e entregues à nossa mágoa, tanto mais profunda e imperturbável entra a novidade em nós, tanto melhor a conquistamos, tanto mais ela se tornará nosso destino e quando, num dia ulterior, vier a ‘acontecer’ – isto é, quando sair de nós para se chegar a outros – senti-la-emos familiar e próxima. Deve ser assim. É preciso – e a nossa evolução, aos poucos, há de processar-se nesse sentido – que nada de estranho nos possa advir, senão o que nos pertence de há muito. Já se modificaram muitas noções relativas ao movimento; há de se reconhecer, aos poucos, que aquilo a que chamamos destino sai de dentro dos homens em vez de entrar neles. Muitas pessoas não percebem o que delas saiu, porque não absorveram o seu destino enquanto o viviam, nem o transformaram em si mesmas. Afigurou-se-lhes tão estranho que, em seu confuso espanto, julgavam-no saído delas antes de ter encontrado em si algo parecido. Como os homens durante muito tempo se iludiram acerca do movimento do sol, assim se enganam ainda em relação ao movimento do que está para vir (*Kommenden*). *O futuro (Zukunft) está firme, caro Sr. Kappus, nós é que nos movimentamos no espaço infinito*⁵²⁸.

Como Heidegger em sua tematização da temporalidade, vemos que também Rilke atribui um privilégio particular ao “futuro”, ou seja, ao “futuro” enquanto *porvir (Zukunft)*⁵²⁹. *O futuro é o que está por vir (Kommenden)*. Segundo Rilke: “é o futuro (*Zukunft*) que entra em nós dessa maneira para se transformar em nós mesmos muito antes de vir a acontecer”, ou seja, é o próprio futuro que gera e perpetua a vida em nós. Ao modo de compreender o tempo segundo Rilke nas cartas ao jovem poeta, chamamos de *temporalidade kairônica*. Temporalidade kairônica, desde *existência poética*, é *existir propriamente no momento oportuno ou kairônico*.

Na carta de Rilke ao jovem poeta, de 17 de fevereiro de 1903, dá-nos uma descrição exemplar disso que, segundo nossa interpretação, constitui o *momento oportuno ou kairônico*:

“Investigue o motivo que o manda escrever; examine se estende suas raízes pelos recantos mais profundos de sua alma; confesse a si mesmo: morreria, se lhe fosse vedado escrever? Isso acima de tudo: pergunte a si mesmo *na hora mais tranqüila* de sua noite: ‘Sou mesmo forçado a escrever?’ Escave dentro de si uma resposta profunda. Se for afirmativa, se puder contestar àquela pergunta severa por *um forte e simples ‘sou’*, então construa a sua vida de acordo com *esta necessidade*. Sua vida, até em sua hora mais indiferente e anódina, deverá tornar-se o sinal e o testemunho de tal pressão. Aproxime-se então da natureza. Depois procure, como *se fosse o primeiro homem, dizer o que vê, vive, ama e perde*⁵³⁰.

Muito importante, no testemunho epistolar de Rilke, nas dez cartas que estão entre o espaço de tempo que vai de 1903 a 1908, que ele escreva *estas palavras* ao jovem poeta não na última carta, mas justamente na primeira. A ênfase da primeira carta recai justamente sobre a palavra “necessidade”. A “necessidade” de escrever como se fosse “forçado”? Isso não é

528. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 64-65 (grifo nosso).

529. Heidegger mostra que o sentido primordial de futuro enquanto modo primordial da existência nesta frase lapidar: “Ora, proveniência é sempre porvir”, em alemão: “Herkunft aber bleibt stets Zukunft” (cf. Martin Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, in: *A caminho da linguagem*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 79 (grifo nosso). Cf. edição alemã: “Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 96. Georges Braque, referindo-se à estrutura da temporalidade, diz: “O futuro é a projeção do passado condenada pelo presente” (cf. Georges Braque, “O dia e a noite. Cadernos de Georges Braque (1917-1952)”, in: *Arte e Palavra*, título do volume: *Espaço poético*, Rio de Janeiro, Fórum de Ciência e Cultura URRJ, vol. 2, 1987, p. 61).

530. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 22-23 (grifo nosso).

estranho? A palavra “forçado” guarda uma ambigüidade existencial positiva. “Ser forçado” não tem nada a ver com peso ou obrigação externa. De fato, Rilke não está vendo aqui uma maneira submissa e escrava no sentido de ser coagido a cumprir a tarefa por realizar a partir “de fora” (por outra pessoa), mas é um modo livre, ou seja, “por um forte e simples ‘sou’”. “Ser forçado” significa, então: viver na e desde “força” poética. Viver nessa intensidade e liberdade criadoras é existir poeticamente. Por isso, na mesma carta, que é a primeira, podemos também ler:

“Se depois desta *volta para dentro*, deste *ensimesmar-se*, brotarem versos, não mais pensará em perguntar seja a quem for se são bons. Nem tão pouco tentará interessar as revistas por esses seus trabalhos, pois há de ver neles sua querida propriedade natural, um pedaço e uma voz de sua vida. *Uma obra de arte é boa quando nasceu por necessidade*. Neste caráter de origem está o seu critério – o único existente. Também, meu prezado senhor, não lhe posso dar outro conselho fora deste: entrar em si e examinar as profundidades *de onde jorra a sua vida*; na fonte desta é que encontrará a resposta à questão de saber se deve criar. Aceite-a tal como se lhe apresentar à primeira vista *sem procurar interpretá-la*. Talvez venha a significar que o senhor é chamado a ser um artista. Nesse caso, *aceite o destino e carregue-o com seu peso e sua grandeza*, sem nunca se preocupar com recompensa que possa vir de fora. *O criador, com efeito, deve ser um mundo para si mesmo e encontrar tudo em si e nessa natureza a que se aliou*”⁵³¹.

Para compreender o que vem dito tão enfaticamente nesta carta a respeito do “caráter” ou “critério” da origem da obra de arte, é preciso ver como é possível o “criador” ser “um mundo para si mesmo”. O que quer dizer aqui “si mesmo”? “Si mesmo” implica: “voltar para dentro”, “ensimesmar-se”. Ensimesmar-se quer apenas dizer: deixar que o mesmo de si mesmo venha a ser, sempre de novo e a cada vez, outro de si mesmo, isto é, sendo si mesmo, possibilite toda e qualquer alteração. Na medida em que vem a ser, sempre de novo e a cada vez, outro de si mesmo, torna-se simplesmente e tão-somente si mesmo. Por isso, diz Rilke (carta de 12 de agosto de 1904), “já se modificaram muitas noções relativas ao movimento”; “aquilo a que chamamos destino sai de dentro dos homens em vez de entrar neles. Muitas pessoas não percebem o que delas saiu, porque não absorveram o seu destino enquanto o viviam, nem o transformaram em si mesmas”.

Ser “si mesmo”, enquanto existência poética, significa viver livre e aberto para a mudança, para a “passagem” do tempo e, assim, livre para a condição finita de ser, viver “como se fosse o primeiro homem, dizer o que vê, vive, ama e perde”. Outra evidência disso encontramos novamente no livro de Rilke sobre Rodin, onde escreve: “Pois se há algo que pode vir a ser uma vida, isso não depende das grandes idéias, e sim da possibilidade de criar para si um ofício, algo diário, algo que fosse sustentado por alguém até o fim. [...] Ele [Rodin] sabia disso, pois também seu trabalho era assim; e ele trabalhava ininterruptamente. Sua vida corria como um único dia de

531. Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*, São Paulo, Globo, 1995, p. 24-25 (grifo nosso).

trabalho. [...] Mas a arte plástica nascera *em um tempo que não tem coisas*, nem casas, nem exterior. Pois o interior constituído por *este tempo* é sem forma, inapreensível: *ele flui*”⁵³².

De uma maneira toda exemplar, portanto, é na e pela ação criadora que é possível experimentar e, assim, visualizar que não há nem pode haver nada fora dessa ação. Seu sentido provém e porvém dela mesma. A originalidade da ação criadora reside no fato de se saber no limite e, assim, *a todo instante*, estar no risco de não corresponder ao limite. Por isso mesmo, a ação criadora deve ser necessária atenção e obediência. A existência poética experimenta o perigo vital de ser, que é a possibilidade de não ser e, por isso, tendo de ser sob um modo possível de ser, se ensimesma, se temporaliza. A ação criadora não só carece saber, mas é fundamentalmente carente de um não-saber, a carência de saber essencialmente o que não deve ser para poder-ser o que precisa ser. Toda ação criadora principia dessa condição, isto é, da decisão de ser e estar no jogo da própria ação e, assim, ao pôr-se a si mesmo, a cada vez e sempre de novo, em jogo, é obra (ποίησις) em cada instante de *fazer-se e per-fazer-se*. Nesse sentido, a “medida” e a “hora certa”, o “momento oportuno” (*kairós*) da ação criadora não existe determinado como algo de fora, dado, pronto, acabado. É necessário empenho atento e trabalho continuado e obediente. Isso é possível se, *antecipadamente decidida*, a presença vive livre para si mesma, vindo a ser si mesma. Segundo Heidegger, “o projetar-se ‘em virtude de si-mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da *existencialidade*. *O seu sentido primário é o porvir*”⁵³³.

532. Rainer Maria Rilke, *Rodin*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, respectivamente p. 116, 86 e 146 (grifo nosso).

533. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 412.

CONCLUSÃO

Através da analítica existencial e temporal da presença, Heidegger *elabora* uma nova ontologia, a ontologia fundamental. Esta ontologia nasce do imperativo de fundamentar toda e qualquer outra ontologia possível. Heidegger parte do pressuposto de que o ser humano, enquanto presença, *já sempre existe sendo-no-mundo*. Nesse sentido, o pensador vê a necessidade de reinterpretar a “essência” do ser humano do modo que havia sido legado pela tradição metafísica. Fruto dessa reinterpretação surge uma compreensão e tematização totalmente novas como presença humana (*menschliche Dasein*). Está em jogo, pois, rever e superar o modelo substancialista de compreender a “essência” do *ser humano*.

Qual é a intuição ou a evidência da qual parte Heidegger? Ela resume-se nesta frase extremamente simples, porém lapidar: *A presença existe ao modo de ser-no-mundo*. Através da analítica da facticidade, iniciada por Heidegger nos anos de 1918 e 1919, na Universidade de Friburgo, percebe-se nitidamente um processo de definição conceptual. Isso é indiscutivelmente visível nos textos, por exemplo, dos anos de 1923 em diante, quando Heidegger já se encontra na Universidade de Marburgo. Porém, como tivemos a oportunidade de ver, Heidegger já está ocupado com a questão central de seu pensamento desde a aula de habilitação de 1915. Na medida em que se questiona pelo propriamente qualitativo em termos históricos, revela-se-lhe que o ser humano pode “voltar” ao passado, porque a vida se compacta, se cristaliza sob formas significativas, de sentido, de valor e, com isso, acaba tendo diante dos olhos um problema totalmente novo e peculiar. Da mesma maneira, na conferência de 1924, comprova-se melhor ainda que, ao contrário da homogeneidade e da indiferença de todo agora contado e medido pelo relógio, cada agora da ocupação cotidiana é sempre plenamente um novo agora. Um agora com possibilidade *de sentido* e, por ser *toda possibilidade* de sentido, é, também e sobretudo, possibilidade *de tempo temporalizar-se*.

Nesse sentido, devemos reconhecer que, se, de um lado, a consumação ou o aperfeiçoamento conceitual em *Ser e tempo* é exemplar, de outro, os conceitos surgem ou são forjados a partir de uma preocupação fundamental que guia o pensamento heideggeriano. Portanto, mesmo *Ser e tempo* não deve ser visto e entendido em seu fim, mas em seu propósito, a saber, de colocar novamente a questão pelo sentido do ser. Para quem? Para e a favor do próprio pensamento. Somente de e para Heidegger? De certo modo, sim e, de certo modo, não. Pois, também e sobretudo, para todo aquele que se inter-essa por filo-sofia, por fenomeno-logia.

Por isso, dentro do propósito de Heidegger, deve-se buscar ver e entender o processo de formação de seu próprio pensamento e não apenas os conceitos que dela surgem. Enquanto a

palavra conceito sugere concepção, está, na sua conceptualização, ou melhor, na sua gestação, um modo todo original de pensar. De fato, os conceitos por ele forjados são a cristalização de idéias-motoras ou idéias condutoras de seu pensamento. Nessa direção, a tentativa aqui empreendida, a saber, de ver e entender como Heidegger elabora seu próprio conceito de tempo, é apenas um modo possível de aproximar-se do processo em que surge e nasce a obra de Heidegger como pensamento essencial e fundamental.

Uma das maiores dificuldades de leitura e interpretação da obra de Heidegger reside no fato de estarem sempre em jogo dois movimentos inseparáveis num mesmo caminho e que nem sempre são de fácil percepção e distinção. E por que isso é assim? Por andarem ou acontecerem juntos, por serem concomitantes. Enquanto numa direção do caminho Heidegger se movimenta na elaboração de seu próprio pensamento, na direção oposta, porém dentro do mesmo caminho, movimenta-se e caminha ao encontro do que a tradição lhe legou.

Assim, retomando pontos essenciais ditos ao longo do trabalho, tentaremos mostrar e sintetizar, na medida do possível, algumas idéias centrais que guiaram nossa investigação a favor de uma elaboração conceitual *da temporalidade da presença*. Se bem considerado, devemos admitir que Heidegger se apropria de idéias essenciais presentes em outros pensadores e, nesse sentido, está continuamente seguindo os vestígios fundamentais deixados por eles. Vejamos isso primeiro.

Para Heidegger, a história da filosofia pode ser vista e compreendida desde a *história do ser* e o *destino do ser* está implicado em seu próprio movimento de historização. Assim, a história da filosofia como história do ser realiza-se, em Platão, como ιδέα ou κοινωνία *das idéias*, em Aristóteles, como ενέργεια , em Santo Tomás, como *actualitas*, em Leibniz, como *mônada*, em Kant, como *razão e posição*, em Hegel, como *espírito e conceito absoluto*, em Nietzsche, como *vontade de poder*⁵³⁴. Se, como o próprio pensador afirma, em *Que é isto – a filosofia?*, que o pensamento ocidental é a realização historial desse destino, não seria também a própria obra de Heidegger a afirmação de uma nova possibilidade de realização historial do mesmo destino? Seja como for, *toda e qualquer idéia fundante é fundamental*. É nessa mesma direção que podemos ler da interpretação heideggeriana da sentença de Anaximandro:

“É da época do ser que vem a essência epocal de seu destino, onde acontece a verdadeira história universal. Cada vez que o ser se retém em seu destino acontece súbita e imprevisivelmente mundo. Cada época da história do mundo é uma época de errância. A

534. Cf. Martin Heidegger, “Que é isto – a filosofia?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 213, onde o autor escreve: “Aquilo que o ‘que’ significa se designa o *quid est*, *tò quid*: a *quidditas*, a quiddidade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí*. Ele significa precisamente a *idéa*. [...] Aristóteles dá uma outra explicação do *tí* que Platão. Outra dá Kant e também Hegel explica o *tí* de modo diferente. Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí*, o *quid*, o ‘que’”. Cf. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 7 e 9; edições brasileiras: “Tempo e ser”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 459 e “Tempo e ser”, in: *O fim da filosofia ou a questão do pensamento*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1972, p. 47 e 49.

essência epocal do ser faz parte do oculto caráter temporal do ser e caracteriza a essência do tempo pensada no ser. Outras coisas representadas sob este nome são apenas o vazio da aparência do tempo extraído do ente pensado objetivamente”⁵³⁵.

Nossa investigação começa diante do modo de perguntar inusitado a respeito do tempo presente na conferência de 1924. De fato, foi esse modo de perguntar que motivou e estimulou a presente investigação. Por isso, é necessário repetir aqui a mesma pergunta feita por Heidegger naquele ano: “Quem é o tempo?” (*Wer ist die Zeit?*). Embora possa parecer uma maneira extravagante e estranha de perguntar, apresenta-se nela uma possibilidade de compreender e conduzir a uma nova conceptualização, ou melhor, a uma tematização a pergunta fundamental com a qual se deparou e debruçou toda a tradição metafísica ocidental. “Toda”: tanto no sentido de atravessar radicalmente toda a história da humanidade, mas, principalmente, por dizer respeito a cada ser humano em sua própria existência, e é nisso exatamente que consiste sua radicalidade fundamental.

Com efeito, desde que homem é homem, a questão do sentido de *si mesmo* se reapresenta e se recoloca, mesmo que não seja elaborada de maneira temática como o pretende e realiza Heidegger. No historiar-se da história humana, portanto, cada vez e toda vez que nasce *um novo* ser humano, há história, há destino de ser, há tarefa de ser. Não por acaso, foi Kant quem, na modernidade, recolocou o questionamento fundamental pelo próprio homem e, também, pelo tempo⁵³⁶. Não por acaso, Heidegger vê nele seu “patrono” nos anos de 1920. *Heidegger vê isso!* Contudo, considerando que Kant assumiu a posição ontológica cartesiana, omite algo essencial: *uma ontologia da presença*. Nesse contexto afirma: “Em última instância, são justamente os fenômenos da ‘temporaneidade’ a serem explicitados na presente analítica, que constituem os juízos *mais secretos* da ‘razão universal’, cuja analítica foi apresentada por Kant como o ‘ofício dos filósofos’”. Poderíamos dizer, então, que, seguindo à risca a expressão kantiana de “colocar a descoberto diante de nossos olhos” a partir dos “mecanismos verdadeiros” do entendimento humano, Heidegger “viu” e “quer dizer” *algo “não visto”* ou, na pior das hipóteses, *algo difícil de ser visto*?⁵³⁷

É significativo que a mesma idéia reapareça em Dilthey e no Conde Yorck, nos quais Heidegger também se inspira. Vemos isso na transcrição das cartas feita por ele: “*O homem retraiu-se para tão longe de si mesmo que não é mais capaz de ser um vendo a si*. O ‘homem moderno’, ou seja, o homem desde a Renascença, está pronto para ser enterrado”. A crítica, fenomenologicamente positiva, que Heidegger assume, partindo do modo de pensar desses dois pensadores da história, é chegar ao conhecimento das “fontes veladas” (*verborgenen Quellen*),

535. Cf. também Martin Heidegger, “A sentença de Anaximandro”, in: *Os pré-socráticos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 34; publicado também em *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 278.

536. Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973.

537. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 62.

uma vez que “o principal não é o espetáculo e o que dá na vista”. O essencial, quase sempre, é invisível⁵³⁸. Por isso mesmo, na interpretação da *Crítica da razão pura*, Heidegger reconhece:

“A prova da ‘presença das coisas fora de mim’ sustenta-se em que transformação e permanência pertencem, de modo igualmente originário, à essência do tempo. O meu ser simplesmente dado, ou seja, o ser simplesmente dado no sentido interno de uma multiplicidade de representações é transformação simplesmente dada. Todavia, a determinação temporal pressupõe alguma coisa permanente simplesmente dada. Essa, porém, não pode estar (ser) ‘em nós’ ‘porque minha presença [*existentia*] no tempo só pode ser determinada mediante algo permanente’. Com a transformação simplesmente dada de maneira empírica ‘em mim’ dá-se necessariamente também uma permanência simplesmente dada ‘fora de mim’. Algo permanente é a condição de possibilidade do ser simplesmente dado da transformação ‘em mim’. A experiência do ser-no-tempo das representações coloca, de modo igualmente originário, algo que se transforma ‘em mim’ e algo que permanece ‘fora de mim’”⁵³⁹.

É decisivo perceber como, em Kant, ainda domina a concepção antiga a respeito da compreensão ontológica do tempo. Por outro lado, devemos reconhecer que há nele, de fato, algo novo. Em que consiste este novo? Em termos kantianos, pela mesma razão que conhecemos as coisas “fora de nós”, podemos conhecer as coisas “dentro de nós”, ou seja, é possível conhecer de “modo igualmente originário” (*gleichursprünglich*) “algo que se transforma ‘em mim’ (*Wechselndes ‘in mir’*) e algo que permanece ‘fora de mim’” (*Beharrliches ‘außer mir’*).

Na mesma direção, Heidegger confronta-se com Santo Agostinho, mas principalmente com Aristóteles. Para ele, “χρόνος precisa ser correspondentemente compreendido na *Física* de Aristóteles Δ 10-14 como τόπος: ‘o tempo no qual’, ‘no tempo em que’, ‘durante o tempo em que’, ‘no tempo de um dia’. Isto é: enquanto tempo datado – inicialmente e o mais proximamente enquanto tempo presente e percebido”⁵⁴⁰. Há aqui uma compreensão ontológica fundamental a ser vista e considerada: o tempo *não é pensado*, aristotelicamente falando, como o dimensional no sentido de “pura forma da ordem” ou o “vazio da sucessão” como o é para o pensamento moderno, ou melhor, no sentido de poder ser calculado e planejado, ou, melhor ainda, como parâmetro.

Diante da tematização aristotélica, onde a “essência do tempo” é pensada pela primeira vez de uma maneira original, Heidegger se questiona fundamentalmente: é possível experimentar o tempo de uma forma que não seja a da “sucessão” ou a do “fluxo da seqüência de agoras”? Nesse sentido, segundo o pensador, mesmo as tematizações de Kierkegaard, Hegel e Bergson não se libertam radicalmente da compreensão substancialista do tempo como uma “pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim”. Não se libertaram radicalmente por estarem enraizadas nessa compreensão do tempo, a qual coincide com a compreensão vulgar de tempo.

538. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 12 (grifo nosso).

539. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, § 43, p. 272.

540. Martin Heidegger, *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 135-136.

A partir disso, então, é possível ver a posição de Heidegger na tematização do tempo enquanto temporalidade originária, ekstática e horizontal da presença:

“Por toda parte permanece-se porém na determinação essencial do tempo que conta com este último como algo simplesmente dado. Em parte alguma reconhece-se a essência ekstática e a essencialização enquanto a temporalização.

A temporalização do tempo tem contudo o intervalo por essência: essencializar o espaço de jogo do tempo, a abertura do ab-ismo da verdade do ser. Isto significa entretanto inicialmente e depois encobrir este espaço durante o predomínio da essência calculável do tempo. Isto converge com o velar-se do ser e com a entrega da entidade à primazia do ente”⁵⁴¹.

O fundamental a ser visto aqui, a partir do caminho percorrido em nossa investigação, portanto, é *re-ver o que* Heidegger vê. Ele vê, e já o vê na aula de habilitação de 1915, quando, à procura de determinar o conceito de tempo da física, evidencia que o tempo nela compreendido caracteriza-se como tempo homogêneo (*homogen*) e quantitativo (*quantitativ*). Então: se é possível que o tempo medido pela física seja homogêneo e quantitativo, é também possível tematizar o tempo qualitativo (*qualitativ*). De olho no que e como seria o conceito de tempo da ciência histórica, revela que a *estrutura significativa* “do agora” enquanto data histórica, ou seja, que o conteúdo histórico possui significado (*inhaltlich historisch Bedeutsame*), que possui sentido (*Sinn*), que possui valor (*Wert*). Nasce, a partir disso, perguntas fundamentais como: o que seria, então, o “tempo verdadeiro” (*eigentliche Zeit*), o “tempo em geral” (*Zeit überhaupt*), a “dinâmica geral” (*allgemeinen Dynamik*) e o “tempo em si mesmo” (*um die Zeit an sich*)?

Estes questionamentos são respondidos de forma inquestionável à medida que Heidegger consegue relacionar o fenômeno do tempo com toda e qualquer experiência humana, fruto da hermenêutica da facticidade da presença antes de 1920. Nessa direção, surge, cresce e ganha evidência a singular tematização como temporalidade originária da presença. Esta recebe, de forma definitiva, sua elaboração concreta através da cotidianidade, da historicidade, do tempo ocupado e do tempo do mundo em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. A partir dessa elaboração, o tempo é sempre tempo de experiência (= ser). De fato, como vimos no último capítulo, o tempo ocupado (*besorgte Zeit*) e o tempo do mundo (*Weltzeit*) evidenciam isso de uma maneira toda singular e inquestionável.

Em *Ser e tempo*, podemos ler: “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se *temporaliza*”⁵⁴². A idéia de que “o tempo se temporaliza” é a expressão fundamental para compreender como Heidegger pensa o fenômeno do tempo. A partir disso nasce e é desenvolvida a temporalidade originária no § 65 de *Ser e tempo*, ou seja, a temporalidade originária da presença funda-se em sua constituição ekstática e horizontal.

541. Martin Heidegger, *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 135-136.

542. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 413.

Assim, o conceito de tempo elaborado por Heidegger passa a ter um papel expressamente interpretativo, uma vez que, a partir dele, é possível explicitar ontologicamente todo e qualquer determinado fenômeno. Destacar a estrutura temporal de todo e qualquer fenômeno é explicitar o horizonte no qual nasce e cresce também a compreensão e a interpretação que a presença dá a si mesma a todo instante. Nesse sentido, a temporalidade apresenta-se como o sentido ontológico da cura. Ou seja, o tempo não só funciona como horizonte de sentido, mas sustenta ontologicamente a presença humana em seu próprio ser, sendo todo e qualquer modo de ser, a partir dela, possível.

Na formulação “o homem *já* é sempre no mundo”, ou seja, *numa circum-stância definida*⁵⁴³, o “já” é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: unidade-totalidade de sentido como ser-no-mundo. Ser-no-mundo dá-se de modo *tão cedo*, que o ser humano sempre já chega *tarde demais* em toda e qualquer tentativa de compreendê-lo em seu fundamento. Assim, presença só “é”, só “se dá”, sendo-no-mundo. Essa expressão revela, pois, o modo e o lugar de seu aparecer que *sempre já se deu e abriu*. Ela já é sempre num *sentido*, ou melhor, num *mundo sempre pleno de sentido*. Cada vez e sempre de novo, instaura-se e inaugura-se como *ser-no-mundo*.

Sendo ser-no-mundo uma estrutura fundamentalmente de transcendência, a presença é temporal por ser *atravessada e perpassada* pelo tempo. Tempo revela, então, o modo próprio da transcendência da presença, ou melhor, na medida em que ela se temporaliza, transcende. Isso fica ainda mais explícito, porém, se visto a partir da tematização da temporalidade originária em seus modos de ser ekstático e horizontal. Tempo é, nesse caso, condição de possibilidade e fundo de articulação de sentido como modo de poder-ser próprio e, por isso mesmo, originário. É nisso que reside o modo de ser genuíno da presença humana: enquanto projeto, lançado e aberto, possibilidade de ser, cada vez e sempre de novo, sob um modo possível de ser.

Como, porém, poderíamos falar apropriadamente do modo como Heidegger descreve e caracteriza a temporalidade originária? A partir de sua própria constituição original: nela o tempo se temporaliza, possibilita a constituição estrutural da cura; ela é, essencialmente, ekstática e horizontal; ela se temporaliza, originariamente, a partir do porvir; o tempo originário é finito; pertence-lhe, constitutivamente, o instante⁵⁴⁴.

Instante diz força de sempiternização do que é próprio, sendo modo de vir a ser “si mesmo”, de ser ao modo de *inter-esse*. *Inter-esse* é *situação vital enquanto autoconstitutiva*. Situação vital é, pois, o modo de ser e estar devidamente assentado e centrado no próprio como possibilidade de repetição decidida no instante de vida ser vida e assim perpetuar-se,

543. Cf. José Ortega y Gasset, *Que é filosofia?*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1961; *Meditaciones del Quijote*, Madri, Revista de Occidente, 1956; *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1964.

544. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 65, p. 415-416.

sempiternizar-se, temporalizar-se. Situação vital é, pois, o lugar próprio de existência. A vida do instante é, portanto: ser e estar jogado num fazer por fazer, sendo capaz de perder o feito para poder per-fazer-se novamente. Vida é isso: *per-fazimento* enquanto movimento de constituição, sendo sempre já radical e essencialmente inserido numa ação e, na mesma medida, aceitando o *des-fazimento* enquanto livre distanciamento do feito para poder fazer novamente.

Heidegger descreve isso no § 65 de *Ser e tempo* como unidade co-originária de porvir, vigor de ter sido e atualidade. A experiência originária de porvir, que vai ao passado vindo ao presente. Instaura-se, assim, movimento de vida, pois a presença decidida é ciente de que vida não é em si coisa alguma, mas apelo para ser *numa possibilidade de ser*, isto é, *carência e necessidade vitais de “futurização”, de porvir*. Nesse sentido, a presença não é nada fechado, nada feito, nada pronto, nada acabado, mas essencialmente tarefa de ser e, enquanto tarefa, realização da hora da vida.

Enquanto a presença imprópria e indecisa faz a experiência de que continuamente perde seu tempo, a presença própria e decidida faz a experiência de sua *finitude*, sendo cada instante tempo de e para perfazer-se e realizar-se. *Nesse modo de ser*, a presença existe livre para si a ponto de dizer para si mesma: “basta estar vivo para morrer a qualquer instante, por isso, é necessário fazer o que me foi dado fazer”. O que lhe foi dado fazer? *Habituar-se a fazer o que precisa ser feito*. Quando? *Sempre*. Pois, enquanto a presença própria e decidida *sabe que morre*⁵⁴⁵, a imprópria e indecisa não quer jamais morrer. Quer viver, mas não vive. Para viver, precisa nascer para a vida. A que se deve isso, pergunta-se Heidegger? A presença imprópria e indecisa não acolhe sua condição primordial de ser, *sendo sempre minha e sendo em cada caso ela própria*, ou melhor, sendo sempre e a cada vez de novo sob um modo possível de ser que lhe advém.

Diante disso é possível colocar alguns questionamentos: Será que a presença se relaciona e comporta tão originariamente com o “tempo” como com o “mundo”? Como será o “tempo” com que a presença sempre já conta e, assim, por contar com ele, *como se ocupa* dele? Em que medida é possível dizer que o conceito do tempo vulgar emerge e brota da temporalidade imprópria da presença? Estas perguntas são respondidas através da tematização dos fenômenos da historicidade, do tempo ocupado, do tempo do mundo e da intratemporalidade como origem do conceito vulgar do tempo.

Portanto, empreender uma tal tarefa exigiu que se tematizasse fenomenalmente os modos pelos quais a presença existe. A presença é o ente ontologicamente mais distante de si mesmo. De fato, sendo a análise heideggeriana do tempo uma tematização essencialmente ontológica,

545. Cf. Blaise Pascal, *Pensamentos escolhidos*, Lisboa, Verbo, 1972, n. 4, p. 60.

deve-se compreender, em última instância, os modos pelos quais a presença *conta o tempo onticamente* (*Zeitrechnung*) e, assim, lhe é próximo, à mão. Em contrapartida, porém, justamente por *contar com ele antecipadamente* (*Rechnen mit der Zeit*), lhe é distante, constituindo-se assim como condição de possibilidade de toda e qualquer contagem ou cronometragem de tempo.

Fazer uma fenomenologia da ocupação cotidiana do tempo é, portanto, uma tarefa fenomenalmente bastante positiva, mas nem por isso provocadora e desafiadora. Obter uma tematização adequada da presença enquanto ente temporal significa que ela, enquanto temporal, é também um ente essencialmente finito. Também por esta razão que, em Heidegger, a analítica existencial não precede simplesmente a analítica temporal, como se aquela pudesse ficar para trás em detrimento desta e, então, a analítica existencial nada mais tivesse a ver com a analítica temporal. São, bem lembrado, constitutivamente uma só e mesma analítica.

Portanto, ao realizar a analítica temporal, Heidegger pressupõe as conquistas da analítica existencial. Metodologicamente, portanto, não proceder dessa forma seria o mesmo que admitir uma total impossibilidade de tematização ontológica e fenomenal da presença, cujo modo de ser fundamental consiste em “ser” *já sempre* temporal, da mesma maneira como *já sempre* existe. Não somente isso. Não se preocupar com essa mútua imbricação significaria o mesmo que não admitir avançar positivamente rumo a uma interpretação fenomenal do ente privilegiado no momento que a investigação deveria dar justamente o passo mais decisivo?

De fato, as análises de Heidegger partem sempre dos modos elementarmente mais próximos, isto é, dos modos pelos quais a presença compreende-se cotidianamente de modo próprio e impróprio. Improriedade não quer dizer, porém, que a presença experimenta “menos ser” pelo fato de ser e descobrir-se já sempre, também e possivelmente, no modo decadente. A improriedade não é só uma possibilidade extrema e a mais cotidiana, como é, por assim dizer, a mais próxima onticamente. Diante disso, desde a possibilidade na qual a presença sempre já, de algum modo, se encontra ocupada e entretida com as coisas e afazeres cotidianos, é que se revela e dá sentido a si mesma. Por isso, a presença compreende-se e descobre-se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, sob o domínio da improriedade, sem conhecer, contudo, desde onde e como isso é possível. Porém, a que se deve a “naturalidade” e “habitualidade” com que a presença, já sempre e ao mesmo tempo, na ocupação cotidiana, descobre-se sob o modo de improriedade? Segundo Heidegger, “isso se deve à cura. O ser decadente junto às ocupações imediatas do ‘mundo’ guia a interpretação cotidiana da presença e encobre, onticamente, o ser próprio da presença, recusando, assim, uma base adequada à ontologia orientada para esse ente”⁵⁴⁶.

546. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 63, p. 394.

Heidegger enfatiza aqui que a presença tende ou pende a uma compreensão “natural” e, portanto, de modo impróprio e decadente. Cabe ver e entender, portanto, concretamente, o existencial “decadência” diante do fenômeno da temporalidade da presença. De fato, quando dizíamos que, ao ser sob o modo de impropriedade, a presença é o ente já sempre mais próximo de si mesmo, estava dito também, que a presença é decadente. Se prestarmos mais atenção à formação da palavra “decadência” (*Verfallen*), percebe-se que ela diz algo como: *modo modificado de cadência*, ou seja, trata-se de uma modificação ontológica da própria presença. Como tal, não significa necessariamente que esta modificação resulte num modo de ser “pior” ou “inferior”, não devendo, por isso mesmo, ser vista como um fenômeno negativo, mas altamente positivo. Devemos ver que, sendo ou própria ou imprópria, sempre existe num modo, ou melhor, os dois modos são modos de ser.

Embora a presença seja, sob o ponto de vista ontológico o ente mais distante de si mesmo, onticamente porém ela já é sempre a mais próxima. No poder-ser que compreende, a presença sempre já antecedeu-a-si-mesma (*Sich-vor-weg-sein*), isto é, “tem” mundo e, ao mesmo tempo, “tem”, “toma”, “dá-se” ou até mesmo “diz não possuir” tempo para isso ou para aquilo. Por isso, é de suma importância que vejamos e entendamos o tempo da ocupação e do tempo do mundo da presença cotidiana, uma vez que são modos pelos quais se evidencia como ela já sempre *conta com* o tempo.

Uma outra conquista realizada na analítica existencial e temporal e que guia a própria descrição heideggeriana é que no tempo da ocupação e no tempo do mundo cotidiano está em vigor uma compreensão do tempo mais originária que a compreensão do tempo ao modo de algo simplesmente dado, como mera substância e, então, como uma pura seqüência de agoras, sem-começo e sem-fim. Isso se mostra, por exemplo, no fato de que, na experiência que cotidianamente fazemos do tempo, é ele já sempre de algum modo disponível e, por isso, também podemos contar com ele para isso ou para aquilo. Ou seja, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, tempo não é “algo”. Pois, a rigor, nenhum “agora” se dá meramente ao lado de outro agora ou de outros agoras. Enfim, não há, rigorosa e existencialmente falando, nenhum agora solto no ar. Todo e qualquer agora sempre já é e está relacionado ou atado medularmente à presença humana. Ontologicamente, ela sabe que é assim, embora nem sempre veja que seja assim, ou melhor, que ser e não-ser lhe são essencialmente constitutivos.

A partir disso Heidegger mostra, gradativamente, através da analítica do tempo ocupado e do tempo do mundo, que a “estrutura fenomenal plena do agora” com a qual a presença sempre já conta não se mostra, ficando, porém, encoberta. Está em jogo, portanto, demonstrar também que a

estrutura plena do agora, normalmente compreendido “entre” um “antes” e um “depois”, fica incompreendida. Assim, a compreensão do agora “entre” o “antes” e “depois”, isto é, homogêneo e simplesmente dado, só pode ser derivado. Uma coisa muito importante mostrada por Heidegger é que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, no fato de se “contar com o tempo”, também já se descobre uma maneira de dar-lhe sentido e, então, não necessariamente um sentido ao modo da objetivação, da mensuração ou da quantificação científicas, por exemplo.

A prova de que Heidegger precisava para mostrar que há na “distância temporal” (*Zeitferne*), na “separação temporal” (*zeitliche Kluft*), no “significado do conteúdo histórico” (*inhaltlich historisch Bedeutsame*) e que “o tempo possui um significado totalmente original no âmbito da história” (*Die Zeit hat in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung*) – expressões da aula de habilitação de 1915 – ele a encontra e evidencia na descrição própria do tempo do mundo, através de uma quádrupla caracterização, mas sempre conjuntamente articuladas, a saber: *significância* (*Bedeutsamkeit*), *possibilidade de datação* (*Datierbarkeit*), *lapso de tempo* (*Gespanntheit*) e *tempo público* (*Öffentlichkeit*). Na conferência *Tempo e ser*, de 1962, Heidegger escreve:

“[...] antes de qualquer cálculo sobre o tempo e dele independente, é no iluminador alcançar-se-recíproco (*lichtenden Einander-sich-reichen*) de porvir, vigor de ter sido e atualidade que repousa o elemento próprio do espaço-de-tempo (*Zeit-Raumes*) do tempo originário. De acordo com isso, é próprio do tempo originário, e só dele, aquilo que, com risco constante de sermos mal compreendidos, denominamos dimensão (*Dimension*), diâmetro (*Durchmessung*). Esta repousa no alcançar iluminador caracterizado como aquilo em que o porvir traz o vigor de ter sido, o vigor de ter sido o porvir, e a relação mútua de ambos a clareira do aberto”⁵⁴⁷.

Uma das questões fundamentais, para Heidegger, consiste em “devolver” o tempo ao próprio ser humano. “Devolver”, na verdade, não seria o termo mais apropriado, pois trata-se de ver como (*Wie*) o tempo é originariamente próprio e pertence a cada presença em particular. Nesse sentido, já Aristóteles e Santo Agostinho perceberam que é o ser humano o ente por excelência a fazer a experiência do tempo, estando nele a origem e o destino do próprio tempo. A preocupação de Heidegger, portanto, ao descrever o fenômeno do tempo, é compreender em que sentido o tempo é tempo da presença ou, mais especificamente, em que sentido é ela mesma *quem se temporaliza*, já sempre, desse ou daquele modo. Em contrapartida, quanto mais o tempo é o tempo da quantidade e da mera mensurabilidade, menor a possibilidade de se fazer a experiência do tempo enquanto temporalidade da presença.

Desse modo, é possível ver e entender por que é possível perguntar “quem é o tempo?” De fato, este quem somos nós mesmos. *Somos nós mesmos que*, à medida que *nos ocupamos com o tempo* ou de *como contamos com ele*, que fazemos a experiência do tempo. Nesse sentido, esta

547. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 15; tradução brasileira: “Tempo e ser”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 463.

pergunta é uma pergunta essencial acerca de “nós mesmos” e, sobretudo, do modo como o tempo sempre já se temporaliza na presença. O “nós mesmos”, porém, não é o indefinido, o geral, mas sempre “si mesmo” (*Selbst*). Trazer à fala a estrutura ou o modo de ser deste “quem” (*Dasein*) do jeito como se temporaliza, foi o objetivo primeiro da presente investigação.

Por que, então, é *Ser e tempo* uma *opus maius*? Não, certamente, por ter sido a primeira obra expressiva de Heidegger a ser publicada. Pelo que é e representa, ela é capital porque, tanto seu pensamento anterior como seu pensamento posterior, são a cristalização dos fundamentos nela lançados. Por isso mesmo, o próprio pensador constantemente volta a ela ou parte dela na tarefa de pensar o “a ser pensado e dito” (*Zu-denkendes und Zu-sagendes*), reconhecendo positivamente que o privilégio do pensamento não é só de um único homem. É tarefa de cada um. Mesmo em modos totalmente indiferentes, impróprios e decadentes vige em cada ser humano a tarefa de ser e vir-a-ser.

Nesse sentido, podemos e devemos considerar, no caso de Heidegger, que toda obra anterior e posterior a *Ser e tempo* é uma tentativa continuamente retomada e renovada de aprofundar o que nela e através dela havia sido projetado e desenvolvido. Nela busca-se pensar a co-implicação do modo de ser do homem e do modo de ser da própria filosofia enquanto fenomenologia, evidenciando-se, assim, seção por seção, capítulo por capítulo, parágrafo por parágrafo, página por página, que a presença humana deve ser vista e entendida a partir da constituição fundamental ser-no-mundo.

Ser e tempo é, pois, o gigantesco esforço de descrever fenomenologicamente a constituição essencial de abertura da presença como ser-no-mundo. Presença faz e perfaz “hora” ou “instante” de existência e, *enquanto existe*, expõe-se, concretiza-se, realiza-se de algum modo. Carneiro Leão expressa isso muito bem no posfácio da edição brasileira de *Ser e tempo*: “O homem só se realiza na presença. Presença é uma abertura que se fecha e, ao se fechar, abre-se para a identidade e diferença na medida e toda vez que o homem se conquista e assume o ofício de ser... Ser-no-mundo é uma estrutura de realização”⁵⁴⁸.

Segundo nosso modo de ver e entender, portanto, qualquer possibilidade de investigar o pensamento de Heidegger não poderá ignorar a analítica existencial e temporal da presença realizada em *Ser e tempo*. Como tivemos a oportunidade de acenar várias vezes em nosso trabalho, ela está presente em muitas outras obras contemporâneas aos anos de 1920 e, também, nas obras chamadas tardias. Seja como for, só é possível compreender suficientemente o âmbito em que Heidegger pensa e se movimenta fenomenologicamente à luz da analítica existencial e temporal. Seguindo essa

548. Emmanuel Carneiro Leão, “Posfácio”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 557-558.

motivação fundamental, a presente investigação considerou e só pôde realizar-se, do início ao fim, a partir do horizonte investigativo aberto pela analítica existencial e temporal da presença.

Por isso mesmo, não é possível ver como Heidegger descreve o fenômeno do tempo sem considerar *o fato da existência*, ou melhor, o fato de ser sempre já lançado da existência sendo-no-mundo. Pela mesma razão foi necessário enfatizar, ao longo do trabalho, por que, para Heidegger, “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*”⁵⁴⁹. É possível ver isso na interpretação do poema de Parmênides, onde Heidegger *verbaliza o modo que pensar o essencial*. Esse modo de pensar não é estranho à existência humana sendo-no-mundo. Por isso, escreve:

“Cronologicamente, passaram-se 2500 anos desde o início do pensar ocidental. O passar dos anos e séculos jamais tocou o que é pensado no pensar de ambos os pensadores. Esta possibilidade, ainda não tocada pelo tempo, que tudo pode corroer, não é, no entanto, de forma alguma, devida ao fato de que o pensamento, que estes pensadores tinham a pensar, tivesse se preservado, desde então, em si, num lugar supra-temporal, por assim dizer, ‘eterno’. Pelo contrário, o pensado neste pensar é o propriamente histórico, e isso precede e antecipa toda a história sucessiva. Isto que precede e determina toda a história chamamos de início (*Anfang*). Dado que isso não se acha atrás, no passado, mas é dado previamente ao que há de vir, o início se faz sempre de novo e de modo novo e próprio como um presente para uma época. O início é o que na história essencial vem por último. Naturalmente, para um pensar que conhece somente a forma do cálculo (*nur die Form des Rechnens kennt*), a frase ‘o início é o último’ permanece um contra-senso”⁵⁵⁰.

Como se dá ou há começo? Em cada surgimento primordial! Em cada nascimento! Em cada vir a si na forma de um si mesmo! Fernando Pessoa o diz num de seus poemas: “Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: ‘Navegar é preciso; viver não é preciso’. Quero para mim o espírito [d]esta frase, transformada a forma para a casar com o que eu sou: Viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo”⁵⁵¹.

Estas palavras não devem ser vistas e entendidas sem maiores considerações. Na sentença “navegar é preciso, viver não é preciso”, está em jogo, para Fernando Pessoa, o processo de surgimento, de nascimento de sua própria pessoa na propriedade mais própria *enquanto* poeta. Dentro dessa perspectiva, ele busca uma apropriação originária do sentido da sentença mencionada. Apropriação “para si mesmo”, ou, nas palavras dele próprio: “quero para mim...” Ele quer *isso que* a frase diz *para si enquanto próprio*, sendo que, o que e como faz, necessita ser ressonância de experiência, a experiência originária de viver que é ser e ser que é viver. Assim, sendo, um e outro,

549. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 78.

550. Martin Heidegger, *Parmênides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 1-2.

551. Fernando Pessoa, “Poemas inconjuntos (1913-1915)”, in: *O eu profundo e os outros eus*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 15. Sobre a origem desta sentença – “Navegar é preciso, viver não é preciso” (“*Navigare necesse est, vivere non est necesse*”) – cf. *Vida de Pompeu* (50,2), de Plutarco (πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη), in: Renzo Tosi, *Dicionário de sentenças latinas e gregas*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, n. 1232, p. 558.

verbo do verbo, evidenciam possibilidade de gênese como ação criadora. Nasce daqui a necessidade pela necessidade, ou seja, de só poder ser num modo real, concreto e encarnado. A partir disso o imperativo: Não é necessário viver, é necessário que viver ganhe forma num modo possível de ser, ou melhor, criar, poetar (ποίησις)! Nessa necessidade de ser e perpetuar-se, Fernando Pessoa se individualiza. Pessoa é pessoa. Ele vem a ser quem é em e a cada *novo poema!* Cada novo poema é deixar-ser e corresponder à força da necessidade de ação criadora⁵⁵².

Em *A essência da linguagem*, dos anos 50, há um texto que guarda uma nítida ressonância das investigações realizadas em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

“O tempo temporaliza. Temporalizar significa: amadurecer (*reifen*), deixar desabrochar (*aufgehen lassen*). O temporalizado (*Zeitige*) é o desabrochado-aberto (*Aufgehend-Aufgegangene*). O que temporaliza o tempo? Resposta: o con-comitante ou simul-tâneo (*Gleich-Zeitige*), isto é, o que desabrocha do mesmo e único modo em si mesmo. E o que é isto? Nós o conhecemos há muito tempo, mas não o pensamos a partir da temporalização. O con-comitante ou simul-tâneo do tempo são: o vigor de ter sido, a presentificação e atualidade, que significa para nós des-atualizar ou simplesmente porvir. [...] O tempo mesmo na totalidade de sua essência não se move, permanece parado”⁵⁵³.

Vemos aqui, que Heidegger associa à temporalização do tempo o “amadurecer” (*reifen*), “o deixar desabrochar” (*aufgehen lassen*). Para ver e entender isso devidamente da maneira como foi apresentada em nosso trabalho, precisamos visualizar uma idéia fundamental apresentada por Heidegger na conferência de 1924: “Em resumo, podemos dizer: tempo é presença (*Zeit ist Dasein*). Presença é meu ser em cada caso (*Dasein ist meine Jeweiligkeit*), e ela pode, sendo meu em cada caso, vir a si no porvir ao antecipar-se ao passar conscientemente, mas indeterminado”. E, a seguir:

“Assim, sendo o tempo compreendido enquanto presença, então se esclarece apenas o que significa o tradicional enunciado sobre o tempo, quando se diz: o tempo é o adequado *principium individuationis*. Compreende-se isso geralmente como uma sucessão irreversível (*umkehrbare Sukzession*), como tempo do presente (*Gegenwartzeit*) e tempo natural (*Naturzeit*). Mas em que medida o tempo, enquanto algo próprio, é o princípio de individuação (*Individuationsprinzip*), isto é, a partir de onde a presença está no ser em cada caso? Sendo porvir ao antecipar, a presença que está na medianidade é ela mesma; na antecipação, a presença torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu próprio passar”⁵⁵⁴.

De uma maneira decisiva e contundente, temos sintetizada aqui a compreensão heideggeriana da temporalidade da presença. O tempo diz respeito à individualidade de cada presença e, além disso, não se compara com nada ao modo de “sucessão irreversível” ou ao modo de “tempo natural”. Todavia, a presença existe enquanto sou meu próprio caso (*Dasein ist meine Jeweiligkeit*), ou melhor, ela é sempre de novo e a cada vez de novo “desta vez”

552. Exemplos da *necessidade imperativa de ser* podem ser vistos em *O velho e o mar*, de Ernest Hemingway (o “velho” pescador); *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa (Riobaldo); *Dom Quixote de la Mancha* de Miguel de Cervantes (Dom Quixote). Cf. Gilvan Fogel, “Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica moderna”, in: *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 131-169.

553. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Günther Neske, 1997, p. 213.

554. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 36/37.

(*Diesmaligkeit*) como possibilidade única de seu próprio “destino” (*Schicksal*), o qual já lhe visitou e habita a existência. Portanto, a idéia de que o tempo é presença nasce da inalienabilidade do próprio destino, o que se comprova de modo cabal no fato de que cada um carrega consigo sua própria morte como possibilidade última e intransferível de sua existência. Justifica-se aqui, fundamentalmente, o fato e a maneira como procuramos associar, em vários momentos de nossa investigação, a temporalidade originária da presença com a experiência da existência poética enquanto *temporalidade kairônica*.

Nesse sentido existencial, a experiência realizada na e pela existência poética não quer dizer que a presença humana careça de realizar-se concretamente na arte ou na poesia, por exemplo. Não é isso. Se fosse assim, estaríamos negando o fato aberto de ser que cada existência, em sua origem, é total indeterminação, ou seja, é carente de determinação. Está em jogo apresentar, de uma maneira exemplar, como, sendo existencial e temporalmente porvindoura, ao vir ao encontro do vigor de ter sido, toda presença humana se encontra, já sempre, em sua atualidade, ou melhor, *em todo aqui-agora* de sua vida. Nessa acepção, a existência poética pode ser vista como uma espécie de espelho onde o princípio de individuação (*Individuationsprinzip*) se realiza concretamente. Por isso mesmo, na medida em que Rilke se realiza poeticamente, se individualiza: *é Rilke!* Na medida em que Fernando Pessoa se realiza poeticamente, se individualiza: *é Pessoa!*⁵⁵⁵ No fundo, eles co-nascem de uma pura neutralidade para serem si mesmos. Assim, na interpretação que Heidegger faz de Heráclito, podemos ler: “Fala-se em $\tau\iota\varsigma$, nomeia-se um ‘alguém’ e não um $\tau\iota$, ou seja, uma coisa, mas aquilo que, a partir de um si mesmo e de seu mesmo, dizemos através do pronome interrogativo ‘quem’. *Esse neutro somos nós mesmos: os seres humanos*. No $\tau\iota\varsigma$, ‘alguém’, estão de algum modo implicados os seres humanos”⁵⁵⁶. *Ontologicamente*, em cada *um* encontra-se a *totalidade*.

Não por acaso, portanto, Heidegger escreveu no último parágrafo de *Ser e tempo*: “A elaboração da constituição ontológica da presença é, porém, apenas *um caminho* (*Weg*). [...] Trata-se de buscar e de *percorrer* um *caminho* para o esclarecimento da questão da ontologia fundamental. [...] Exclusivamente para isso é que a presente investigação está *a caminho* (*unterwegs*)”⁵⁵⁷. Ao final da *Introdução à metafísica* podemos ler também: “*Ser e tempo* não significa um livro, mas uma tarefa e um empenho imposto. O que, nessa tarefa e incumbência, propriamente se impõe é aquilo que nós não sabemos. É aquilo que, na medida em que o sabemos *autenticamente*, a saber, *enquanto* tarefa e

555. Muito sugestivos, nesse sentido, são os “Testamentos” (= “auto-testemunhos”) de Rodin e Francisco de Assis. Cf. Auguste Rodin, *A arte: conversas com Paul Gsell*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990, p. 185-194 e Francisco de Assis, *Fontes franciscanas e clarianas*, Petrópolis, Vozes, 2004, p. 188-191.

556. Martin Heidegger, *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1998, p. 62-63. Cf. aqui o fragmento 16 de Heráclito, que diz: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\omicron\upsilon\nu\omicron\nu\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \pi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\theta\omicron\iota;$) (grifo nosso).

557. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 83, p. 534.

empenho imposto, sempre só o sabemos *investigando*⁵⁵⁸. E à sétima edição de *Ser e tempo*, de 1953: “Entretanto, o seu *caminho* permanece ainda hoje um *caminho* necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa presença⁵⁵⁹”.

Essas palavras são uma auto-interpretação do pensador no caminho percorrido. Para ele, pensar é encaminhar-se. Implica a realização de percurso, de fazer-se e perfazer-se a partir de uma necessidade. A necessidade, porém, não é, certamente, da utilidade ou da aplicação. Nesse sentido, não serve, não tem serventia. Por isso mesmo, o jeito consiste apenas no modo de assumir as questões do pensamento, isto é, colocando-nos em jogo nelas. Decide-se, sobretudo, à medida que e se somos capazes de suportar o jogo do pensamento em questão. Manter a tensão pelo que se questiona é estar de tal forma aberto e livre para o que se mostra no fenômeno do tempo, que possamos acolher o pensado, aturar e suportar o que se acolhe e, a partir disso, desenvolver o que se atura e suporta desde o âmago de sua interioridade própria e constituidora.

De fato, o caminho percorrido por Heidegger continua a provocar-nos a investigar, isto é, a pôr-nos a caminho *daquilo* que sempre de novo deve ser investigado: “ser e tempo”. Consoante a isso podemos ler no posfácio à tradução brasileira de *Ser e tempo*: “A *caminhada* empreendida continua indispensável para qualquer revolução nos alicerces de sustentação e nas profundezas dos pressupostos de todo o percurso da história do Ocidente⁵⁶⁰. Esta caminhada continua a provocar todos aqueles interessados e dispostos a deixarem-se provocar pelo caminho percorrido por Heidegger. Por isso mesmo, não é por acaso que também muitas obras de Heidegger levam no título a palavra caminho⁵⁶¹”.

O que nos resta a fazer e por fazer, portanto, diante dos caminhos percorridos por Heidegger? Estar na devida disposição para acompanhá-lo em seu caminhar, em seu modo de pensar, pois só numa devida e positiva apropriação podemos atualizá-lo para nós mesmos e, a partir disso, herdá-lo. Na entrevista a Richard Wisser, em 1969, Heidegger fala da distinção entre filosofia e pensamento, referindo-se à conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1964:

“O pensamento que, nessa conferência, eu distingo da filosofia [...] esse pensamento é, fundamentalmente, em sua relação com a metafísica, muito mais simples do que a filosofia, mas precisamente em razão de sua simplicidade, muito mais difícil de se realizar. E ele exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu

558. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 227.

559. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 33 (grifo nosso).

560. Emmanuel Carneiro Leão, “Posfácio”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 560 (grifo nosso).

561. Por exemplo: *Unterwegs zur Sprache, Holzwege, Wegmarken, Der Feldweg, Mein Weg in die Phänomenologie*.

pensava outrora; muito mais um retorno ao conteúdo originário da linguagem que nos é própria e que é vítima de um contínuo perecer”⁵⁶².

Por fim, reconhecendo a positividade da incompletude e, sobretudo, da imperfeição a que está sujeita uma investigação como a que aqui empreendemos, gostaríamos de indicar ao menos quatro vias, ou seja, quatro possibilidades investigativas. Embora não tenham sido temas diretamente relacionados com o propósito de nossa investigação, por isso mesmo não teria sido possível ocupar-nos suficientemente com eles. Além disso, nos textos com os quais nos ocupamos, especialmente em *Ser e tempo*, estes temas aparecem de modo muitas vezes implícito e não especificamente elaborados. Estas possíveis vias investigativas e que poderiam merecer uma investigação específica são:

1. O fenômeno do “tédio”: como a palavra alemã mesma diz, tédio (*Lang-weile*) significa “tempo longo”. Seria oportuno analisar como o tédio surge e se constitui, seus diferentes modos de manifestação e em que sentido a presença humana o experimenta, especialmente nos dias atuais;

2. O fenômeno da “re-cordação e pre-sentificação” (*Er-innerung* e *Ver-gegenwärtigung*). Tanto o “tédio” como a “re-cordação e pre-sentificação” são analisados exaustivamente por Heidegger em duas obras, a saber: *Os conceitos fundamentais da metafísica* e *Seminários de Zollikon*⁵⁶³;

3. Uma distinção ontológica entre o modo de conceber o tempo e o espaço na antiguidade (Aristóteles e Platão) e o modo de conceber o tempo e o espaço na modernidade (Galileu e Newton), tendo por base a compreensão de “natureza e movimento”. Segundo Heidegger, “em relação à determinação essencial do espaço e do tempo, Platão e Aristóteles pré-indicaram o caminho que ainda hoje percorremos”. Além das referências presentes em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, devem ser levadas em conta duas obras: *Que é uma coisa?* e *Seminários de Zollikon*⁵⁶⁴;

4. A problemática da temporaneidade (*Temporalität*): está diretamente relacionada à questão do sentido do ser, do modo como Heidegger havia planejado *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Essas duas obras, cujo esboço não chegou a ser totalmente desenvolvido pelo pensador⁵⁶⁵, são motivo para uma investigação específica e apropriada. Em nossa investigação fazemos menção à temporaneidade, mas em nenhum momento quisemos dar conta dessa temática instigante e provocadora. Salvo algumas referências esparsas em *Ser e tempo*, a temporaneidade é tratada em *Os problemas fundamentais da*

562. Martin Heidegger, “Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser”, in: *O que nos faz pensar. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, out. 1996, n. 10, vol. 1, p. 17.

563. Cf. Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, p. 94s e *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 94s.

564. Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 54-55, mais especificamente, porém, §§ 5 e 18, respectivamente p. 25s e 71s e *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001, p. 33s.

565. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79-80 e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 6, p. 32-33.

fenomenologia. De fato, nos §§ 20 e 21, deste livro é desenvolvido o tema da temporaneidade. Segundo nosso modo de ver e entender, porém, a problemática da temporaneidade só pode ser suficientemente compreendida se se considerar o pensamento de Heidegger após 1930. Dentro do horizonte de uma possível leitura e interpretação heideggeriana da temporaneidade, portanto, colocam-se textos como o da conferência *Tempo e ser*, de 1962, mencionada em nossa investigação. Nessa direção, o próprio Heidegger sugere uma mudança ou virada (*Kehre*) em seu próprio pensamento. Embora esta mudança ou virada já tenha sido motivo de muitos equívocos, o fato é que o caminho trilhado por Heidegger após *Ser e tempo* é um caminho de radicalização ou aprofundamento único, caminho que foi inaugurado pela fenomenologia enquanto possibilidade de um novo modo de pensar.

Percorrer essas vias, a partir das clareiras abertas na e pela obra de Heidegger, são caminhos possíveis apenas dentro de seu pensamento? Não seria e não será, se e enquanto não houver *interesse investigativo*. Sugestões são apenas insinuações e elas nascem do lema que Heidegger mesmo escolheu para suas obras completas: “Caminhos – não obras” (*Wege – nicht Werke*). Esperamos que, em nossa investigação, possamos ter percorrido um possível caminho. “Quando não repetimos simples opiniões, mas queremos compreender o que nós próprios dizemos e habitualmente pensamos, caímos imediatamente num redemoinho de questões. [...] Mas, tal como acontece com o que já foi pensado antes e com o que já se encontra nos filósofos antigos, todas essas coisas são vistas pela primeira vez quando, elas próprias, são pensadas de novo”⁵⁶⁶.

566. Martin Heidegger, Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, 1992, respectivamente p. 52 e 85.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dividimos as referências bibliográficas em primárias e secundárias. Trata-se de uma divisão com objetivo tão-somente didático: 1) Referências primárias (obras de Heidegger); 2) Referências secundárias (obras de outros autores).

1. Referências primárias

- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madri: Trotta, 2000.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- *Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969.
- *Der Begriff der Zeit*. 1. *Der Begriff der Zeit (1924)*; 2. *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.
- “O conceito de tempo”. *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, p. 6-39, 1997.
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- *Platons: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Sommersemester 1928)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- *Heraklit (1. Der Anfang des Abendländischen Denkens; 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. ed. ampl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- . *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neuplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- . *Sendas perdidas (Holzwege)*. Buenos Aires: Losada, 1979.
- . *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1954.
- . *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- . *Unterwegs zur Sprache*. 11. ed. rev. Stuttgart: Günther Neske, 1997.
- . *A caminho da linguagem*. 3. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2003.
- . *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.
- . *Introdução à metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- . *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- . *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- . *Vorträge und Aufsätze*. 6. ed. Pfullingen: Günther Neske, 1990.
- . *Ensaio e conferências*. 2. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2002.
- . *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916)*. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- . “Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser”. *O que nos faz pensar. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, vol. 1, n. 10, out. 1996.
- . “Zeit und Sein”. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.
- . *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- . *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. 2. ed. rev. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

- *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Madri: Alianza Editorial, 1989.
- *Der Satz vom Grund*. 3. ed. Pfullingen: Günther Neske, 1965.
- *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: J.C. Mohr (Paul Sieback), 1916.
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- *Nietzsche*. Pfullingen: Günther Neske, 1961 (em 2 volumes).
- *Nietzsche: metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 199-500. (Coleção Os pensadores, vol. XLV.). Neste volume foram publicados os seguintes textos de Heidegger: “Que é isto – a filosofia?”; “Que é metafísica”; “Sobre a essência do fundamento”; “Sobre a essência da verdade”; “Sobre o ‘humanismo’ – Carta a Jean Beaufret, Paris”; “Identidade e diferença”; “Hegel e os gregos”; “A determinação do ser segundo Leibniz”; “A tese de Kant sobre o ser”; “Tempo e ser”; “Protocolo do seminário sobre a conferência ‘Tempo e ser’”; “Meu caminho para a fenomenologia”.
- “A morada do homem” (contendo cronologicamente os seguintes textos: “Por que ficamos na província?” (1934); “O caminho do campo” (1949); “Do mistério da torre dos sinos” (1956); “Uma palavra de agradecimento” (1959); “O discurso dos 80 anos” (1969); “A questão sobre a morada do homem” (1969). *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, p. 323-334, 1977.
- “A coisa” (“Das Ding”). *Mitologia*. Trad. de Eudoro de Souza. Lisboa: Guimarães Editores, p. 152-174, 1982.
- HEIDEGGER, M.; BOSS, Medard. *Zollikoner Seminare: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: ABD/EDUC, 2001.
- HEIDEGGER, M.; FINK, E. *Heráclito (Heraklit, Seminar Wintersemester 1966-1967)*. Barcelona: Ariel, 1986.

2. Referências secundárias

- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- AGOSTINHO (Santo). *Confissões*. 21. ed. Bragança Paulista: Edusf, 2006.

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- ANGUS, Ian e LANGSDORF, Lenore (Ed.). *The Critical Turn. Rhetoric and Philosophy in Postmodern Discourse*. 4. ed. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1996.
- ANZOLA, Jaime Montero. “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Mantin Heidegger”. , in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan.-abr. 1996, p. 19-45.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 8. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Eitora Universidade de Brasília, 1992.
- . *Physique*. Paris: Société D’Édition “Les Belles Lettres”, 1926.
- . *Physikvorlesung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- . *Physics*. Chicago; London; Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BAMBACH, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 1995.
- BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Edusp; Nova Stella, 1986.
- BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- BENEDITO, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*. Madri: Tecnos, 1992.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- . *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- . *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Delta, 1964.
- BERNET, Rudolf. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo: Karl Alber, 1983.
- BICCA, Luiz. “Ipseidade, angústia e autenticidade”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 76, 1997, Belo Horizonte, p. 11-36.
- BILIBIO, Evandro. *O conceito de temporalidade (Zeitlichkeit) na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Santa Maria: UFSM, 2002. (Dissertação de mestrado.)
- . “O conceito de temporalidade (*Zeitlichkeit*) na ontologia fundamental de Martin Heidegger”, in: *Analcta*, Unicentro, Guarapuava, Paraná, vol. 5, n. 1, jan./jun. 2004, p. 55-72.
- . “A fenomenologia do tempo em Heidegger e Husserl: uma aproximação”, in: *Analcta*, Unicentro, Guarapuava, Paraná, vol. 6, n. 2, jul./dez. 2005, p. 77-83.
- BLATTNER, W. *Heidegger’s temporal idealism*. Cambridge: University Press, 1999.
- BOUTANG, Pierre. *O tempo: ensaio sobre a origem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993.
- BRANDÃO, Junito de Souza, *Teatro grego: tragédia e comédia*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

- . *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 2. ed. vol. II, Petrópolis: Vozes, 1997.
- BRENTANO, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms, 1960.
- BRISART, Robert. “Étude critique – La possibilitation du temps et la temporalisation du possible”, in: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 78, n. 37, fev. 1980, p. 99-117.
- BRUNNER, Linus. *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes. Versuch einer Etymologie*. Berna; Munique: A. Francke, 1969.
- BUBER, M. *Eu e tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1977.
- . *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: M. Schneider, 1971.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- . *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- BUREN, John van. *The young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BLUST, Franz-Kurt. *Selbsheit und Zeitlichkeit; Heideggers neuer Denkensatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar* (vol. 1). 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- . *Aprendendo a pensar* (vol. 2). Petrópolis: Vozes, 1992.
- . “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, maio 1977, p. 285-298.
- CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia Sá. *O começo de deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J. Schelling*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- . *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- . “A perplexidade da presença”, in: *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- . “Introdução: pelos caminhos do coração”, in: Friedrich Hölderlin, *Reflexões*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- . “Da necessidade de ser o que se compreende”, in: *Veredas*, ano 3, n. 29, maio 1998, Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, p. 27-29.
- . “Quando da palavra se faz silêncio”, in: *Por uma fenomenologia do silêncio*, Rio de Janeiro: IFCS; UFRJ; Sete Letras, 1996, p. 27-39.
- . “Arte e técnica”, in: *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, n. 2, outubro 1988, Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia/UFRJ, 1988, p. 91-99.
- . “Quando a caneta também se envergonha de hesitar” (cópia xerografada), s/d, 7 p.
- COLLOBERT, Catherine. *Aristote: Traité du temps – Physique, livre IV, 10-14*. Paris: Éditions Kimé, 1995.

- CORDEIRO, Ana Thereza de Miranda. *Da temporalidade à temporariedade: análise das estruturas fundamentais da presença e fundamentos de uma ontologia temporária em Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1994. (Tese de doutorado.)
- CORDUA, Carla. *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: RIL Editores, 1999.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- . *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. “O surgimento da hermenêutica (1900)”, in: *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, EDUFJF: Juiz de Fora, vol. 2, n. 1, jan./jun. 1999, p. 11-32.
- DOSTAL, R.J. “Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger”, in: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- DREHER, Luís H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1995.
- DÜSING, Klaus. “Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption”, in: *Kant-Studien* 71, 1980, p. 1-34.
- ERTHAL, Tereza Cristina Saldanha. *Terapia vivencial: uma abordagem existencial em psicoterapia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- FALKENHAYN, Katharina von. *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Früherwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker & Humblot, 1203.
- FEICK, Hildegard e ZIEGLER, Susanne. *Index zu Heideggers “Sein und Zeit”*. 4. ed. reelab. Tübingen: Max Niemeyer, 1991.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958.
- FERREIRA JÚNIOR, Wanderley J. *A desconstrução heideggeriana do processo de objetificação na metafísica e na ciência moderna*. Campinas: Unicamp, 2004. (Tese de doutorado.)
- FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FILIPPI, Silvana. “La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Sapientia*, volume LIII, fascículo 204, 1989, p. 409-418.
- FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie (Text, Übersetzung, Kommentar)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- FLEIG, Mario. *O tempo é a força do ter: lógica e temporalidade em Martin Heidegger*. Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Tese de doutorado.)

- FLEISCHER, M. *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit: Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- . *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.
- . “Hegel e a identidade. Heidegger e a diferença”, in: *Cultura Vozes*, ano 69, volume LXIX, n. 4, maio 1975, p. 271-278.
- . “Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica moderna”, in: *O que nos faz pensar*, vol. 2, n. 10, PUC/RJ, out. 1996, p. 37-67.
- . “Do fundamento”, in: *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 171-188.
- . “Da filosofia e do seu método”, in: *Síntese Nova Fase*, vol. 21, n. 64 e n. 66, 1994, Belo Horizonte, respectivamente p. 93-104 e 379-394.
- . “Nós e os gregos”, in: *Sofia*, Revista do Departamento de Filosofia da UFES, Vitória, ano III, n. 4, jul. 1997, p. 91-101.
- . “Seminário sobre Heráclito. Introdução”, in: *Kleos*, Revista de Filosofia Antiga, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro, jul. 1997, p. 89-111.
- . “Do ‘coração-máquina’: ensaio de aproximação à questão da tecnologia”, in: *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, n. 2, Rio de Janeiro, out. 1988, p. 19-44.
- . “Realidade e perspectiva”, in: *Cadernos de Memória Cultural 3*, vol. 1, n. 3, Rio de Janeiro, Museu da República, out. 1997-mar. 1998, p. 14-24.
- . “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”, in: *Por uma fenomenologia do silêncio*, Rio de Janeiro: IFCS; UFRJ; Sete Letras, , 1996, p. 41-56.
- . “*Ser e tempo* de Martin Heidegger” (recensão), in: *Cultura Vozes*, ano 83, volume LXXXIII, maio/jun. 1989, n. 3, p. 383-386.
- FRANCISCO DE ASSIS. *Fontes franciscanas e clarianas*. Org. Celso Márcio Teixeira, OFM. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- . *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- . “Martin Heidegger und die Marburger Theologie”, in: Otto Pöggeler (ed.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Colônia; Berlim: Kiepenheuer & Witsch, 1970.
- . “Kant und die philosophische Hermeneutik”, in: *Kant-Studien* 66, 1975, p. 395-403 (reeditado posteriormente sob o título “Kant und die hermeneutische Wendung”, in: H.-G. Gadamer, *Heidegger Wege*, Tübingen, 1983, p. 45-54).
- GAOS, José. *Introducción a el Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. 3. reimpressão, México: Fondo

de Cultura Económica, 1996.

GREISCH, JEAN. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interpretation intégrale de "Sein und Zeit"*. Paris: PUF, 1994.

GRETIC, Goran. "Das Problem der subjektiven Zeit. Heidegger und Bergson", in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 113-120.

GROSSMANN, Andreas. "Zwischen Phänomenologie und Theologie – Heideggers 'Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann'", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 95, 1998, p. 37-62.

GUIGNON, Charles B. (editor). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.

HAAR, Michel e LAUNAY, Marc B. de. "Le concept de temps", in: *Les Cahiers de l'Herne*, Paris, vol. 45, 1983, p. 27-37.

HARADA, Hermógenes. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: Edusf, 2006.

—. *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*. 2. ed. Bragança Paulista: Edusf, 2006.

—. "Da experiência", in: *Experiência de Deus hoje*, Petrópolis: Vozes, 1974, p. 59-73.

—. "Fenomenologia do corpo: Situação como existência corporal", in: *Cultura Vozes*, jan./fev. 1971, p. 21-28.

—. "Verdade e liberdade da essência da verdade (Martin Heidegger)", Petrópolis, 1970, 89 p. (Apostila mimeografada.)

HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

—. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2003.

HEINZ, Marion. *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers: Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg; Amsterdam: Königshausen & Neumann; Rodopi, 1982.

—. "Der Zeitbegriff im Frühwerk Martin Heideggers", in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 9-33.

HERDER, Johann Gottfried. *Über den Ursprung der Sprache*. Munique; Viena: Carl Hanser, s/d.

—. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

HIGUET, Etienne A. "A crítica política da hermenêutica", in: Jaci Maraschin, *Teologia sob limites*. São Paulo: Aste, 1992.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HÜHNE, Leda Miranda (org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*. Uapê: Rio de Janeiro, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen (vol. I e II)*. La Haye: M. Nijhoff, 1984.

- . *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- . *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1994.
- . *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.
- . *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburgo: Felix Meiner, 1986.
- . *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- IANNIELLO, Epifânia. “La coscienza del tempo come flusso intenzionale in Husserl”, in: *Sapienza*, vol. 50, fasc. 4, out./dez. 1997, p. 467-484.
- IRLENBORN, Bernd. “Zeitlichkeit und Zeitrechnung beim frühen Heidegger”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 161-172.
- JANKE, Wolfgang. “Die reine Möglichkeit der Zukunft – Zur temporalen Interpretation von Willen und Existenz”, in: Rudolph Berlinger, *Weltaspekte der Philosophie*, Amsterdã, Rodopi, 1972, p. 143-159.
- . “Die Zeitlichkeit der Repräsentation – Zur Seinsfrage bei Leibniz”, in: *Durchblicke Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, p. 255-283.
- JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlim: Springer, 1990.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- . *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*. 2. ed. Porto: Editorial Presença, 1962.
- KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles; London: The University of California Press, 1993.
- . “Translator’s Foreword” (“Prefácio do tradutor”), in: Martin Heidegger, *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- e BUREN, John van (ed.). *Reading Heidegger from the start*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os princípios da filosofia ditos a monodologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 62-73. (Coleção Os pensadores, vol. XIX.)
- LEVINAS, Emmanuel. *El tempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- . “Ontologia temporal”, in: *Descobrimo a existência com Heidegger e Husserl*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. “O existencialismo: a propósito de dois livros recentes”, in: *Verbum*, vol. 5, 1948, p. 55-65.
- LLOYD, G.E.R. “O tempo no pensamento grego”, in: *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: USP, 1975, p. 136-175.
- MAC DOWELL, J.A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de ‘Sein und Zeit’*. São Paulo: Loyola, 1993.

- MACQUARRIE, John. *An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann*, Nova Iorque: Greenwood Pub Group, 1960.
- MCNEILL, William. *The Concept of Time*. Oxford: Blackwell, 1992.
- MARX, Werner. *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.
- MARTINEAU, Emmanuel. “Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps (Sur le § 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, éclairant la page 432 de *Sein und Zeit*)”, in: *Archives de Philosophie*, vol. 43, fasc. 1, 1980, p. 99-120.
- . “La modernité de *Sein und Zeit*: Réflexions au lendemain d’un cinquantenaire manqué”, in: *Reveu Philosophique de Louvain*, vol. 78, n. 37, fev. 1980, p. 22-70.
- MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Madri: Trotta, 2000.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- . *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 6. ed. Bragança Paulista: Edusf, 2006.
- NEVES, Jorge César das. “Bibliografia. Obras de e sobre Martin Heidegger”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 45, 1989, p. 463-512.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- . *Also sprach Zaratustra: ein Buch für alle und keinen*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990.
- NUNES, Benedito. “Experiências do tempo”, in: Novaes, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 131-140.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961.
- . *História como sistema. Mirabeau ou o político*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- . *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- . *Sobre la razón histórica*. 6. ed. Madri: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1996.
- . *El hombre y la gente*. 4. ed. Madri: Revista de Occidente, 1964.
- . *Meditaciones del Quijote*. Madri: Revista de Occidente, 1956.
- ORTH, Ernst Wolfgang. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo: Karl Alber, 1983.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos escolhidos*. Lisboa: Verbo, 1972.
- PATTARO, Germano. “A concepção cristã do tempo”, in: *As culturas e o tempo*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: USP, 1975, p. 197-228.
- PERAITA, Carmen Segura. *Hermenêutica de la vida humana: em torno ao Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madri: Trotta, 2002.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

- PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- PISETTA, Écio E. *Morte e totalidade: um estudo acerca da morte como possibilidade privilegiada do homem e suas remissões para a compreensão da totalidade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2005. (Tese de doutorado.)
- PLATÃO. *Diálogos*. Universidade Federal do Pará: Coleção Amazônica, em 13 volumes, tradução de Carlos Alberto Nunes.
- *Ménon*. Lisboa: Edições Colibri, 1992.
- *Timeu*. Hamburg: Rowolt, 1959.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1984.
- “Neue Wege mit Heidegger”, in: *Philosophische Rundschau*, 29. Jahrgang, Tübingen: J.C.B. (Paul Sieback), 1982, p. 39-71.
- “Einleitung: Heidegger heute”, in: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1984, p. 11-53.
- POTEPÁ, Maciej. “Der Begriff der Zeit bei Husserl”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 89-112.
- PRZYIEBSKI, Andrej. “Wie ein Fuchs im Schnee. Heidegger, Simmel umd die Zeit”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 121-140.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola; Fapesp, 2001.
- RAINER, Marten, “Martin Heidegger: o tempo autêntico”, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 599-625.
- RÉE, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- REGELLY, Thomas. “Historische und erfüllte Zeit. Walter Benjamins Kritik an Heideggers Antrittsvorlesung über den ‘Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft’ (1916)”, in: *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 141-152.
- REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Papirus: Campinas, 1994.
- REIS, Róbson Ramos dos. “Heidegger: origem e finitude do tempo”, in: *Dois pontos*, Universidade Federal do Paraná, vol. 1, n. 1, 2004, p. 99-126.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Hijhoff, 1963 (também com sucessivas edições em 1967 e 1973).
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1997. (Especialmente importante é a primeira seção do tomo III: A aporética da temporalidade, sobre Husserl, Aristóteles, Agostinho, Kant e Heidegger, p. 17-169).
- *O si-mesmo como um outro*. Papirus: Campinas, 1991.
- RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta. A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke*. 22. ed. São Paulo: Globo, 1995.

- *Rodin*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- *Livro de horas (Das Stundenbuch)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.
- *Cartas sobre Cézanne*. 3. ed. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- *Poemas da primavera (Die Frühen Gedichte)*. Rio de Janeiro: Timbre, s/d.
- *Os cadernos de Malte Laurids Bridgge*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duino*. 4. ed. Bragança Paulista: Edusf, 2005.
- RODIN, Auguste. *A arte: conversas com Paul Gsell*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- RUFF, Gerhard. *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den erten "Freiburger Vorlesungen"*. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SHEEHAN, Thomas J. "The 'Original Form' of Sein und Zeit: Heideggers *Der Begriff der Zeit* (1924)", in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. X, 1979, p. 78-83.
- STAIGER, Emil. *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters: Unters. zu Gedichten von Brentano*. 3. ed. Zurique: Atlantis, 1963.
- *Grundbegriffe der Poetik*. 5. ed. Munique: Deutscher Taschenbuch, 1983.
- "Ein Rückblick", in: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1984, p. 242-245.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo": comemoração dos sessenta anos de Ser e tempo de Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ithaca, 1966.
- "Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e tempo*", in: *Revista Brasileira de Filosofia*, XXI, n. 88, 1971, p. 111-124.
- *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1973.
- STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- STROLZ, Walter. "Martin Heideggers Denkweg und der christliche Glaube", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 31, 1989, p. 164-194.
- STRATHERN, Paul. *Heidegger em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- THIELE, Ulrich. *Individualität und Zeitlichkeit: Die Kehre in Heideggers Begriff der Destruktion im Hinblick auf Schelling*. Kassel: Gesamthochschul-Bibliothek Kassel, 1986.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

- TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAN GOGH, Vincent. *Cartas a Théo*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- . *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. 2. ed. ampl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- . *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- . *La segunda mitad de Ser e tiempo: sobre Los problemas fundamentales de la fenomenologia de Heidegger*. Madri: Trotta, 1991.
- WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. Munique: Mosaik, 1980.
- WERNER, Marx. *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung die Grundbestimmungen des Seins*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- . *Das Denken und seine Sache (Heidegger: Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken)*. Freiburg; München: Karl Alber, 1979.
- WHITROW, G.J. *O tempo na história: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- . *O que é tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- WILSON, Thomas J. *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Intepretation*. Friburgo; Munique: Karl Alber, 1981.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- . *Investigações filosóficas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.
- ZUBIRI, Xabier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madri: Alianza Editorial, 2002.
- . *Espacio, tiempo, materia*. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- ZILLES, Urbano. "Quem é o homem?", in: *Teocomunicação*, Porto Alegre: PUC, ano VII, n. 35, fasc. 1, 1977, p. 5-11.