

De “ser” e de “tempo”: uma aproximação fenomenológica em perspectiva heideggeriana

Renato Kirchner *

Resumo

A intenção desta reflexão, muito mais que conquistar uma clareza dos conceitos “ser” e “tempo”, pretende-se fazer uma aproximação fenomenológica destes fenômenos. A reflexão toma como orientação as investigações fenomenológicas empreendidas por Martin Heidegger. Alcançar a devida clareza fenomenal destes conceitos impõe a pergunta: para que *experiência* nos remetem, em última instância, estes fenômenos? Na desconfiança de que talvez não saibamos ao certo que experiência seja, grafamos inicialmente as duas palavras entre aspas, esperando ser possível evidenciar, mediante algumas aproximações, o *sentido pré-ontológico* que os conceitos de “ser” e de “tempo” resguardam, mesmo em usos mais habituais e cotidianos. A aproximação fenomenológica aqui pretendida partirá de “ser” em direção a “tempo”.

Palavras-chave

Ser; Tempo; Sentido; Fenomenologia; Heidegger.

Abstract

The intention of this reflection, rather than achieving a clarity of the concepts “being” and “time”, is intended to make a phenomenological approximation of these phenomena. The reflection takes as orientation the phenomenological investigations undertaken by Martin Heidegger. Achieving the proper phenomenal clarity of these concepts imposes the question: to what experience do these phenomena ultimately refer us? In the mistrust that we may not know for sure what the experience is, we initially spell out the two words in quotation marks, hoping to be able to evidence, through some approximations, the

* Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, coordena o Programa de Mestrado *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

pre-ontological meaning that the concepts of “being” and “time” in more habitual and everyday uses. The phenomenological approach here will start from “being” toward “time”.

Keywords

Being; Time; Sense; Phenomenology; Heidegger.

Segundo a afirmação de Heidegger na conferência *Tempo e ser*, “ser” – “uma questão”, porém, “nada entitativo”; “tempo” – “uma questão”, porém, “nada temporal”¹. A ideia 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*): *tò ón ésti kathólon málista pánton* (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*)². 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”. Faz-se necessário, 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*.

Na primeira parte de *Introdução à metafísica*, intitulada “A questão fundamental da metafísica”³, Heidegger defronta-se com esta mesma questão. Ele formula a questão

¹ 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.

² 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.

³ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-37.

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”⁴.

Heidegger enfatiza que, mesmo que o ser não seja posto em questão e, talvez, principalmente por isso mesmo, seu sentido fica, por assim dizer, esquecido. Daí nasce a necessidade de *um questionamento muito peculiar*, 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”⁵. 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 entender isso melhor, vejamos duas 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 questão⁶.

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

⁴ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34.

⁵ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-35.

⁶ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 35.

singularização em cada ser-aí. [...] 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, o ser-aí. É no ser-aí que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser⁷.

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*, livro publicado no ano de 1929, intitulado “O objetivo da ontologia fundamental”, o pensador revela:

A metafísica do ser-aí, 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 do ser-aí. Na explicação da ideia de uma ontologia fundamental já se esclareceu que, se a problemática da metafísica do ser-aí 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 limites⁸.

Em *Introdução à metafísica*, Heidegger 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”⁹.

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

⁷ 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 ideias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, p. 51-52 e 69-70. Nela o autor busca compreender a razão pela 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*.

⁸ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 37, p. 206 (tradução nossa).

⁹ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226-227.

[...] 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 ser¹⁰.

Fica patente em todas estas citações que “ser” e “tempo” indicam para uma só e mesma problemática. Por isso, tratar propriamente da problemática implicada em “ser” “e” “tempo” não significa fazer uma pergunta objetiva nem, muito menos, por assim dizer, uma pergunta retórica ou 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 do ser-á humano ser “no” tempo.*

Para Heidegger, é necessário fazer uma “crítica fenomenológica” da tradição metafísica ocidental sob novos olhos. Não se trata de compreender apenas como esta questão fundante e fundamental perpassa não só o tratado *Ser e tempo*, mas que ela atravessa toda tradição filosófico-metafísica ocidental. Está em jogo, portanto: a que 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, seguindo a qual “é necessário ser aquilo que se compreende”¹¹, 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

¹⁰ 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” (cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226). Cf. também Emmanuel Carneiro Leão, “Ser e tempo”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 211.

¹¹ 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.

necessariamente dar primazia a uma em detrimento de outra. Assim, seguindo a ideia 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 (*gestelli*). 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” quer dizer “não complexo”, ou melhor, “sem dobras” (*sine plex*). Com efeito, trata-se de des-dobrar, através de um exemplo, o ser de um ente. Enfim, no banal, no trivial, no cotidiano da nossa vida, como o sentido do ser nos advém e visita nossa própria existência?

Portanto, 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 já está em nosso campo de ação e visão. *Em algum momento*, porém, o livro passou a ocupar o centro de nossa atenção. Isso só é possível porque está em jogo um determinado ver, uma determinada mirada. Mesmo no simples ato de pegá-lo nas mãos ou de apenas mirá-lo com os olhos, 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 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 mirá-lo com os olhos. “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 ou, num outro sentido ainda, de nem nos darmos conta que ele já está ou já esteve ao nosso redor. “Realização” diz então: *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-respondem*, se *a-preendem e compreendem*. 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 do ser-aí humano.

A partir dessa descrição de 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 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, segundo 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 ainda ao certo. Por enquanto, sigamos algumas indicações dadas por Heidegger.

Por isso, se nos prendermos literalmente ao que foi enunciado inicialmente, então, a sequência 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 o pensamento 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 existencial do ser-aí humano.

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 ontológica, então elas já não podem mais serem vistas e entendidas como meras palavras ao lado de tantas outras. É que as palavras “ser” e “tempo” já estão sendo vistas e entendidas desde uma determinada compreensão que nos diz respeito e implica a todo momento. 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”, pois, à medida que ela nos disser alguma coisa, é possível talvez também dizer algo da palavra “tempo”¹².

Heidegger, em sempre novas investidas e retomadas, busca fundamentar o sentido da palavra “ser”. Estas tentativas de fundamentação, porém, sempre já são vistas

12 Importante reflexão dos modos de compreensão do tempo, desde a perspectiva fenomenológica, encontra-se no livro de Hermógenes Harada, *Cóisas, 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”.

e realizadas a partir da tradição metafísica e não fora dela. Ao falar de “ser”, Heidegger 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”¹³, isto é, a palavra “ser”, de uma real provocação questionadora¹⁴, 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”¹⁵. 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 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 do tratado *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.¹⁶ Co-relação diz: *relacionado com*, ou seja, pré-sub-põe-

¹³ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

¹⁴ Segundo Ortega, o verbo alemão *heissen* significa “chamar”, sentido este presente no verbo “pro-vocar”. 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 *kin* ou *kélonai* (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 *heissen* (*pro-vocar*) em *O que pro-voca pensar?* (Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954).

¹⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

¹⁶ Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 26 e 28, respectivamente p. 173s e 189s.

se termos *co-* e *bi-*relacionados ou 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? (tí tò ón?)*.

Entretanto, o que significa ser como ente ou ente como ser? Como é possível ter acesso ao que é 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”¹⁷, o acesso ao ser é possível na medida em que nós 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-relacionados¹⁸.

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 Heidegger mesmo 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 frequente que mal o notamos. Dizemos: ‘Deus *é*’. ‘A terra *é*’. ‘A conferência *é* na sala de aula’. ‘Este homem *é* da

¹⁷ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 113.

¹⁸ 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.)

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'¹⁹.

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 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'²⁰.

Num primeiro momento, todas estas frases presentes nestas duas passagens revelam um uso "natural" e "habitual" da palavra "ser". Contudo, 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*. Ora, é presumível que o mesmo deve acontecer também 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, recorremos 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 certos limites, sabemos bem o que queremos dizer e expressar²¹. De fato, a palavra "ser" possui tantas significações

¹⁹ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 115 (grifos nossos).

²⁰ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 39.

²¹ A propósito, num dos cursos ministrados por Martin Heidegger ao longo de sua atuação docente e publicado sob o título *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem* podemos ler esta esclarecedora passagem: "Nós dizemos dicionário (*Wörterbuch*), estão aí *vocábulos* (*Wörter*) e não *ditos* (*Worte*), nada falado. Estes vocábulos não estão, porém, isolados, não estão aí de modo caótico, eles estão ordenados segundo a ordem do alfabeto que, em relação à ordem das palavras faladas, é sem dúvida inteiramente diferente. Esta soma dos vocábulos no dicionário pertence, num sentido determinado, à linguagem. Ora, se nós admitimos que esta soma de vocábulos pertence à existência da linguagem, qual é a sua extensão? Estarão todos os vocábulos no dicionário? Ou será que a língua é delimitável por um determinado número de vocábulos? Ou será que a língua está em constata formação e volta, por outro lado, a rejeitar ditos e vocábulos que desaparecem depois subitamente? Que estado da língua deve ser de todo em todo compreendido num dicionário? Não será um dicionário como um ossário num cemitério, onde os ossos e os restos mortais de homens há muito desaparecidos estão empilhados muito cuidadosamente, de tal modo que, através desta

possíveis quantas vezes *seja possível* dizer “é”. Nesse caso, “significado” deve poder dizer algo como *senal*, sendo que, toda vez que a palavra é empregada, con-figura-se uma *nova con-stituição* do “é”, dá-se uma *nova pre-sentificação* 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 tessitura de sentido, con-juntura de sentido*. Con-juntura de sentido é o que Heidegger propriamente designa como abertura de mundo, ou melhor, mundo de sentido e/ou sentido de mundo. 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. Neste caso específico, o “é” da frase pode querer dizer: “faz tempo bom”, “não está nublado” e, por isso, “talvez não vá chover”, “o céu está limpo e 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*)²².

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 – *há* ou *dá-se* (*es gibt*) mundo. Mundo enquanto ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí. Portanto, toda e qualquer experiência de mundo revela modos de ser do ser-aí. 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 (*Ge-schick*) do próprio ser (*Sein*). 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

estratificação, toda a ruína se torna manifesta?” (Martin Heidegger, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008, p. 65-66).

²² 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).

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”? Enfim, nos é permitido ainda perguntar dessa maneira? Seria esta a melhor maneira de perguntar pelo “tempo”? Considerando que, segundo Heidegger, fenomenologicamente o objetivo é tematizar o *tempo como tempo*, o que esta expressão querará dizer, então? 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 e enquanto o dizemos? Diz-nos este curto e seco “é” alguma coisa? *É* ele alguma “coisa”? Ele deixa-se dizer e expressar sob a forma de alguma “coisa”? Enfim, qual o nosso *inter-esse* 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” “*ainda*” “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 neste caso 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 os pressuponha concomitantes a uma constituição fundamental que, segundo Heidegger, é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) como fundamento 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 possíveis de sentido pelos quais o ser-aí humano se descobre “no tempo” ou se ocupa “do tempo”. Vejamos, então, 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 paz²³.

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 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*

²³ Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 1169-1171.

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.

Procuramos 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 invernosos,
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 presente²⁴.

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-aí 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-aí 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”²⁵, é dessa maneira

²⁴ Soneto de Luís de Camões, citado por J.R. Nascimento, in: *Anos dourados... Anos sonhados*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 101.

²⁵ “No uso e na vida” é uma expressão usada por Hermógenes Harada para traduzir *a situação cotidiana do ser-aí* (cf. Hermógenes Harada, *Cóias, 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

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, 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 da palavra enquanto palavra poética. 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 e resguarda, por isso mesmo, uma correlação originária. *Desde que e enquanto o homem é homem, ele já está, a todo momento, a cada instante, morrendo de si para si mesmo*²⁶.

explicitar o caráter prévio da *cotidianidade do ser-aí* (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 do ser-aí.

²⁶ Heidegger tematiza isso através dos existenciais ser-tudo (*Ganzsein*) e ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). Cf. o primeiro capítulo da analítica temporal, intitulado “A possibilidade do ser-aí ser-tudo e o ser-para-a-morte” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46-53, p. 309-344).

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 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”. O ser-á 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, *u-tópica*; 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 com jovial e livre aceitação da negação como condição de ser inerente à própria vida.