

A Problemática do Tempo na Conferência Heideggeriana *Der Begriff der Zeit*

The Problematic of Time in the Heideggerian Conference *Der Begriff der Zeit*

Prof. Dr. Renato Kirchner

Titular da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas¹

105

RESUMO

Para compreender a trajetória da elaboração heideggeriana do conceito de tempo é fundamental analisar a conferência *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 tardias, é visível nesta conferência de 1924 a preocupação do pensador em conceber, de uma maneira tematicamente explícita, *um novo conceito de tempo*. Nossa proposta inicial restringe-se, por um lado, em avistar e evidenciar as ideias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente abordados neste artigo; por outro lado, temos a preocupação de apontar para uma série de estudos voltados particularmente para este texto fundamental dos caminhos trilhados por Heidegger entre 1915 e 1930.

PALAVRA-CHAVE

Temporalidade; Historicidade; Ser-aí; *O Conceito de Tempo*; *Ser e Tempo*

ABSTRACT

To understand the trajectory of the Heideggerian elaboration of the concept of time it is fundamental to understand and analyze the conference *The concept of time (Der Begriff der Zeit)*. We understand that although time is thematized in several other youth texts or even later Heideggerian works, it is visible at this 1924 conference that the thinker's concern is to conceive, in a thematically explicit way, a new concept of time. Our initial proposal is restricted, on the one hand, to sighting and to highlight the ideas that led to the Heideggerian

¹ Email: renatokirchner00@gmail.com

elaboration of the concept of time, which is why many related themes cannot be specifically addressed in this article; on the other hand, we are concerned to point to a series of studies focused particularly on this fundamental text of the paths taken by Heidegger between 1915 and 1930.

KEYWORDS

Temporality; Historicity; Being-there; *The Concept of Time; Being and Time*

Marion Heinz, num primoroso estudo sobre a obra da juventude de Heidegger, 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”². 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 ser³. Assim, desde o

² Há um número considerável de 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; Rainer Marten, *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; Irene Borges-Duarte, *Prólogo à edição portuguesa e Notas à tradução*, in: *Martin Heidegger, O conceito de tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003, respectivamente p. 9-15 e 87-91; Jesús Adrián Escudero, *Nota sobre la presente edición*, in: *Tiempo e historia*, Madri, Trotta, p. 9-12; Rainer Marten, “Der Begriff der Zeit”: Eine Philosophie in der Nusschale, in: Dieter Thomä (editor), *Heidegger Handbuch: Leben, Werk, Wirkingen*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2003, p. 22-26.

³ 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 casual caso que a publicação de *Ser e tempo* tivesse sido 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

início, as investigações fenomenológicas de Heidegger ocupam-se em compreender o tempo ontologicamente.

Para acompanhar a elaboração heideggeriana do conceito de tempo analisaremos a conferência *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 tardias⁴, é visível nesta conferência a preocupação do pensador em elaborar, de uma maneira tematicamente explícita, um novo conceito de tempo. Nossa proposta inicial, restringe-se em avistar e evidenciar as ideias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente abordados neste artigo.

Cabe ressaltar, inicialmente, que a conferência *O conceito de tempo* é citada por Heidegger em *Ser e tempo*. Heidegger criou uma nota de rodapé no § 54, onde diz: “As considerações anteriores e as que haverão de seguir

mesmo reconhece, já estava a caminho da questão do ser.

⁴ Textos mais tardios de Heidegger, onde a problemática do tempos reaparece, são por exemplo: *Que é isto – a filosofia?* (1955) e *Tempo e ser* (1962). No entanto, são particularmente importantes as reflexões que se encontram registradas no volume *Seminários de Zollikon* (Heidegger e Boss, 2006; 2009, p. 38-172). No que diz respeito às análises fenomenológicas sobre múltiplas variações de manifestação ou mesmo percepção do tempo, são especialmente importantes as sessões dos seminários entre os anos de 1964 e 1965.

foram apresentadas, sob a forma de tese, na conferência de Marburgo (julho de 1924) sobre o conceito de tempo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 346). 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, ideias – segundo Heidegger, “na forma de teses” (*in thesenartiger Form*) – que dizem respeito diretamente à tematização do tempo. 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*)⁵. Percebe-se que, nesses exemplos, estão

⁵ Especialmente as oito estruturas fundamentais do ser-aí (HEIDEGGER, 1989, p. 12-14; 1997, p. 16, 17-20, 21).

em jogo conceitos que dizem respeito a toda movimentação analítica de *Ser e tempo*. Voltemo-nos então para algumas ideias 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 tematizar o problema do tempo na conferência de 1924.

Considerando que o texto da conferência a que nos propomos analisar contém a palavra “conceito” (*Begriff*), faremos uma rápida incursão em sua etimologia. Segundo a língua alemã, o verbo “conceituar” 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 assim que, ao lado de “conceituar”, “conceber”, “compreender”, o verbo *begreifen* possui como significado elementar “agarrar ou pegar com as mãos”, mas, também, “conceber com o espírito”. Tais significados estão 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 da conferência que aqui nos ocupa e averiguar se, o que aqui provisoriamente concluímos, procede.

O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit) é o título de uma conferência pronunciada por Heidegger, no dia 25 de julho de 1924, no Teologado de Marburgo. (SAFRANSKI, 2000, p. 172). O texto foi publicado pela primeira vez em alemão, em 1989⁶, 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. O volume 64 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 do ser-aí”; c) “Ser-aí e temporalidade”; d) “Temporalidade e historicidade”.

⁶ Esta data deve ter sido escolhida pelos editores alemães para a publicação desta importante conferência no conjunto das obras heideggerianas, tendo em vista a comemoração do centenário do seu nascimento em 1889 na cidade de Messkirch.

Dentre várias coincidências textuais, apresentamos apenas esta:

Aristóteles tratou frequentemente ao abordar em seus escritos, que o importante é a *paideía* 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. (HEIDEGGER, 1989, p. 27; 1997, p. 38-39).

Numa investigação científica, ao lado de todo domínio de método e domínio do material, é decisiva a *paideía*. 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 adequadamente". (HEIDEGGER, 2004, p. 83).

A primeira passagem é do final da conferência de 1924 e a segunda do final texto "Ser-aí e temporalidade", do volume 64. Nosso objetivo não é fazer aqui uma análise de comparação textual. Nossa atenção volta-se, ao contrário, para duas ideias 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 *paideía* 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, a saber: *O conceito de tempo na ciência histórica (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)*. (HEIDEGGER, 1972). Encontram-se publicados muitos volumes das obras completas que 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 volumes das obras completas de Heidegger. 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* e que, em grande parte só se tornou acessível aos pesquisadores, na medida em que tais textos foram sendo publicados pela editora Vittorio Klostermann a partir da década de 1970. Ora, conhecer os 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 do ser-aí. Não por acaso, fez questão que o lema das

obras completas fosse: “Caminhos – não obras”. (*Wege – nicht Werke*)⁷.

Segundo Sheehan e Gadamer, esta conferência é “forma originária” (*Urform*) de *Ser e tempo*. (SHEEHAN, 1979, p. 78-83; GADAMER, 1970, p. 169). De fato, para quem conhece os temas em torno dos quais gravita a analítica existencial e temporal do ser-aí, 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*.

A primeira ideia, 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*”

⁷ 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” (PÖGGELER, 1982, p. 40-41).

relacionado ao *aeí*, o qual diz respeito à eternidade, mas revela-se como mero derivado do ser-temporal". (HEIDEGGER 1989, p. 6; 1997, p. 8/9; DASTUR, 1997, p. 27; NUNES, 1992, p. 131-140). Depreende-se daí que, embora Heidegger esteja falando para teólogos naquela ocasião, a abordagem do tempo a que ele se propõe tematizar não é teológica, mas filosófica. Heidegger estabelece uma diferença fundamental entre a dimensão da fé e a da filosofia. 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*)". (HEIDEGGER, 1987, p. 6; 1985b, p. 199). "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 se evidencia 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.* (HEIDEGGER, 1995a, p. 106-156).

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" (Heidegger, 1989, p. 6; 1997, p. 8/9). E, na sequência:

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 do ser-aí 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 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. (HEIDEGGER, 1989, p. 6; 1997, p. 8, 9-10, 11).

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 o ser-aí lida consigo mesma e com o mundo em que está e vive em sua cotidianidade. Heidegger deixa aparecer aqui uma ideia, 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, o próprio ser-aí 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 aristotélico *Física*, Heidegger cita: “Considerando que o tempo não é movimento, deve ter alguma coisa a ver com o movimento”⁸. 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”?

Na sequência, o pensador pergunta-se: como manifesta-se, para o físico, o tempo? A partir do caráter

⁸ Ver Aristóteles, *Física*, livro IV, 119a 9s.

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. 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 sequência, 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 pensando 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 o ser-aí humana (*menschliche Dasein*) desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite. (HEIDEGGER, 1989, p. 10; 1997, p. 14, 15).

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 fenomenal⁹.

⁹ Heidegger ocupa-se destes temas no último capítulo de *Ser e tempo* (Heidegger, 1986) e na segunda parte do livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, sob o título “A

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, cada qual, agora? Está em jogo, aqui, uma só pergunta: a condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar tempo, de cada qual ser tempo, isto é, de cada qual temporalizar-se de uma maneira toda própria e singular. Embora possa ser pleonástico, deve-se afirmar assim 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* =co-seres-aí). O que evidencia esta possibilidade é que o agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada um.

questão ontológico-fundamental acerca do sentido de ser em geral e as estruturas fundamentais e os modos fundamentais do ser” (HEIDEGGER, 1975; 2012b, p. 327-478).

A questão, contudo, é mostrar como isso acontece¹⁰.

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 e compreender aqui fenomenologicamente. Na verdade, desde que visto e entendido adequadamente, não há absolutamente experiência humana alguma destituída de ou fora do tempo. Toda experiência humana é perpassada, transpassada pelo tempo. Heidegger chamou a experiência dessa passagem de temporalização do ser-aí e às possibilidades de temporalização do ser-aí denominou temporalidade originária. Assim, em toda e qualquer passagem do tempo, o ser-aí se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria. O ser-aí, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência.

No texto a seguir, do livro *A fenomenologia da vida religiosa*,

¹⁰ 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 o ser-aí está no ser em cada caso? Sendo porvir ao antecipar, o ser-aí que está na medianidade é ela mesma; na antecipação, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu próprio passar” (HEIDEGGER, 1989, p. 24-27; 1997, p. 36/37; ver também 2006, p. 55-56).

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. (HEIDEGGER, 1995a, 2010). 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 (HEIDEGGER, 1995a, p. 65; tradução nossa).

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 ideia importante, mas que já estava 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 o ser-aí (*Dasein*) mesma for histórica. Mas o ser-aí é em si mesma histórica na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí 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 do ser-aí, 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*). (HEIDEGGER, 1989, p. 25-26; 1997, p. 34, 35-36, 37).

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 a partir de uma compreensão ontológica mais fundamental. Assim, se bem considerado, a ideia 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 ideias já presentes na aula de habilitação de 1915: a *irreversibilidade* (*Nicht-Umkehrbarkeit*) e a *homogeneização* (*Homogenisierung*). (HEIDEGGER, 1972; 1989). Os termos empregados por Heidegger são novos, mas não a

ideia. 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*)”. (HEIDEGGER, 1989, p. 23-24; 1997, p. 32, 33-34, 35).

Como já visto anteriormente, está em jogo mostrar e fundamentar a razão pela qual o ser-aí 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. O ser-aí viria à tona como o ser é no modo de ser da pergunta. (HEIDEGGER, 1989, p. 27; 1997, p. 38, 39).

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 nesta passagem:

Em resumo pode-se dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é meu ser em cada caso (*Jeweiligkeit*), e ela o pode. Em sendo porvir, antecipa-se (*Vorlaufen*) no conhecido, porém, indeterminado, ‘ser-passado’ (*Vorbei*). O ser-aí sempre é num dos modos de sua possibilidade de ser temporal. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí 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. O ser-aí 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. (HEIDEGGER, 1989, p. 26; 1997, p. 36, 37).

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 pronomes interrogativos, nem de um modismo, nem muito menos uma maneira apenas excêntrica 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 o ser-aí. Ora, o ser-aí 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*)¹¹. Heidegger emprega dois conceitos importantes, ambos relacionados à experiência que o ser-aí

faz do tempo. Tanto *Jeweiligkeit* como *Jemeinigkeit* desempenham papéis importantes na terminologia heideggeriana entre 1923 e 1925 (Heidegger, 1995a; 1985b, p. 152-156). Etimologicamente, a palavra "Jeweilig-keit" contém *jeweilig*, muitas vezes traduzida simplesmente por "respectivo". Contudo, ela possui um sentido temporal: um tempinho, momento, lapso de tempo. Já a partícula "je" reúne a ideia de uma particularização do tempo do ser-aí 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.

Portanto, para compreender adequadamente esta conferência, é preciso levar em conta todo o encaminhamento dado por Heidegger ao fenômeno do tempo nas diversas investigações 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*

¹¹ Em *Ser e tempo*, no § 9, Heidegger expressa esta ideia assim: "O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu". "Das Sein, darum es diesem Seinden in seinem Sein geht, ist je meines" (ver, respectivamente, HEIDEGGER, 2006, p. 86; 1986, p. 42).

para a história do conceito de tempo, há muitos outros, igualmente importantes, dos quais tivemos a oportunidade de apresentar anteriormente cerca de uma dezena.

Nosso propósito, no entanto, quis ocupar-se apenas com um texto menos conhecido, a saber, a conferência *O conceito de tempo?* Por ser menor e menos divulgado? Talvez. Nesse caso, porém, as aparências enganam. Pois, como tivemos a oportunidade de ver, é um texto pequeno, mas de uma densidade conceptual extraordinária. A extraordinariedade, porém, não consiste nisso apenas, mas no modo como o tempo é nele conceituado e tematizado.

Assim, partindo do conteúdo da conferência, é possível 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” o próprio ser-aí em sua temporalidade?

Normalmente, ao formularmos perguntas pelo tempo costumamos empregar 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 próprio tempo, melhor, pelo tempo em sua fenomenalidade. É por esta razão que, em Heidegger, a filosofia revive como pensamento por renovar-se desde o modo de perguntar fundamental, que é tão antigo quanto a própria filosofia¹².

De fato, 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

¹² 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*”. (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 26, grifo nosso).

pergunta “o quê” como a pergunta “quem” são duas perguntas que apontam para uma só e mesma questão, para um só e mesmo problema fundamental. Nessa perspectiva, a pergunta de Heidegger não chega a ser nem pretende ser uma pergunta nova ou interessante. Apesar disso, 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*)¹³. Já não é mais possível perguntar simplesmente pelo tempo a partir da ideia 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 do ser-aí*.

Embora haja uma tendência comum de compreender o tempo de modo impróprio, procuramos colocarnos 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 do ser-aí, 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 do ser-aí humana como *existenciais*. (HEIDEGGER, 2006, p. 88-89). Nesse sentido, há, no texto da conferência, muitas palavras, expressões e ideias relativas ao *modo de ser do ser-aí*, das quais destacamos rapidamente algumas, embora não possamos analisá-las aqui. Dentre estas palavras, expressões e ideias, algumas serão tematizadas nos próximos capítulos: o ser-aí (*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 do ser-aí; o ser-aí sempre já vive e convive com os outros (*Mit-einander-sein*); o ser-aí sempre já se auto-interpreta (*Selbstausslegung*); na *coditianidade* ninguém é si mesmo (*keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst*); pela cura, o ser-aí 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*

¹³ Ver toda a quarta seção do livro *Kant e o problema da metafísica* e a *Disputatio de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, publicadas em apêndice a este livro (HEIDEGGER, 1973, respectivamente p. 198-239; 246-268).

(*Durschnittlichkeit*) do ser-aí cotidiana não há uma reflexão sobre o eu e sobre si próprio e, mesmo assim, o ser-aí se encontra; a autenticidade do ser-aí é o que constitui sua possibilidade mais extrema (*äußerste Seinsmöglichkeit*); o fato do ser-aí, de repente, não ser mais, revela que, em última instância e em sentido próprio, não posso substituir o ser-aí dos outros (o outro, a rigor, eu nunca sou e nem posso ser); a extrema possibilidade de si mesmo, a morte, pode ser experimentada pelo ser-aí através da consciência na antecipação; a morte é a possibilidade mais própria enquanto estar-no-fim (*Zu-Ende-sein*), embora indeterminada; o ser-aí 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 do próprio ser-aí; o fenômeno fundamental do tempo é o futuro (*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*); na cotidianidade, o ser-aí não é o ser que eu sou, pois na cotidianidade o ser-aí é muito mais aquele modo de ser que *se é* (*Man ist*) e, por isso, o ser-aí 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 no próprio ser-aí; o que o ser-aí diz do tempo, diz a partir da cotidianidade; no porvir, o ser-aí é o seu passado, ou seja, ela pode voltar a ele no como (*Wie*).

Diante de todas essas ideias presentes no texto da conferência, é necessário manter viva a ideia norteadora da tematização da temporalidade a partir do ser-aí. 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 faticidade do ser-aí.

Diante de todas essas considerações a respeito da conferência de 1924, podemos tirar duas consequências 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 do ser-aí. Com efeito, se o ser-aí não é visto e

compreendido 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 do ser-aí 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 do ser-aí ou, mais especificamente, em que sentido é ele mesmo *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 do

ser-aí.

Segundo Dastur, com a tese que *o ser-aí 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 síntese. (DASTUR, 1997, p. 29).

REFERÊNCIAS

- ANZOLA, J. M. 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.
- CARNEIRO LEÃO, E. A filosofia na idade da ciência. In: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis: Vozes, 1991.
- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- FLASCH, K. *Was ist Zeit?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- FLEISCHER, M. *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- GADAMER, H.-G. Martin Heidegger und die Marburger Theologie. In: PÖGGELER, Otto (ed.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Colônia/Berlim: Kiepenheuer & Witsch, 1970.
- HEIDEGGER, M. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

Renato Kirchner

Toledo, n° 1, v. 1(2017) p. 105-123

- ____. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985a.
- ____. *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*. Indiana University Press: Bloomington, 1985b.
- ____. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- ____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.
- ____. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.
- ____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.
- ____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.
- ____. O conceito de tempo, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997.
- ____. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- ____. *Der Begriff der Zeit: 1. Der Begriff der Zeit (1924); 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- ____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- ____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- ____. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- ____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- ____.; BOSS, M. *Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas*. 2. ed. rev. Petrópolis, São Paulo, Bragança Paulista: Vozes, ABD, Edusf, 2009.
- ____.; BOSS, M. *Zollikoner Seminare: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEINZ, M. *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982.
- MARTINEAU, E. 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.
- MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Madri: Trotta, 2000.
- NUNES, B. Experiências do tempo. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- ORTH, E. W. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo: Karl Alber, 1983.
- PÖGGELER, O. Neue Wege mit Heidegger, In: *Philosophische Rundschau*, 29. Jahrgang, Tübingen, J.C.B. (Paul Sieback), 1982.
- RAINER, M. Martin Heidegger: o tempo autêntico. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 599-625.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SHEEHAN, T. 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.

Submetido: 20 de fevereiro de 2017

Aceito: 16 de março de 2017