



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANA MARY COSTA BISPO

**O TEMPO ORIGINÁRIO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA DINÂMICA DA VIDA
FÁTICA**

Salvador
2023

ANA MARY COSTA BISPO

**O TEMPO ORIGINÁRIO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA DINÂMICA DA VIDA
FÁTICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira

Salvador
2023

Bispo, Ana Mary Costa

O tempo originário como fundamentação da dinâmica da vida fática /Ana Mary Costa Bispo. – 2023
122f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2023.

1. Tempo. 2. Vida. 3. Movimento. 4. *Dasein*. 5. Cura. 6. Temporalidade. I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD

ANA MARY COSTA BISPO

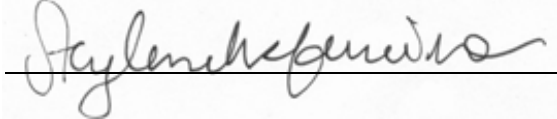
**O TEMPO ORIGINÁRIO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA DINÂMICA DA VIDA
FÁTICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

Aprovada em 04 de dezembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia



Adrielle Costa Gomes de Jesus
Universidade Federal da Bahia

Denise Costa Magalhães
Universidade Federal do Recôncavo Bahiano

Diogo Campos da Silva
Universidade Estadual de Feira de Santa

Thiago Aquino
Universidade Federal de Pernambuco

Ao meu querido pai Edvaldo Bispo, com todo o
meu amor (*in memoriam*).
À minha querida tia Elza Bispo (*in memoriam*).
À minha ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha orientadora, a professora Acylene Maria Cabral Ferreira, pela paciência, compromisso e por ter moldado o meu caráter acadêmico desde a graduação com a orientação da minha monografia de conclusão de bacharelado, passando pela orientação da dissertação e, agora, com a orientação desta tese. Com a professora Acylene, aprendi lições importantes para um pesquisador, dentre elas, ter disciplina sempre; lição que levarei para a vida toda.

Agradeço a Universidade Federal da Bahia, os meus professores desde a graduação até o doutorado por todo o conhecimento filosófico, político e social adquirido em todos esses anos.

Agradeço ao Instituto Federal da Bahia pelo afastamento concedido, o que me possibilitou a conclusão da tese.

Agradeço ao Grupo de Estudos em Hermenêutica da UFBA pelo companheirismo e por discussões que me ajudaram a compreender melhor o meu tema.

Agradeço a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a feitura desta tese.

A vida é o dever que nós trouxemos para fazer em casa.
Quando se vê, já são seis horas!
Quando se vê, já é sexta-feira!
Quando se vê, já é Natal...
Quando se vê, já terminou o ano...
Quando se vê perdemos o amor da nossa vida.
Quando se vê passaram 50 anos!
Agora é tarde demais para ser reprovado...
Se me fosse dado um dia, outra oportunidade, eu nem
olhava o relógio.
Seguiria sempre em frente e iria jogando pelo caminho a
casca dourada e inútil das horas...
Seguraria o amor que está à minha frente e diria que eu o
amo...
E tem mais: não deixe de fazer algo de que gosta devido à
falta de tempo.
Não deixe de ter pessoas ao seu lado por puro medo de ser
feliz.
A única falta que terá será a desse tempo que,
infelizmente, nunca mais voltará.

(Mário Quintana, *O tempo*)

BISPO, Ana Mary Costa. O tempo originário como fundamentação da dinâmica da vida fática. 122 f. 2023. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

RESUMO

O objetivo da presente tese é analisar os motivos pelos quais o tempo é interpretado cotidianamente como movimento. Para tanto, recorreremos à filosofia de Martin Heidegger, para quem o tempo é o que dá sentido à vida humana. Dessa forma, o tempo encontra-se indelevelmente correlacionado à vida, afinal, é na fala comum a respeito das vivências do dia a dia que o tempo como movimento é feito transparente como o que passa, que é irreversível, ininterrupto e ilimitado. Analisar o tempo na perspectiva heideggeriana é, também, fazer uma incursão no pensamento de Aristóteles a respeito do tempo; para este filósofo, o tempo cotidiano é um fluxo de agoras contínuos, em que o agora atual encontra-se interligado aos agoras posteriores e anteriores; nesse sentido, os agoras são tensionados entre o então, o posterior e o outrora, o anterior. Para Heidegger, o tempo pensado por Aristóteles é o tempo expresso na cotidianidade. A partir do entrelaçamento entre vida, tempo e movimento, propomo-nos analisar a correlação entre a dinâmica da vida e a sua relação com a dinâmica do tempo cotidiano pensado como movimento, com o intuito de alcançar os fundamentos originários dessa modalidade de tempo.

Palavras-chave: tempo; vida; movimento; *Dasein*; cura; temporalidade.

BISPO, Ana Mary Costa. Original time as the foundation of the dynamics of factual life. 122 f. 2023. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

ABSTRACT

The objective of the present thesis is to analyze the reasons why time is commonly interpreted as movement in everyday life. To do so, we will turn to the philosophy of Martin Heidegger, for whom time is what gives meaning to human life. In this way, time is indelibly correlated with life, as it is in the common discourse about daily experiences that time as movement becomes transparent as that which passes, is irreversible, continuous, and unlimited. Analyzing time from the heideggerian perspective also involves delving into Aristotle's thoughts on time; for this philosopher, everyday time is a flow of continuous “nows”, where the current “nows” is interconnected with subsequent and preceding “nows”. In this sense, the “nows” are stretched between the “then”, the posterior, and the “before”, the anterior. Heidegger sees Aristotle's concept of time as the time expressed in everyday life. Through the interconnection of life, time, and movement, we aim to analyze the correlation between the dynamics of life and its relationship with everyday time as movement, in order to reach the original foundations of this mode of time.

Keywords: time; life; movement; *Dasein*; care; temporality.

BISPO, Ana Mary Costa. El tiempo original como fundamento de la dinámica de la vida fáctica. 122 hoja. 2023. Tesis (Doctorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es analizar las razones por las que el tiempo se interpreta diariamente como movimiento. Para ello recurriremos a la filosofía de Martin Heidegger, para quien el tiempo es lo que da sentido a la vida humana. De este modo, el tiempo está indeleblemente relacionado con la vida; después de todo, en el discurso común sobre las experiencias cotidianas, el tiempo como movimiento se vuelve transparente como lo que pasa, que es irreversible, ininterrumpido e ilimitado. Analizar el tiempo desde una perspectiva heideggeriana es también incursionar en el pensamiento de Aristóteles sobre el tiempo; para este filósofo, el tiempo cotidiano es un flujo de horas continuos, en el que el ahora actual se interconecta con los ahora posteriores y anteriores; en este sentido, los ahora están tensos entre el entonces, lo posterior, y el entonces, lo anterior. Para Heidegger, el tiempo pensado por Aristóteles es el tiempo expresado en la vida cotidiana. A partir del entrelazamiento entre vida, tiempo y movimiento, nos proponemos analizar la correlación entre la dinámica de la vida y su relación con la dinámica del tiempo cotidiano pensado como movimiento, con el objetivo de alcanzar los fundamentos originales de esta modalidad del tiempo.

Palabras clave: tiempo; vida; movimiento; *Dasein*; curar; temporalidad.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 A CONCEPÇÃO DO TEMPO A PARTIR DA DINÂMICA DA VIDA FÁTICA	16
2.1 A VIDA FÁTICA COMO FENÔMENO ORIGINÁRIO.....	16
2.2 VIDA FÁTICA E INTENCIONALIDADE.....	21
2.3 COMO TOMAMOS CONHECIMENTO DO TEMPO A PARTIR DA VIDA FÁTICA?.....	27
3 A NECESSIDADE DE RETORNAR A ARISTÓTELES.....	38
3.1 ARISTÓTELES COMO PROTOFENOMENOLOGISTA	42
3.1.1 O movimento segundo Aristóteles e sua relação com o vivente	44
3.1.2 <i>Parâmetros aristotélicos para a análise da mobilidade da vida fática</i>	48
a) <i>Alethés, alethéia e lógos</i>	50
b) <i>Práxis e phrónesis</i>	54
3.1.3 <i>Phrónesis</i> e movimento (<i>kínesis</i>).....	56
3.1.4 <i>Phrónesis</i> e <i>kairós</i>	58
3.2 A RADICALIZAÇÃO DO MOVIMENTO EM ARISTÓTELES	60
3.3 MOVIMENTO E PRIVAÇÃO COMO MODOS DE SER DA PRÁXIS	63
3.4 A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER NA PERSPECTIVA DA <i>KÍNESIS</i> ARISTOTÉLICA	66
3.5 <i>KHRÓNOS</i> E <i>KÍNESIS</i>	69
4 OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA MOBILIDADE DA VIDA FÁTICA	75
4.1 AS ESTRUTURAS DE SER DA VIDA FÁTICA	75
4.2 AS CATEGORIAS RELACIONAIS DO CUIDADO.....	78
4.3 RUINÂNCIA (<i>DECADÊNCIA</i>) E A TEMPORALIDADE DO <i>DASEIN</i>	87
4.4 O CONTRAMOVIMENTO AO DERRIBAMENTO	92
5 O TEMPO COMO FUNDAMENTO DA DINÂMICA DA VIDA FÁTICA	101
5.1 A TEMPORALIDADE DA OCUPAÇÃO.....	103
5.2 O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA VIDA FÁTICA E DA HISTORICIDADE DO <i>DASEIN</i>	108
6 CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	119

1 INTRODUÇÃO

O tema da presente tese é o tempo tal qual o interpretamos no nosso dia a dia; nossa questão principal é por que, em nossa cotidianidade mediana, interpretamos o tempo como movimento? Por que correlacionamos a dinâmica de nossa própria vida com a dinâmica do tempo? A correlação entre as dinâmicas vitais e temporais é tão arraigada em nossa cotidianidade que as consideramos como sendo sinônimas, a ponto de trocamos uma expressão pela outra sem que haja mudança de sentido, por exemplo, quando dizemos “você tem muita vida pela frente” e essa frase também pode ser entendida como “você tem muito tempo pela frente”. Tomados como sinônimos a partir de suas respectivas dinâmicas, vida e tempo são interpretados por nós em uma íntima conexão com o movimento, afinal, cotidianamente, afirmamos que a vida e o tempo não param, ao contrário, transcorrem em um fluxo constante. Com relação à vida, o seu fluxo interrompe-se com a morte do vivente, já com relação ao tempo, ele apenas se interrompe, de modo particular, para aquele que não é mais vida, para os demais viventes, ele continua. Mas tais instâncias podem ser interpretadas como sinônimas? Se não, como então se encontram conjugadas de modo que, em nossa cotidianidade, podemos concebê-las como se fossem uma mesma realidade? Como podemos pensar o nexos entre vida, tempo e movimento? Com os questionamentos ora colocados, podemos observar como a interpretação cotidiana do tempo ainda nos é problemática, mesmo que, aparentemente, para nós, o sentido do tempo seja algo já resolvido, portanto, não carente de ser pensado com mais profundidade. Mas será que já apreendemos o tempo em seu sentido próprio?

As perguntas elaboradas acima, entre outras que nortearão a nossa tese, conduziram-nos à filosofia de Martin Heidegger, afinal, este filósofo desenvolveu formalmente a questão sobre o sentido de ser da dinâmica da vida como pressuposto para o desenvolvimento da problemática relativa ao tempo pensado como o que dá sentido ao ser em geral. Embora a dinâmica da vida e do tempo encontra-se relacionada à questão do movimento, Heidegger não se dedicou, com profundidade, a pensar tal fenômeno do mesmo modo que pensou os fenômenos da vida, do tempo e do nexos que há entre eles. Contudo, não podemos afirmar que a filosofia heideggeriana se encontre prescindida da problemática do movimento, a prova disso provém de sua necessidade de recorrer às considerações aristotélicas sobre o movimento para pensar a dinâmica da vida, visto que o Estagirita foi o primeiro filósofo a interpretar o movimento como categoria ontológica do ente natural, gênero do qual a vida humana faz parte. Assim, a filosofia de Aristóteles se constituiu em pressupostos para o pensamento heideggeriano sobre a dinâmica da vida fática. Do mesmo modo, Heidegger recorreu à filosofia do Estagirita para pensar a

dinâmica do tempo. Em sua opinião, o *Tratado sobre o tempo* de Aristóteles é um modo de acesso ao tempo cotidianamente expresso, visto que ali o tempo é pensado a partir do próprio tempo, e esse é o pressuposto da fenomenologia para pensar qualquer fenômeno: “a coisa ela mesma”. Mesmo que Heidegger recorra a Aristóteles para pensar a dinâmica vital e temporal, não podemos confundir aquilo que o estagirita concebe como *metabolé* com o que Heidegger entende por mobilidade (*Bewegtheit*). *Metabolé* é a mudança de... para..., seja ela deslocamento espacial ou a transformação no seio do mesmo. Já a mobilidade pensada por Heidegger é o modo como a vida acontece temporalmente a partir de si mesma e para si mesma, seja de modo impróprio ou próprio.

Além das questões já apresentadas, outras se darão a partir de nossa questão principal, por exemplo, sobre o modo de captação da vida sem objetivá-la, isto é, sem dissecá-la como faz o pensamento teórico com os objetos por ele analisados. Dissecar os objetos é próprio do questionamento que os interroga a respeito de suas causas e, assim, provoca a sua fragmentação, subtraindo do objeto a sua mobilidade própria, ou seja, o modo como ele ocorre na relação com a vida e com outros objetos. Neste sentido, a pergunta que fazemos sobre o tempo cotidianamente interpretado como movimento, pressupõe que a sua análise tanto quanto a análise da vida não ocorra de modo a objetivar tais instâncias, logo, não perguntaremos por suas causas ou por quês, mas pelo modo *como* a vida e o tempo acontecem e se correlacionam.

A primeira dinâmica a ser questionada será a dinâmica da vida, afinal, é a partir dela que entramos em contato com o tempo pensado como movimento. Segundo Heidegger, o questionamento é uma possibilidade do *Dasein*¹, o modo de ser do ser humano. Nessa perspectiva, a presente tese vê como relevante o entendimento dos motivos pelos quais a questão sobre a apreensão não objetivada da vida desdobrou-se na analítica existencial do *Dasein*, essa que, por sua vez, tem sua gênese na pergunta fundamental da filosofia, na perspectiva heideggeriana, a pergunta sobre qual o sentido do ser.

Ser e tempo (1927) é a obra heideggeriana que veremos com mais clareza a relação entre a questão da dinâmica da vida fática e a questão do sentido do ser, nesta obra a questão sobre o sentido do ser é desenvolvida sob a égide de que ela é a questão fundamental da filosofia ignorada pela tradição filosófica ocidental,² que toda vez que procurou questionar o ser, o fez

¹ A tradução de *Ser e tempo* que utilizamos para nos referenciar é a da professora Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ela traduz *Dasein* por presença, todavia, embora essa tradução seja bastante pertinente, optamos por não traduzir a palavra *Dasein*, visto que, em alguns momentos, usaremos o termo presença com o sentido de presentificação de algo.

² A tradição filosófica ou tradição metafísica são termos utilizados por Heidegger para definir a tradição responsável pelo esquecimento do questionamento do ser a partir de si mesmo.

interrogando o ente por aquilo que ele é em essência, mas o ser, ele mesmo, não foi questionado a partir de si mesmo, ele não foi perguntado por aquilo que mesmo ele é, não foi perguntado pelo *como* de seu dar-se. A pergunta *o que é ser?* Se mostra, neste sentido, como a pergunta que faz transparecer o esquecimento da diferença ontológica, isto é, a diferença entre ser e ente, somente a partir do estabelecimento de tal diferença, poder-se-á pensar o ser a partir de si mesmo. Em *Ser e tempo*, Heidegger estabelece a diferença entre os entes a partir de seus respectivos modos de ser: *Dasein*, manualidade e simplesmente dado. A reunião de tais modos de ser recebem nessa obra a alcunha de *ser em geral*, o em geral não representa a soma de todos os modos de ser, ela possui a finalidade de reforçar a relação intrínseca entre ser e ente, afinal, só há manifestação de ser com a presença do ente. Nesse sentido, o ser em geral é anterior a toda e qualquer pergunta sobre o ser ou sobre o ente. Em obras posteriores a *Khere* o filósofo pensará outros modos de ser além dos aqui citados, como por exemplo, o modo de ser do animal pobre de mundo em *Os conceitos fundamentais da fenomenologia: mundo, finitude e solidão* de 1929-1930.

Na questão sobre qual o sentido do ser, o questionado é o próprio ser com relação ao seu sentido, e o ente privilegiado é aquele ao qual se dirige a questão do ser, o ente é o interrogado sobre o sentido de seu próprio ser. Para que o ente seja interrogado a respeito de seu ser, é preciso que o seu próprio ser já se tenha feito acessível para ele, logo, a questão sobre o sentido do ser exige não só uma doação prévia do ser, como também do ente capaz de interrogar-se sobre o sentido de seu próprio ser e do ser em geral, que seja capaz de desenvolver uma tal questão e elaborar respostas para ela. O único modo de ser que possui a possibilidades do questionar e do responder perguntas sobre o ser e o ente, é o *Dasein*. Comparado a outros modos de ser, o *Dasein* é privilegiado por se distinguir onticamente dos demais pela relação inevitável com o seu próprio ser, o *Dasein* existe; existir é pôr o seu próprio ser em jogo, ora ganhando-o e sendo próprio, ora perdendo-o e sendo impróprio³. O *Dasein* existe em meio a uma relação inalienável com o seu próprio ser.

O *Dasein* interpreta a si mesmo a partir de suas possibilidades de ser próprio ou impróprio. A compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo a partir de sua existência, isto é, a partir de suas possibilidades de ser, Heidegger denomina de compreensão existenciária; a existência é uma questão ôntica para o *Dasein*. A interpretação ôntica da existência é a interpretação dos modos de ser do *Dasein* fático, ou seja, do *Dasein* enquanto vida fática, a vida

³ Próprio e impróprio são os modos nos quais o *Dasein* compreende e interpreta o seu ser. A sua compreensão é imprópria quando ele se encontra subjugado pelo impessoal e próprio quanto interpreta-se a partir do ser que ele mesmo é. O tema do próprio e do impróprio será tratado de forma mais ampla no capítulo quatro da tese.

que acontece na dinâmica do dia a dia. Essa expressão “dia a dia” já mostra, de antemão, a relação da vida com o tempo, nela podemos ver, mesmo que de esgueiro, que é no questionar dos pressupostos que fundamentam a interpretação da dinâmica da vida que encontraremos a sua relação com o tempo.

Como já sugerimos, não há como pensar a respeito da dinâmica da vida e do tempo em Heidegger sem a presença de Aristóteles. Segundo Franco Volpi, em *Heidegger e Aristóteles*, o primeiro confronto sistemático do filósofo alemão com o Estagirita foi empreendido durante os primeiros anos de ensino em Friburgo (1915, 1923).⁴ Tal confronto desenvolve-se com mais força e vigor a partir de 1919, como a redação de um manuscrito, inédito até hoje, sobre os textos aristotélicos: o sexto livro da *Ética a Nicômacos*, o livro II do *De anima*, os livros I (1-2), livro VII-IX da *Metafísica* e o livro I da Física. O informe enviado a Natorp em 1921 intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa hermenêutica*, mais tarde conhecido como o *Informe Natorp*, traz uma espécie de sumário e introdução da obra não publicada. Outra introdução a Aristóteles do mesmo período foi a preleção *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, essas duas introduções são fundamentais para o entendimento do que Heidegger pensou sobre a mobilidade da vida tomando como ponte a filosofia aristotélica. No semestre de inverno de 1923-1924 até o semestre de verão de 1928, já como professor em Marburg, Heidegger retoma o seu confronto com a filosofia aristotélica, a intensidade desse novo confronto construiu as bases estruturais que sustentaram a analítica existencial contida em *Ser e tempo*. As obras mais proeminentes relativas a essa retomada foram precisamente três:

- 1) O curso de semestre de verão de 1924, baseado na Retórica aristotélica em que Heidegger interpreta as doutrinas das paixões fora de sua concepção comum como técnica do discurso, com a finalidade de mostrá-la como uma ontologia dos modos do sujeito (não publicado).
- 2) O curso de semestre de inverno de 1925/26, *Platão: o Sofista*, no qual Heidegger, em uma longa introdução, realiza a análise das virtudes dianoéticas presentes no livro VI da *Ética a Nicômacos*, descontextualizadas de sua interpretação ética, para mostrar os modos pelos quais a vida descobre a verdade dos entes.
- 3) E o curso de verão de 1927, dedicado aos problemas fundamentais da fenomenologia, no qual encontramos uma análise detalhada do tratado sobre o tempo

⁴ VAGO, Alejandro. Heidegger: fenomenologia y hermenêutica en las primeras lecciones em Friburgo (1919 1921). In: *Arqueologia y aleteiologia, y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

presente em *Física I* e de seus impactos no tempo comumente expresso.

Já em Friburgo, de 1928 a 1929, Heidegger continua seu confronto com Aristóteles demonstrado na preleção *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* de 1930, o objetivo era, através da análise da *δύναμις* e *ἐνέργεια*, mostrá-las como o sentido mesmo do filosofar. Por fim, em 1939, já no período da virada (*kehre*), encontramos a última obra heideggeriana, totalmente focada na filosofia de Aristóteles, o ensaio *Sobre o conceito de φύσις em Aristóteles*, no qual ele se detém detalhadamente no fenômeno do movimento pensado pelo Estagirita a partir da *physis*. O retorno a filosofia aristotélica constitui-se como forma de desconstrução fenomenológica da ontologia tradicional exigida pelo método fenomenológico hermenêutico, ao visar a apropriação radical da gênese dos conceitos tradicionais. Tal radicalidade configura-se como um ir além dos conceitos auridos por este ou aquele filósofo, mas direcionar-se ao solo fenomenológico no qual tais conceitos surgiram e foram apropriados por eles, conceitos como os de *ousía*, *apousia* e *parousia*, por exemplo, cujas respectivas significações deixaram transparecer o nexa ontológico entre ser e tempo fundamental para uma analítica ontológica dos modos de ser do *Dasein*, significações estas que Aristóteles, assim como os filósofos posteriores a ele, não deram conta, logo, não as questionaram.

Com base no exposto, a nossa tese será constituída por quatro capítulos e conclusão. No primeiro capítulo trataremos da problemática que envolve a captação da dinâmica da vida fática e os pressupostos inerentes a sua investigação, relacionando-as com o tempo. O segundo capítulo mergulhará na confrontação heideggeriana com a filosofia de Aristóteles e seus desdobramentos inerentes a possibilidade de entendimento da dinâmica da vida e do tempo e da relação entre eles. Já o terceiro capítulo deter-se-á na fundamentação ontológica da dinâmica da vida fática como pressuposto para o encontro com o tempo originário e a temporalidade do *Dasein*. O quarto capítulo trará a análise do tempo originário através de sua relação com as estruturas constitutivas da *cura*⁵. Na conclusão, responderemos à pergunta: por que, cotidianamente, interpretamos o tempo como movimento?

⁵ O termo *cura* (*Sorge*) é utilizado para se referir ao modo como o *Dasein* encontra-se ontologicamente estruturado.

2 A CONCEPÇÃO DO TEMPO A PARTIR DA DINÂMICA DA VIDA FÁTICA

Cotidianamente interpretamos o tempo a partir de seu nexos com o movimento, dizemos com frequência que o tempo não para; que ele passa e não volta, que passa rápido demais ou lento demais. Assim, temos a sensação de que nos movemos no tempo, de que ele é uma via de mão única que transcorre sempre para a frente sem a possibilidade de reversão. Mas por que, cotidianamente, interpretamos o tempo como algo que passa, afirmando-o como movimento? Atrelada ao tempo, concebemos a nossa própria vida cotidiana, afirmamos dela, assim como afirmamos do tempo, que ela passa que, como ele, transcorre sempre para a frente rumo ao futuro sem a possibilidade de retornar ao passado. Atribuimos a vida as mesmas características do tempo, mas afinal, qual é a relação entre o passar do tempo e o passar da vida? E por que, cotidianamente, pensamos o tempo e a vida a partir desse nexos com o movimento?

Diante da problemática exposta, para este primeiro capítulo, pretendemos investigar por que se mostra tão problemática a apreensão filosófica da dinâmica da vida cotidiana? Por que devemos apreender adequadamente de tal dinâmica? Por que a análise da dinâmica da vida fática nos fará alcançar as raízes que levaram o tempo a ser pensado como movimento? Tal problemática remete-nos ao conceito de vida fática pensado por Heidegger; conceito esse constituído a partir de suas investigações fenomenológico-hermenêuticas visando o solo originário a partir do qual todo conhecimento científico, filosófico, técnico, tecnológico, artístico etc., se desenvolve.

2.1 A VIDA FÁTICA COMO FENÔMENO ORIGINÁRIO

Comumente, a pergunta pela dinâmica da vida não deveria ser um problema para nós, afinal, nós mesmos somos vida, portanto, nada que diga respeito a ela deveria ser-nos estranho. Contudo, a vida não é algo simples ou fácil de ser interpretado, ela possui múltiplas complexidades, e a filosofia heideggeriana vai nos mostrar que a nossa necessidade de buscar o fácil é um modo de fuga da vida de si mesma, visto que é difícil apreendê-la naquilo que ela mesma é; difícil é penetrar nos meandros de sua complexidade. Mesmo diante da complexidade na qual a vida se mostra, insistimos na pergunta e na tentativa de compreendê-la em seu acontecer. Mas o que dificultou a apreensão da vida tal qual ela se manifesta? Quando falamos aqui de vida, estamos falando da vida humana, isto é, do modo como ela acontece, logo, não pretendemos tratá-la como vida biológica comum a todos os viventes ou vida social, com suas organizações institucionais estabelecidas a partir da necessidade de organizar a convivência entre os humanos, ou, até mesmo, vida religiosa constituída a partir da obediência a um conjunto

de dogmas comumente estabelecidos. O que pretendemos alcançar é a vida humana no modo como ela mesma se apresenta para si mesma, ou seja, a nossa vida em seu acontecer mais imediato, o qual fundamenta todas as concepções de vida acima apresentadas. O pretendido, então, é o sentido próprio da vida; sentido que não deve ser interpretado como propósito ou meta para a vida, mas a vida tal qual ela se mostra, interpreta e fala sobre si mesma para si mesma. A pergunta pelo sentido próprio, isto é, originário da vida, não é uma pergunta de cunho objetivo-teórica, não visamos conhecê-la tal qual as ciências tradicionais fazem com os seus respectivos objetos, porquanto não podemos levar a nossa própria vida ao laboratório e, de fora dela, dissecá-la a fim de descrever as suas particularidades, a investigação pretendida a respeito da vida é de cunho estritamente filosófico, e busca experiênciá-la no modo imediato em que ela ocorre para si mesma. Como é possível um tal experienciar?

O experienciar da vida ocorre a partir da apreensão, sem conceitos intermediários, da dinâmica própria de seu acontecer. Para tanto, se faz necessário a utilização de um método de investigação adequado que a faça visível a partir de sua dinamicidade. O método é o fenomenológico-hermenêutico elaborado por Martin Heidegger; fenomenológico porque visa a coisa mesma, no caso, a vida mesma e não outra coisa qualquer. Hermenêutico porque, a partir de sua visão fenomenológica, buscar-se-á empreender uma interpretação daquilo que nela e para ela se mostrou. A inescusável construção desse método inicia-se com a necessidade do jovem professor de Freiburg de mostrar que a apreensão originária da vida humana não está fundamentada na teoria, mas em uma dimensão anterior a ela; em uma dimensão pré-teórica. Tal dimensão carece de ser investigada como o fenômeno mais originário a partir do qual todos os demais fenômenos podem ser interpretados, e a filosofia, porque é fenomenologia, é o método adequado para investigar uma tal dimensão cuja peculiaridade é ser a teórica, portanto, pré-reflexiva. É a partir dessa perspectiva que a fenomenologia se mostrou como ciência do originário ou, mais precisamente, ciência originária por se constituir como o fundamento das demais ciências.

Encontra-se no curso *A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo* (1919) o primeiro esboço do método heideggeriano para uma ciência originária, o qual encontrará em *Ser e tempo* (1927) o seu ponto culminante. Nele Heidegger trabalha com base em três etapas: [i] a filosofia é ciência; [ii] seu sentido de ciência está ligado ao caráter originário do tema de seus estudos e [iii] ser originário significa ser pré-teórico. Concentram-se na terceira etapa os esforços fenomenológicos para a discussão daquilo que se chama vivência e de sua relação com a vida e o problema de sua apreensão sem deformações.

No referido curso, a análise do que seja uma vivência dá-se a partir da vivência da

pergunta “há algo?”⁶. Se perguntarmos tanto para aquele que pergunta quanto para aquele que simplesmente a ouve e entende o que significa tal ação, pode ser que tenhamos a resposta de que ela possui o sentido de uma pergunta meramente retórica, que, necessariamente, não requer uma resposta, mas estimula alguém a refletir sobre algo. Todavia, o sentido atribuído à ação de perguntar é conquistado através de sua objetivação via a especulação linguística. A proposta do método fenomenológico-hermenêutico é a de que, antes da ação de perguntar ser interpretada em termos teóricos, ela deve ser vista como um dos muitos modos da vida vivenciar algo, isto é, viver algo em seu entorno. O perguntar enquanto vivenciar não é um evento meramente psíquico relativo a um sujeito cognoscente qualquer, que está investigando um objeto cognoscível qualquer que se encontra fora de sua região subjetiva. A manutenção do sentido da vivência “há algo?” como um enunciado interrogativo, como ação empreendida por uma consciência interrogativa qualquer, faz do perguntar uma coisa igual a tantas outras e do sujeito que pergunta um igual a tantos outros que possui a mesma possibilidade de perguntar se há algo. Elevando a pergunta a um objeto psíquico-linguístico, perde-se o seu sentido do vivenciar enquanto o comportar-se de um “eu” particular a respeito de algo; de um “eu” que está indelevelmente voltado para algo do mundo que o circunda vivenciando-o vivamente, portanto, dinamicamente. A teorização do sentido da ação de perguntar exclui dela o eu que pergunta, ouve e compreende, o eu que Heidegger chamou de *meu eu histórico*⁷. A ausência do *meu eu histórico*, no exemplo apresentado acima, fica mais evidente quando fazemos a comparação daquela vivência com a vivência da cátedra apresentada no § 14 de *A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo*.

Os senhores vêm com hábito a esse auditório na hora habitual e se dirigem até seus lugares habituais. Os senhores retêm essa vivência de ver os seus lugares ou também podem perceber a minha própria postura: entrando no auditório eu vejo a cátedra. Vejo a cátedra de um golpe; não a vejo apenas isolada, vejo o púlpito como sendo alto demais para mim. Vejo um livro sobre ele, diretamente como algo que me importuna [...], vejo a cátedra em determinada localização e iluminação, com um fundo [...]. Na vivência de ver a cátedra algo do mundo ao redor se apresenta a mim. Esse mundo circundante [...], não é concebido por coisas com um determinado conteúdo significativo, de objetos aos quais se acrescentou o que há de significar [...] senão que o significado é o primeiro, e se me apresenta diretamente, sem nenhum desvio de pensamento sobre apreender-a-coisa. Vivendo em um mundo circundante, me encontro rodeado sempre e por toda parte por significados, tudo é

⁶ Lembrando que a pergunta sobre se há algo, *τί τό όν*, levantada por Aristóteles é, na perspectiva de Heidegger, a pergunta motora da filosofia tradicional, cuja resposta visa deparar-se com a *ουσία*.

⁷ O *eu histórico* é o eu que vive suas próprias vivências, ele não é um sujeito coletivo, intercambiável por um sujeito universal, visto que ele é o eu que vive as suas próprias vivências, portanto, é um eu individual. Nesse sentido, é o eu fático com a sua própria história, nascimento e possibilidades de ser ele mesmo.

mundano, o mundo munda⁸.

A vivência apresentada acima é exibida como uma vivência originária ou primordial da cátedra, pois requer que se dirija a atenção para o ato mesmo de vivenciar, isto é, de viver a cátedra. Ao dizer que a cátedra *munda*, o filósofo afirma que a vivência primordial da cátedra reúne junto a si um mundo que não é um conjunto de coisas simplesmente dispostas no espaço-tempo, mas um mundo formado por significados previamente constituídos a partir de nexos referenciais entre os entes que se dão a partir desse mesmo mundo. Nessa perspectiva, o mundo é formado primordialmente por contextos significativos que refletem as vivências do eu histórico, portanto, a compreensão das vivências não pode ser algo psíquico ou intelectual, afinal, dentro do contexto significativo apresentado, não há um compreender a partir de fora ou de dentro da consciência. Assim, na vivência primordial da cátedra, não pode haver um distanciamento entre consciência e mundo, sujeito e objeto ou experienciar e experienciado etc. A vivência da cátedra é o experienciar vivo da cátedra, ou seja, é o acontecer mesmo da vida vivendo a si mesma no experienciar da cátedra, as vivências vivas constituem a própria vida em seu acontecer histórico (temporal).

Ao convidar seus alunos a vivenciem a cátedra, Heidegger solicita a eles que reflitam sobre o modo como os objetos cotidianos aparecem a partir de um fluxo contínuo de experiências, em que os objetos não se dão de forma fragmentada, ou seja, isolada, mas a partir de uma rede relacional (cátedra, madeira, sala de aula, professor etc.) dotada de significados prévios. Tanto faz se a cátedra seja vista por um grupo de universitários alemães acostumados a vivenciá-la ou por alguém que nunca tenha entrado em contato com algo tão “peculiar”, tão “estranho”. Mesmo que o experienciado seja visto de forma diferente em ambas as vivências, há algo comum entre elas: ambas se encontram perpassadas por significados prévios; algo comum, banal para uns, algo peculiar e estranho para outro. Logo, o que temos primeiro em uma vivência são significados, não é possível a experiência de algo ainda não significado que, através de uma reflexão sobre *o que é*, alcance um significado “a fim de não andarem por aí tão nus”⁹, o mundo que nos rodeia encontra-se previamente significado, e o conhecimento que primeiro temos dele e de nós mesmos acontece através dessas significações prévias a qualquer teorização.

A pergunta que se segue acrescenta um novo problema à compreensão do sentido

⁸ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005. p. 86-87. (Tradução para o português da autora)

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 104-105.

originário das vivências: como apreender através da filosofia, uma atitude teórica, as experiências cotidianas como algo que está sendo vivido imediatamente em meio ao fluxo ininterrupto de vivências? Segundo Heidegger, para que uma tal apreensão ocorra, seria necessário formular novos conceitos filosóficos, conceitos capazes de mostrar a mobilidade das vivências em meio ao ritmo de seu acontecer. Na preleção *Fenomenologia da vida religiosa* (1921), o jovem professor de Freiburg afirma que os conceitos filosóficos são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes, portanto, incertos e diferentes daqueles das ciências ditas entitativas, afinal, a filosofia não possui um arcabouço conceitual objetivamente já conformado a ser utilizado em sua preocupação de alcançar o sentido mesmo da vida humana. Contudo, a conquista de novos conceitos filosóficos não quer dizer ir para fora da filosofia, mas, filosofando e apenas assim, poder-se conquistar novas formas de pensar originariamente a vida em seu acontecer imediato, o que significa resguardar a sua mobilidade, afinal, uma experiência viva da vida, diferentemente da experiência objetiva, não pode ser uma atividade empírica em que sujeito e objetos relacionam-se entre si e a verdade dessa relação seja confirmada através da verificação da adequação entre consciência e objeto pensado. Afinal, “a experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta”.¹⁰

O comentário acima contempla três considerações: [i] a vivência imediata do mundo circundante é um acontecimento (*Ereignis*)¹¹ e não uma mera ocorrência (*Vorgang*). Como acontecimento, a vida não é algo que se passa diante de nós e pode ser apreendido como objeto, a vida é nossa vida, é o nosso próprio acontecer no mundo, e nós nos apropriamos deste acontecer; [ii] a apropriação por parte do vivente de seu próprio acontecer significa ser autossuficiente, ou seja, é o próprio vivente quem interpreta a si mesmo, afinal, ele mesmo sabe a quantas anda, mais precisamente, a vida compreende a si mesma de modo originário, isto é, pré-teórico; [iii] o meu viver é intencional, sou eu mesmo que me encontro sempre dirigido a algo do mundo, algo com o qual eu me comporto. Assim, o eu histórico que vive na vivência é um eu particular e não o sujeito empírico ou transcendental intercambiável, é um eu que vive a si mesmo no que é por ele vivido e não no que é posto diante dele. O sentido deste eu é vida, mais precisamente, vida fática.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 16.

¹¹ O conceito de *Ereignis* encontra-se presente na filosofia heideggeriana desde 1919, nas preleções do semestre de guerra (*Kriegnotsemester*). No primeiro momento, é usado para demonstrar a forma como a vida apresenta-se para si mesma e, assim, contrapor-se a *Vorgang*, a ocorrência do ente intramundano. Posteriormente, na *Khere*, o conceito de *Ereignis* é utilizado para nomear o acontecimento apropriativo entre ser e tempo-espaco.

2.2 VIDA FÁTICA E INTENCIONALIDADE

A relação entre a vida e o que é por ela vivido Heidegger chamou de intencionalidade primária, significando a plena relação entre a vida e o imediatamente vivido, em que ambos estão submetidos ao mesmo ritmo do vivenciar do mundo circundante, podendo apenas ser experimentados a partir de tal ritmo. Além da expressão ritmo para significar o acontecer da dinâmica da vida nos modos de vivenciar o mundo, Heidegger toma emprestada de Natorp a expressão “corrente flutuante das vivências” para significar a dinâmica própria das vivências e, também, para se contrapor aos métodos descritivos que analisam a vida a partir de sua dissecação objetiva, que tem como consequência a interrupção de seu ritmo.

Colocamos as vivências diante de nós, arrancando-as do viver imediato; metemos a mão, por assim dizê-lo, na corrente flutuante das vivências e salientamos uma ou mais vivências, quer dizer, “detemos a corrente”, como disse Natorp [...]. A corrente de vivências, reduzidas agora à calma, se converte em uma série de objetos pensados individualmente.¹²

Foi para significar a intencionalidade primária que Heidegger optou por utilizar, pela primeira vez, a expressão acontecimento (*Ereignis*), visto que ela representa uma relação intrínseca entre a vida e o vivido, mais especificamente, ela é a coapropriação entre a vida e o vivido. O acontecimento se diferencia da simples ocorrência porque os entes que ocorrem no mundo não possuem relações significativas com o mundo ou consigo mesmos como a vida.

No esclarecimento da intencionalidade primária, do estar referido a algo do mundo, Heidegger vai aos poucos substituindo a expressão vivência por uma mais neutra: comportamento, com isso, ele pretende afastar-se da compreensão que Husserl tinha de vivência como ato psíquico subsistente previamente aos objetos e cuja investigação seria independente destes. Portanto, o intuito do filósofo de Freiburg é o de se desviar da objetivação ao tomar as vivências diretamente do vivido e fazer uma descrição direta delas. Mas o que significa esta tal descrição direta? Não seria ela, também, uma objetivação? Tal descrição é a tentativa de experimentar o imediatamente vivido, tal qual no caso da observação da cátedra em que o filósofo descreve o que imediatamente vê, com o qual se relaciona, esse tipo de descrição é a tentativa de compreender a coisa em si mesma e não uma mera representação desta. A descrição do imediatamente vivido mostra-se como o ver fenomenológico, um ver que não é mera percepção ótica, mas a tomada de conhecimento do que já se encontra prontamente aí na vivência imediata. Portanto, tal descrição direta não visa uma teorização a respeito do vivido,

¹² HEIDEGGER, 2005, op cit., p. 122.

ela mesma é uma atitude elementar que se descobre no vivenciar e apenas pode ser corretamente interpretada através da análise da intencionalidade enquanto o estar referido a algo do mundo.

Na fenomenologia heideggeriana, ocorre uma radicalização da concepção de intencionalidade ao colocá-la como fundamento mesmo do viver em meio ao mundo circundante. Viver é estar referido a algo do mundo circundante, e o sentido desta referência é a intencionalidade; ser intencional deve ser interpretado como o modo no qual a vida vive a partir de sua relação com o vivido e vice-versa. Portanto, estar referido a... é comportar-se com...

Em um primeiro momento, a estrutura do fenômeno alusiva ao comportamento possui três sentidos: em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1919/1920), são encontrados os sentidos de relação, sentido de execução e sentido de conteúdo. Em *Notas Sobre “A Psicologia das Visões de Mundo”*, de Karl Jasper (1919/1921), também são três os sentidos conquistados para esse fenômeno: intencional referencial, intencional performativo (execução) e intencional de conteúdo. Já em *Fenomenologia da Vida Religiosa* (1920/1921), há igualmente os sentidos de conteúdo, referência e realização. Isso reflete que, de 1919 até o semestre de verão de 1921, os comportamentos em que se dão os fenômenos da intencionalidade foram analisados em correspondência a três sentidos diferentes. Todavia, em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* do semestre de inverno de 1921/1922, além dos sentidos de relação para com algo, realização (o *como* do proceder) e conteúdo (o algo com o qual se relaciona), tem-se o sentido de temporalização ou maturação reforçando a ideia da dinamicidade da vida. A partir de tal perspectiva, a múltipla estrutura de sentido do comportamento mostra-se como: [i] sentido de referência: o comportar-se é em si mesmo uma referência a algo, ele é interpretado na visão desta referência; [ii] sentido de execução: o comportar-se é o modo do acontecer da vida, cujo suceder envolve incontáveis modos de execução: fabricar, desmanchar, quebrar, ensinar, organizar, aprender etc.; [iii] sentido objetivo: o comportar-se é um deter-se em algo de acordo com a execução pretendida, é o *até que, para quê e em quê* da referência, esse algo é o ente que se mostra a si mesmo para o comportamento e [iv] sentido de maturação: o comportar-se matura, isto é, ele acontece em meio à ação temporal (*Zeitigung*). Sendo assim, o comportamento equivale à unidade dos múltiplos sentidos de ocupação, e apenas nesta unidade ele pode ser pensado como fenômeno, para a interpretação filosófica.

Todavia, a resposta à pergunta sobre como a filosofia, uma atitude teórica, pode apreender nosso viver originário ainda se encontra pendente. Seja qual for a resposta, ela estará necessariamente amparada pela estrutura intencional apresentada acima, na qual Heidegger

concede especial atenção ao sentido de execução, a fim de enfatizar a distância que há entre a sua fenomenologia, voltada para a prática cotidiana, e, por exemplo, a fenomenologia husserliana, voltada para a teoria. A execução ou ocupação indica o modo como a vida imediatamente acontece, a execução é a expressão mais ímpar do *como* (*wie*) ela acontece. Por sua vez, a filosofia é, também, um dos múltiplos modos de execução relativos a vida fática, mais precisamente, o modo com o qual a vida fática relaciona-se consigo mesma de modo auto interpretativo. Sendo assim, a filosofia mostra-se como repetição da vida, “repetição: tudo depende do sentido desta. Filosofia é um como-fundamental (*Grundwie*) da própria vida, de tal modo que ela (filosofia) propriamente o repete sempre de novo, recobrando-o da decadência, e esse recobrar, enquanto pesquisa radical, é ele mesmo vida”.¹³ A repetição filosófica da vida imediatamente vivida é o grande problema da fenomenologia heideggeriana, afinal, ela não é alcançada através da mera reflexão, visto que esta é o expoente máximo da teoria, e toda reflexão tendo em vistas a teoria é um desavivar da vida ao cortar o ritmo de suas vivências. O problema da repetição filosófica da vida mostra-se nas seguintes ponderações: [i] a repetição deve focar na vivência imediata, isto é, pré-teórica do mundo circundante; [ii] ser pré-teórico não é ser sem significado, mas significado previamente na e para execução e [iii] o viver pré-teórico é autossuficiente, ou seja, parte dele mesmo sua revelação e interpretação. Como disse Dilthey no *Tratado da realidade* (1890), na medida em que as vivências encerram a própria vida, são “continuamente a sua prova”¹⁴. A atitude filosófico-fenomenológica é uma legítima representante desse processo de autointerpretação da vida, ela é hermenêutica da vida.

O conceito heideggeriano de hermenêutica é construído a partir do verbo originariamente grego, *ἑρμενεύειν*, cujo sentido é o de dar a conhecer ou comunicar algo a alguém, isso significa que a vida se dá a conhecer no diz sobre si mesma para ela mesma. Dentro dessa perspectiva, a hermenêutica é um modo de ser da vida fática. Esse simples dar a conhecer a si mesma da vida fática é intuição hermenêutica, nesses termos, a fenomenologia é hermenêutica, ou seja, é o ver que compreende, interpreta e diz a coisa mesma por ela vivida. Portanto, o ver fenomenológico é um modo de ser da vida suscitado nela e para ela. Todavia, a explicitação do que é visto no ver fenomenológico, isto é, a transformação da ocorrência do imediato em fenômeno para uma análise filosófica com vistas a uma teoria sobre a vida, exige um passo mais adiante, uma situação hermenêutica adequada para que a vida seja interpretada originariamente e com isso expressada apropriadamente, como veremos no capítulo posterior.

¹³ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 92.

¹⁴ DILTHEY, Wilhem. *Obras V: Heigel e el idealismo*. Cidade do México: Fondo de la Cultura Econômica, 2014. p. 131.

Cotidianamente, utilizamos várias formas para expressar a vida: “vida feliz”, “vida política”, “vida fracassada”, “vida perdida”, “vida cristã”, “vida bela” etc., as múltiplas formas de expressá-la acabaram por envolvê-la em uma nebulosidade significativa que contribui para ocultar a problematidade que a perpassa, ao dar a impressão de que ela, por estar sempre presente, seja algo banal, que não possui nada de problemático, portanto, não carece ser investigada de modo aprofundado. Todavia, foi justamente a falta de uma investigação mais profunda a respeito do significado próprio da vida, que possibilitou sua interpretação de modo regionalizado dado a partir de pontos de vista particulares, como o da filosofia tradicional, ciência, arte, religião etc., sem que nenhuma dessas interpretações atentasse-se para a conquista de seu significado mais originário, fundamento dos demais significados.

Mesmo denunciando a falta de uma investigação mais apropriada a respeito da vida, Heidegger não considerou as múltiplas formas de expressá-la como algo inoportuno que necessitasse ser abandonado em prol de uma expressão unívoca a seu respeito, ao contrário, partindo da polissemia cotidiana a respeito da vida, dentro dos parâmetros do método fenomenológico-hermenêutico, tais expressões servem de indícios para nortear a investigação. “A palavra-problema ‘vida’ há que honrá-la em sua plurivocidade, para poder indicar os fenômenos por ela intencionados”¹⁵. No dizer cotidiano a respeito da vida, nota-se que ela possui duplo significado: um verbal e outro nominal. O verbo alemão *leben*, assim como o verbo “viver” em português, possui dois sentidos: um intransitivo, indicando os modos como se é e se está na vida (viver intensamente, viver tranquilamente, viver apaixonadamente etc.), e outro transitivo, indicando o vivenciar da própria vida (viver ocupado com a vida, viver para a vida, viver para o “pão de cada dia” etc.). O nominal: o substantivo “vida” encontra-se estruturado a partir de três sentidos diferentes: [i] vida como sequência e temporalização dos dois modos do verbo viver acima delimitados; [ii] vida como algo que traz em si mesmo e para si mesmo suas próprias possibilidades e [iii] vida compreendida através do entrelaçamento de i e ii, o viver na temporalização de suas próprias possibilidades, isto é, viver na maturação das vivências, ou, mais precisamente, viver a nossa vida histórica (temporal). Por sua vez, o modo transitivo do verbo viver envolve um ocupar-se com algo, “viver em algo”, “a partir de algo”, “para algo”, “contra algo” etc.; esse “algo” intimamente relacionado ao verbo viver e que se mostra inseparável dele é o *mundo* experimentado nas ocupações cotidianas, é o nosso mundo circundante.

Assim como a vida, mundo é uma categoria fenomenológica fundamental, é a partir

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. Notas sobre a psicologia das visões de mundo de Karl Jasper (1919-1921). In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 25.

dele que a vida humana se mantém e se sustenta no fluxo que lhe é intrínseco. A palavra fluxo, assim como a palavra ritmo, indica que a relação entre mundo e vida não é estática, mas dinâmica. Executiva, ela é vida ocupada com algo do mundo, é vida fática. O algo do mundo denomina-se entes intramundanos, porque não são mundo, mas intramundo pois ocorrem em meio ao mundo, logo, eles são diferentes da vida fática; essa é no mundo ao constituí-lo significativamente, como será denominada em *Ser e tempo*, ela é ser-no-mundo. O ser-no-mundo como formador de mundo não é o responsável pela aparição de todos os entes intramundanos, principalmente aqueles chamados entes naturais, mesmo sendo ele o executor dos entes ditos artificiais. O ser-no-mundo, a vida fática, é formador de mundo porque o mundo é constituído por significados, é totalidade significativa, e a vida fática é o único modo de ser que significa a si mesmo e aos demais entes a partir de suas relações para com eles. Como ocorre o processo de significação do ente intramundano?

Na ocupação cotidiana, os entes intramundanos são significados a partir da relação da vida fática para com eles, esse processo não pode ser revertido, por exemplo, o ente intramundano se relacionar com a vida fática, o relacionar-se para com é um modo de ser relativo apenas a vida fática. A relação intencional se dá com instrumentos à mão, ferramentas (entes artificiais) ou entes naturais, mas sempre a partir de contexto prático-executivo, por exemplo, se em um contexto de ocupação o mármore pode ser piso, em outro, ele pode ser estátua. Todavia, não podemos esquecer que tal significação é de cunho pré-teórico, ou seja, para que um bloco de mármore seja utilizado para se esculpir uma escultura, não é necessário que o escultor saiba que o mármore é uma rocha metamórfica composta de calcita e/ou dolomita, formada em condições de alta temperatura e pressão etc., basta ele saber se aquele bloco de mármore é ou não apropriado para a ação escultória. Ao olhar um bloco de mármore, o escultor já sabe o que ele significa e qual a sua serventia, assim, primeiramente, não é preciso formular conceitos para que se possa ocupar com os entes intramundanos. Toda relação prática dá-se por meio de significações prévias em que todo ente pode ser encontrado e manuseado com familiaridade, nessa relação, a vida fática, a cada contexto, significa e (re)significa mundo, estruturando-o.

Vivemos, desse modo, em um nexos de significatividade no qual cada significado imiscui-se em outros, não há um fim abrupto de um significado em particular e o começo do outro, nem mesmo podemos nos encontrar em um significado particular isolado de outros. Por exemplo, no mesmo momento em que escrevemos, ouvimos pássaros cantarem, um vizinho batendo à porta, levantamo-nos para atendê-lo, e o ato de escrever ainda nos acompanha, agarramo-nos ao seu conteúdo para que ele não se desvança enquanto somos inundados por

outros significados, descemos a escada, não a teorizamos, abrimos a porta sem descrever tal objeto de passagem. O fluxo significativo não é uma sequencialidade linear, ele acontece como se fosse um torvelinho a se apropriar daquele que o vive, é dessa forma que toda e qualquer ocupação é uma vivência, é um comportar-se para com... A vida fática, ao interpretar a si mesma a partir de suas vivências, mostra-se como autossuficiente.

Auto-suficiente – a forma de realização – sua estrutura intencional: direcionalidade fundamental em cada caso, e sempre em um mundo (também o mundo do si-mesmo), até algo transcendente (que compreende também o faticamente imanente); esta “forma” é o modo da direcionalidade própria da vida, a que toma inclusive ali onde se quer satisfazer e deleitar. Não necessita estruturalmente sair de si mesma, livrar-se de si mesma, para levar a realização suas genuínas tendências. [...] A autossuficiência é uma direção motivacional característica da vida em si, a saber, aquela segundo a qual a vida tem suas motivações a partir de seu próprio transcurso fático.¹⁶

Ser autossuficiente significa que a vida fática, pré-reflexivamente, sabe-se vivendo em sua direcionalidade ao mundo em geral. Se o ente intramundano é interpretado como à mão, ela é o ente que o manuseia, ela é o marceneiro que manuseia o martelo, o professor que fala na cátedra, o astronauta que pilota a nave espacial etc., a vida fática interpreta a si mesma a partir da relação prática com o ente intramundano dado no mundo em geral que nos circunscreve. Mas o que significa esse “em geral” relativo a mundo?

A expressão mundo em geral significa o mundo em que a vida acontece como fática, portanto, ele não pode ser interpretado como planeta, cosmo ou universo, ou a soma de partes de mundo. A expressão em geral designa o mundo em que a própria vida, através de suas relações com entes iguais a si e diferentes de si, experimenta a si mesma vivendo. O mundo em geral possui uma tripla estrutura: [i] ele é mundo circundante, aquele a partir do qual a vida fática relaciona-se com os entes intramundanos como ferramentas, ideias, emoções, ciência, obra de arte, filosofia etc.; [ii] mundo compartilhado em que a vida fática relaciona-se com outros entes iguais a si, onde eles são amigos, familiares, professores, estudantes, marceneiros, astronautas, artistas etc.; e [iii] mundo próprio de um eu histórico que existe a partir de possibilidades de ser si mesmo na dinâmica de seu acontecer circumundano e, assim, autointerpreta-se de modo impróprio ou próprio. A estrutura tríplice do mundo em geral não acontece em separado, os componentes dessa estrutura se imbricam uns nos outros e só ocorrem nesse imbricar.

A partir do que foi exposto, observa-se que a vida fática acontece no ritmo de suas

¹⁶ HEIDEGGE, 2014, op cit., p. 42-43.

vivências no mundo circundante, isso é algo tão óbvio que, nas palavras de Heidegger, chega a ser desnecessário afirmar. Mas, como o próprio filósofo ponderou, é preciso despertar em nós o interesse pela obviedade ao tratarmos da vida fática, afinal, somente pensando o óbvio, podemos nos aproximar dos fenômenos complexos relativos à autossuficiência que impulsiona a vida ao seu movimento de autointerpretação enquanto o modo de ser que vive a si mesmo a partir de suas vivências no mundo em geral. Intencional e autossuficiente, a vida afirma-se em modos de comportamentos imediatos que, em seu acontecer, mostram-se como possibilidades de fenômenos práticos vitais, em atividades tais como: saber manejar algo, perceber algo, valorizar algo etc. Em seu modo de ser prático, a vida estilhaça-se em múltiplos afazeres cotidianos a ponto de esquecer de si mesma, de como ela é em seu acontecer mais próprio.

O estilhaçamento da vida em múltiplas atividades práticas, nos traz a noção de tempo, mas como isso é possível, como tomamos conhecimento do tempo a partir da relacionalidade da vida fática?

2.3 COMO TOMAMOS CONHECIMENTO DO TEMPO A PARTIR DA VIDA FÁTICA?

Vimos anteriormente que uma das estruturas de sentidos do comportamento é o de maturação, indicando que a vivência se demora na ocupação, matura nela; nesse sentido, toda ocupação tem o seu próprio tempo de realização (temporalização). “A vivência tem um agora, estar aí – e de alguma maneira é inclusive minha vivência. Eu também estou presente na vivência, eu a vivo, ela faz parte de minha vida [...]”¹⁷. Neste trecho de *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, apreendemos as primeiras conotações de tempo da vida fática, o maturar no vivenciar significa estar presente na vivência, isto é, no instante¹⁸ mesmo de seu acontecer. Tal instante é comumente denominado como presente, essa dimensão temporal é a primeira conotação de tempo conhecida pela vida fática.

Entretanto, na vida fática, podemos não só estar presentes em meio a uma vivência vivenciando-a imediatamente, como também podemos recordar uma vivência passada sem que, com isso, entremos no campo metodológico da historiografia formulando teorias sobre fatos passados. Podemos recordar vivências anteriores sem estarmos presentemente nelas, apenas revivendo-as. O (re)viver de uma vivência anterior possui a sua própria maturação, reviver não é viver a mesma experiência novamente em toda a sua especificidade, muito menos repetir o seu presente, afinal, ela é passada. Ao recordar, estamos em outra vivência, em outra

¹⁷ HEIDEGGER, 2005, op cit., p. 84.

¹⁸ O termo instante será mais bem trabalhado no quarto capítulo, quando falaremos da temporalidade da vida fática.

temporalização, a do recordar, no presente, uma vivência passada. O que recuperamos do já vivido no recordar? Cada vivência é única em seu acontecer temporal, portanto não tem como ser repetida, apenas recordada, é comum comportarmos-nos com uma vivência mesmo que ela não faça efetivamente parte de nosso aqui agora, mas desde que ela ainda de encontre viva em nós. Faticamente, o que é recuperado no recordar não é o acontecer da vivência em si mesma, mas o nexos significativo da vivência passada e o seu impacto em nós. Ao recordamos algo do passado, podemos dividi-lo com outrem por meio de narrativas do fato acontecido; o recordar tanto é o (re)conhecer como o dar a conhecer de uma experiência passada. O vivenciar presente que recorda um vivenciar passado, é denominado tomar conhecimento, e significa conhecer algo de modo não reflexivo, mas apenas imediato. Logo, a recordação é um modo de conhecimento presentificador de cunho não teórico que se detém no âmbito do nexos significativo de uma experiência passada.

E a tomada de conhecimento do futuro como se dá? Toda vivência possui o seu próprio nexos significativo, todavia ele não se dá sozinho, afinal, se encontra imbricado em outros nexos de outras vivências, no fluxo contínuo de vivências. Sempre nos encontramos em meio a esse fluxo, mas sempre na expectativa de novas vivências ou, mais precisamente, de vivências futuras. “Não olho atrás e, vivendo no seguinte, não vivo no que me saiu ao encontro pouco antes nem sei dele enquanto recém-vivido [...] estou submerso no que vem, vivendo-o em toda a sua vitalidade”¹⁹. Esse estar sempre voltado para a frente, para o futuro, coloca-nos no âmbito da perspectiva do que, em *Ser e tempo*, é pensado como o caráter de projeto do ser da vida fática, em que, existindo, o *Dasein* projeta-se em suas possibilidades de ser dadas no quando de seu lançamento no mundo. Aqui destrinchamos, de forma ainda superficial, o tempo da vida fática corresponde às estruturas do passado recordado no presente que espera o futuro.

No destacar do tempo, não nos chama a atenção a sua relação indelével com a vida. Em sua prática cotidiana, a vida fática está longe do significado originário dela mesma, assim como do sentido originário do tempo, esse que é cotidianamente interpretado como algo banal, sob o qual pensamos saber tudo, quando nada sabemos; tal qual disse Santo Agostinho, “O que é o tempo? Quando ninguém me pergunta, eu sei, mas se quero explicar a quem me pergunta, já não o sei mais”²⁰. Na perspectiva heideggeriana, quanto mais experienciamos o tempo sem interrogá-lo sobre o que ele é, mais viva é a nossa vivência dele. Podemos passar um dia inteiro sem perguntarmos a seu respeito e, mesmo assim, estarmos em uma relação íntima para com ele, a luz do Sol entrando pela janela nos dá uma noção do tempo. Mesmo a simples tomada de

¹⁹ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 128.

²⁰ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulos, 2014. p. 246.

conhecimento do tempo através do relógio não significa sair da esfera viva de sua vivência, ao olhar o relógio buscamos o quanto do tempo para realizar isso ou aquilo. Na maioria das vezes, a relação imediata que mantemos com o tempo é de algo exterior a nós, falamos em ter tempo para uma vivência e não ter tempo para outra, que o nosso tempo de vivenciar acabou ou que estamos com o tempo livre para vivenciar algo, também pensamos o tempo como um valor ou bem, afinal, “tempo é dinheiro” e “quem tem tempo tem tudo”; assim, construímos artefatos tecnológicos que nos façam ganhar mais tempo. O tempo, desse modo, é visto como algo que está sempre contra nós: se queremos que ele transcorra rapidamente, ele demora, se queremos que ele ande lentamente, ele transcorre o mais rápido possível. Outras tantas vezes, pensamos o tempo como dádiva, como porção de algo que nos foi concedido ao nascermos. Muitos de nós costumam dizer “ele/ela viveu plenamente”, para expressar que ele/ela soube aproveitar bem o seu tempo.

Por sua vez, o mundo circundante também é temporal, os entes executados a partir deles podem ser criados, gastos e consumidos, do mesmo modo, a natureza, enquanto ente natural, com o qual nos relacionamos com admiração ou como manancial de ferramentas e matérias-primas, nasce, cresce e morre, é, igualmente, temporal. A nossa relação com os fenômenos naturais, como o nascer e o pôr do sol, as estações do ano, as fases da lua etc., são tão íntimas que acabamos por atribuir a tais fenômenos a contagem do tempo e, assim, pensamos o tempo como pertencente ao mundo.

À medida que vamos pensando a relação entre vida, mundo circundante e tempo, somos envolvidos por uma problematidade que se torna cada vez mais densa e profunda. É assim, acessamos as angústias do jovem professor de Freiburg em sua tentativa de significar relações tão complexas intensificadas pelo caráter fenomenológico-interpretativo de sua investigação ainda carente de uma construção conceitual. Mesmo assim, já nos primeiros escritos de Freiburg, presenciemos o surgimento de novas expressões indicativas de tempo, as quais no decorrer do pensamento heideggeriano vão tomando o lugar das expressões comumente estabelecidas ao se tratar do tempo, expressões como “de uma só vez”, “de um só golpe” (*Gleichsam in einem Schlag*) etc. Estas são equivalentes aos dois substantivos alemães utilizados para significar instante: *Weile* (descanso, pausa, repouso, enquanto, instante) e o substantivo *Augenblick* (momento presente ou atual, neste momento, no momento e, também, instante). Dizer que a apreensão viva da vivência dá-se “de um só golpe” significa que ela

acontece toda em um único instante²¹, isto é, na imediaticidade do estar presente na vivência, ou seja, do estar pleno na relação de ocupação sem recorrer a teorias ou modos de expressá-la através de sentimentos, sensações e valores etc., ou seja, matura-se na relação-executiva. Em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1919/1920), há uma passagem que descreve esse fluxo vivo de vivências instantâneas:

Em direção do curso vivo, vivo dentro de um mundo e o vivo em todas as suas facetas. Nesta direção do curso da vida fática eu mesmo compareço às vezes para mim, se bem em geral somente fugazmente: estou passeando pelo bosque outonal e o vivo em sua plenitude esquecendo-me de mim por completo; de soslaio totalmente, me sobrevém um alvoroço, mas sobre minha própria alegria sobre meu poder alegrar-me – me alegra poder-me alegrar; detenho a marcha e estou absorto na paisagem, sinto frio, sigo caminhando através da mata, machuco as mãos; chego a uma colina, o vento me golpeia o rosto, sinto palpitações. O campanário próximo a minha casa está marcando errado as horas, está sendo reparado, de modo que o sino deixa de soar por um quarto de horas; me enfadonha ter que escutá-lo justo neste momento; todavia encho o cachimbo, penso onde perdi o ‘fio’. Voltando de uma vigília, penso de súbito que não deveria ter dito tal ou qual coisa.²²

Mesmo que no mundar do mundo o tempo esteja imperativamente vigente, seja no instante de captação do transcorrer das fases momentâneas das vivências, seja no recordar dos acontecimentos passados através das reflexões que o filósofo faz sobre as suas vivências de outrora, o tempo flui discretamente, sem obstáculos, sem objetivações, às vezes destacado apenas para ser tomado em conhecimento – o relógio do campanário está atrasado em um quarto de hora – uma observação sobre o tempo que logo é abandonada em prol de outras vivências. O vivenciar vivo do tempo, como visto no trecho acima, está em deixá-lo fluir vivamente, isto é, livre de qualquer destacamento teorizante.

O destacar vivo do tempo como fenômeno encerra três questões: [i] como destacar um peculiar estilo de experiência como o tempo? [ii] que aspecto apresenta a experiência do tempo? e [iii] quais são as características do mundo e da forma dos nexos vitais e experienciáveis do tempo? Primeiro: faticamente, vivemos em uma experiência não destacada do tempo, quando perguntamos pelo tempo, não fazemos dele um objeto para uma teoria, falamos a respeito do tempo, mas não questionamos o seu sentido, como bem exemplificou Santo Agostinho, a pergunta sobre o tempo conduz-nos a uma dificuldade definitiva, afinal, nossa experiência do tempo é pré-compreensiva e não conceitual. Segundo: a experiência destacada do tempo

²¹ Em *Ser e tempo*, o instante é pensado como ekstase própria da atualidade. O que nos primeiros escritos é pensado como instante na obra acima citada terá o sentido de agora fundamentado na atualização, ekstase imprópria da atualidade, que, por sua vez, é uma das ekstases da atualidade ekstático-horizontal do *Dasein*.

²² HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 108.

envolve o seu sentido, logo, precisamos saber qual é o sentido do tempo na experiência cotidiana para com ele. Aristóteles, por exemplo, disse que experienciamos o tempo cotidianamente relacionado ao movimento e à mudança, nessa perspectiva, quando olhamos para o relógio, temos a experiência do tempo através da movimentação de seus ponteiros, também, temos a experiência do tempo na mudança, como no desabrochar do botão em flor. Já a filosofia de Heidegger, em um primeiro momento, temos o destacar do tempo através da atualidade, da recordação e dos nexos de expectativas. Terceiro: a significação prévia do tempo, mesmo que não saibamos definir o que ele é, já temos dele um sentido prévio, o qual o expõe como uma experiência realmente perceptível, ele é mutável, datável, irrecuperável, ilimitado, transcorre sempre para a frente, é irreversível, é passado, presente e futuro. Relacionado ao mundo e à vida, o tempo não é destacado através da equação como as do movimento uniformemente variado (MUV) de Galileo ou da metodologia historiográfica, o tempo está presente na efetividade da relação mundo-vida fática, portanto, nas vivências intencionais, mesmo que, na maioria das vezes, o experimentamos como algo indeterminado. Mas é correto afirmar a tomada de conhecimento de algo indeterminado? Como ocorre uma tal tomada de conhecimento?

Para Heidegger, a experiência do “algo” indeterminado pode ser expressa através de seu nexos de significatividade, “[...] o algo de que tenho experiência enquanto falta de determinação, como indeterminado, o experimento na indeterminação de um determinado nexos de significatividade – um ruído ‘incompreensível’ na casa (‘algo vai mal’, ‘algo de mal pressentimento’)”.²³ Dentro dessa perspectiva, temos a experiência do tempo através de nexos de significatividade das vivências, por exemplo, olhamos para o pôr do sol e sabemos que o dia está findando, que o tempo passou desde a alvorada, percebemos as fases da lua, as estações do ano e contamos nelas o tempo e, assim, o numeramos e datamos, mas dele mesmo não fazemos ideia. Anteriormente falamos que as vivências são finitas e, de certo modo, falamos, indiretamente, de um tempo que finda. Toda problemática fenomenológico-hermenêutica da relação entre tempo e vida fática esbarra nessa finitude, afinal, a finitude das nossas vivências possibilita-nos contar o tempo do acontecer de nossa vida, cada vivência vivida no passado, no presente e no *a ser* da expectativa. De certa forma, a vivência do tempo o vê como ponto de uma linha imaginária que chamamos, até mesmo, de linha do tempo ou, também, linha da vida. Desse modo, a nossa vida e o tempo são vistos a partir de uma analogia com um segmento de reta, onde o primeiro ponto é o nascimento, o passado, os demais pontos são os agoras que se

²³ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 118.

tornam passado enquanto expectam o futuro, o ponto diametralmente oposto ao nascimento é a morte, quando esse segmento chamado vida finda. Heidegger faz da problemática da finitude do tempo e da concepção comum de fragmentação da vida em vivências pontuais o fio condutor de sua análise do tempo como sentido do ser da vida fática.

2.4 A REVERBERAÇÃO DA CONCEPÇÃO DO TEMPO DA VIDA FATICA NO CONHECIMENTO DO TEMPO DAS CIÊNCIAS E DA RELIGIÃO

O interesse de Heidegger pelo nexos entre a dinâmica da vida e a dinâmica do tempo surge antes mesmo de suas preleções de 1921. Em uma nota de rodapé no parágrafo 80 de *Ser e tempo*, ele afirma que a aula de habilitação para Freiburg *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915) foi a sua primeira tentativa de interpretar o tempo cronológico e os números na História. Em *Fenomenologia da vida religiosa* (1921), encontramos a abordagem do tempo através da leitura fenomenológica das cartas paulinas aos tessalonicenses. O primeiro texto importa-nos porque nele encontramos os traços da ideia de tempo como movimento pensada pelas ciências naturais e pela História, no segundo, nos deparamos com a análise do tempo pensado como *καίρός*, o tempo (quando) da escatologia cristã enquanto modo de vida do cristão primitivo.

Em *O conceito de tempo na ciência histórica*, já em sua epígrafe atribuída a Mestre Eckhart, temos de pronto a concepção de tempo que será analisada: “o tempo é o que muda e se diversifica, a eternidade se mantém simples”²⁴. Essa citação traz a estrutura do tempo como o que muda, isto é, transforma-se, ele é a passagem do antes para o depois, sendo assim, encontra-se interligado ao que se move, e do tempo como múltiplo, como o que possui dimensões e modos (passado, presente e futuro), nesse sentido, o tempo não é unidimensional e tampouco estático. A citação de Mestre Eckhart norteará a concepção de tempo que será abordada por um Heidegger ainda não fenomenólogo, afinal, nesta fase de seu pensamento, o tempo não será tratado a partir de si mesmo, mas como categoria das ciências naturais e da História.

O título da preleção *O conceito de tempo na ciência histórica* indica que a sua atenção se encontra dirigida à concepção de tempo da ciência historiográfica e não àquela das ciências naturais, contudo sua distinção desenvolve-se em duas etapas: a primeira tratará de conhecer o sentido do conceito de tempo das ciências naturais; segundo: tal diferenciação permitirá apontar o caminho para que seja alcançado o sentido de tempo próprio à ciência historiográfica. Para

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Tempo e história*. Madrid: Trotta, 2009. p. 14.

tanto, Heidegger recorre ao momento em que, no século XVII, a “mecânica clássica foi inaugurada”²⁵ através da construção do método de investigação da dinâmica dos corpos realizada por Galileu Galilei, filósofo precursor dos cientistas modernos que implantou um novo paradigma metodológico contraproposto imperativamente ao antigo método de especulação metafísica, que buscava através da indução os fenômenos ocultos da realidade presente.

O método galileano pretendeu conhecer a diversidade dos fenômenos físicos por meio de leis universalmente válidas, assim, o seu principal intento seria alcançar e demonstrar como se chegar a uma lei que fosse válida para todo fenômeno físico em geral. Portanto, não interessava a Galileu a observação da dinâmica de objetos particulares, mas leis às quais estariam suscetíveis toda a objetualidade física. Com um método composto de observação detalhada, construção de hipótese e experimentação, no caso, aplicada à queda livre dos corpos, Galileu chegou à lei do MUV, cujo enunciado diz que todo e qualquer corpo em queda livre cai com velocidade que aumenta proporcionalmente ao tempo. A expressão final dessa lei universal é matematicamente escrita da seguinte forma: $v = t \times g$, velocidade (v) é igual a tempo (t) vezes gravidade (g). A partir dessas circunstâncias, o método galileano desdobrou-se na análise da dinâmica de novos fenômenos físicos, envolvendo a captação e demonstração de novas leis universais, as quais deram origem a outros ramos da física moderna, como a eletrodinâmica, a termodinâmica etc.

As variáveis do MUV (velocidade, tempo e espaço), matematicamente, são consideradas unidades de medida; em meio a esse arcabouço teórico, o tempo para a Física representa uma série de pontos que indicam uma determinada posição de um corpo físico em movimento, logo, o tempo para a Física é uma unidade quantificável, mensurado numericamente. Quando um objeto físico para, há um corte no fluxo temporal, e o tempo estagna-se assumindo uma forma espacial ordenada por unidades temporais puntiformes e homogêneas, independentes uma das outras e distribuídas em uma escala que vai do zero à unidade temporal final definida pela parada definitiva do móvel. Logo, na *Física*, é o movimento que determina o fluxo do tempo, se o movimento para o tempo, consequentemente, para.

Diferentemente do tempo das ciências naturais, o conceito de tempo da ciência histórica não é o da unidade de medida, a História não se preocupa com o número do tempo, e sim com o fato relevante que aconteceu em uma determinada data, cuja repercussão espalha-se

²⁵ ROONEY, Anne. *A história da física*. São Paulo: M. Books, 2013. p. 81.

na atualidade. A numeração não impacta no fenômeno histórico, pois o número está em conformidade com o início de um determinado calendário; se, para os cristãos, o calendário teve início com o nascimento de Jesus Cristo, para os antigos romanos, o calendário iniciou-se com a fundação de Roma, vários povos criaram o seu próprio calendário. Neste sentido, o que aconteceu há 1230 anos no calendário cristão, no calendário da fundação de Roma, aconteceu há 1983 anos. Tal observação demonstra que a ciência histórica tem uma concepção de tempo própria e muito peculiar, diferente daquela das ciências naturais, que vê o tempo como um número.

Pensando o conceito de História, tem-se que a sua finalidade é o estudo do homem enquanto aquele que, por meio de suas ações, realiza a sociedade e a cultura. A sua função, nas palavras de Heidegger, é a interpretação do nexos dos fatos passados e suas influências nas objetivações da vida humana de maneira que resultem compreensíveis suas relações com os valores culturais presentes. O objeto da História são as relações entre os acontecimentos fatuais de uma determinada sociedade, mais precisamente, a compreensão do presente através do que não está atualmente presente, do que já passou. Diante do exposto, a questão primeva que envolve o estudo do objeto histórico é como o historiador, no presente, rompe a distância temporal que há entre ele e o seu objeto de estudo, o fato passado?

Primeiramente, o método de investigação histórica exige que o historiador se certifique da veracidade do fato histórico observado, ele deve averiguar formalmente a autenticidade de suas fontes históricas, já que são elas que testificarão a época exata do acontecimento ou do artefato histórico. Tais fontes, estabelecidas como fundamento da veracidade da datação, atestarão o valor dos fatos e artefatos históricos a partir de seu pertencimento a uma época passada. Entrelaçada a fundamentos humanos, a concepção de tempo da História, diferente da concepção de tempo das ciências naturais, é de ordem qualitativa, e não quantitativa, afinal, o tempo histórico não pode ser considerado homogêneo, como também não pode ser mensurado matematicamente, mas apenas analisados criticamente. Na concepção heideggeriana, “O fator qualitativo do conceito de tempo não significa outra coisa que a consolidação – cristalização – de uma objetivação da vida na história”²⁶. Desse modo, o tempo da História é o tempo do homem fático e de seu mundo circundante presente e passado analisado teoricamente.

Outra concepção de tempo destacada por Heidegger é a da religiosidade protocristã. Será que ela também concebe o tempo como aquilo que muda e diversifica? Em *Fenomenologia da vida religiosa*, encontramos a análise do tempo a partir dos estudos das cartas de Paulo aos

²⁶ HEIDEGGER, 2009, op cit., p. 36.

tessalonicenses. Seu propósito é, em primeiro lugar, a investigação sobre a vida fática dos primeiros cristãos, os quais valorizavam a prática cotidiana em detrimento do conhecimento teórico das verdades do cristianismo, ou seja, os primeiros cristãos não se dedicavam a narrar os acontecimentos da vida de Jesus ou do cristianismo, mas, aconselhados por Paulo, conduziam suas vidas cotidianas a partir de um estado diligente, em prontidão para o grande dia da vinda do Senhor, o dia da *παρουσία* (*parousia*), isto é, da presença do Salvador entre nós. O traço característico da vida protocristã é estar constantemente sob uma particular tribulação: o quando da vinda de Cristo, visto que está escrito que ele virá como um ladrão à noite sem estipular hora, ano ou dia, é preciso vigiar e orar para não ser pego em pecado. Devido à falta de datação para a vinda de Cristo, a concepção de tempo das epístolas paulinas não é a de um tempo cronológico, isto é, datável, mas “*kairológico*”.

Χρόνος (*khronos*) e *καιρός* (*kairós*) possuem sentido distintos: *khronos* é entendido como o modo do tempo cósmico, mensurável e quantificável, a exemplo do tempo das ciências naturais, do relógio, do calendário etc., enquanto *kairós* é visto como o modo de tempo incomensurável (*o quando*), também pensado como o tempo no qual o vivente lança-se em uma decisão mais abrangente, impactante e transformadora que ocorre no seio mesmo de sua vida e determina o seu viver.

Heidegger apropria-se do conceito de *Kairós* a partir de uma perspectiva histórica e não categorial. Em seu curso de inverno de 1920/1921, o filósofo apresenta uma análise da temporalidade da vida fática protocristã a partir da leitura da primeira epístola paulina aos tessalonicenses. O fio condutor da análise tanto é a pergunta sobre quando será a segunda vinda de Cristo, ou seja, a comunidade cristã de Tessalônica questionava o autointitulado apóstolo sobre o quando da *παρουσία*, temos a resposta do apóstolo a essa indagação em Tessalonicenses I, 5, 1-6:

No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o dia do Senhor virá como ladrão noturno! Quando as pessoas disserem: paz e segurança! Então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida: e não poderão escapar. Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. Portanto, não durmamos a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios.²⁷

O momento pontual referente à pergunta pela data da vinda de Cristo é a dimensão temporal retida por Heidegger, o quando, este possui o sentido peculiar de estruturação de um

²⁷ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulos, 2002. p. 2063-2064.

modo de vida, no caso, da vida fática protocristã. O primeiro ponto salientado por Heidegger com vistas à confirmação do sentido do momento pontual refere-se ao fato de que Paulo não respondeu à pergunta da comunidade de Tessalônica a respeito da pontualidade da vinda de Cristo, mas mostrou a atribulação no cerne da vida protocristã. Segundo: em sua carta, Paulo contrapõe dois modos de vida, um desperto e outro tranquilo, cada um desses modos requer uma decisão de cunho estritamente pessoal. No caso da vida protocristã, a decisão é por um constante estado de vigilância com a finalidade de não ser pego de surpresa no momento da vinda do Salvador, enquanto o outro é o da decisão pela vida sossegada na segurança das ocupações cotidianas e fuga do desassossego inerente à incerteza do quando. O que se contrapõe nesses dois modos de vida é justamente a maneira de lidar com o momento pontual: a primeira é no modo da vigilância, a segunda é no modo de fuga do desassossego próprio da espera.

A contraposição entre tais modos de vida também aponta para a contraposição entre os dois modos de tempo: *kairós* e *cronos*, onde *kairós* é o tempo da vida vigilante e *cronos* é o tempo inerente a vida despreocupada do dia a dia. Esse modo de tempo é comumente interpretado relacionado ao movimento dos entes naturais como o Sol, a Lua, as marés etc., e que pode ser ordenado numericamente e organizado em instâncias como passado, presente e futuro. Nessa perspectiva, o momento pontual da *parousia*, o quando, é o que dá sentido a ambos os modos de ser da vida fática dos cristãos iniciais. O quando pontual não caracteriza apenas um modo de tempo, ele também caracteriza os modos de ser da vida fática protocristã.

Diante do exposto, observamos que tanto a ciência quanto a religião possuem suas respectivas concepções de tempo constituídas no seio da vida fática e para ela. Se, por um lado, a ciência, a exemplo da Física, trabalha com o tempo apenas e enquanto unidade de medida, a História e a religião trabalham com modos temporais que se diferenciam de acordo com a dimensão priorizada, o passado para a História, o momento pontual para a vida fática protocristã.

Todavia, ainda nos encontramos sob o peso estabelecido pela fenomenologia-hermenêutica com a sua necessidade de fundar os pressupostos de suas investigações em seus fenômenos originários, assim, temos como tarefa indispensável buscar os fenômenos nos quais Heidegger fundamentou a dinâmica do tempo e, também, da vida. Encontramo-nos em meio ao processo de desconstrução exigido por uma situação hermenêutica adequada que nos levará à filosofia de Aristóteles, na qual a relação vida-tempo-movimento tem suas primeiras análises. Não temos, seja por método ou por necessidade, a escolha de não recorrermos à filosofia de Aristóteles para entendermos os fundamentos da dinâmica da vida e do tempo pensados por Heidegger, faremos nossa análise buscando intercalar o pensamento de Aristóteles e a

interpretação heideggeriana de sua filosofia, interpretação muitas vezes vistas como polêmicas, mas não descartáveis.

3. A NECESSIDADE DE RETORNAR A ARISTÓTELES

Foram muitos os filósofos cujas respectivas filosofias submeteram-se a análises empreendidas por Heidegger, as quais contribuíram para a construção do arcabouço conceitual deste filósofo, entre eles: Husserl, Natorp, Dilthey, Fink, Kant, Platão etc. Contudo, não resulta nenhuma dúvida de que Aristóteles, no que concerne à interpretação da dinâmica da vida fática e do tempo, foi o seu maior interlocutor. Como disse Franco Volpi em *Heidegger e Aristóteles*, “foi utilizando a filosofia aristotélica a seu favor e, muitas vezes, contra o próprio Aristóteles que o jovem professor de *Marburg* alcançou os fundamentos para pensar a vida a partir de si mesma e pavimentar o caminho até a sua magistral obra, *Ser e tempo*”²⁸. Para este segundo capítulo, pretendemos pensar sobre os aspectos da filosofia aristotélica que contribuíram para a fundamentação da interpretação heideggeriana a respeito do fenômeno da dinâmica da vida fática e do tempo.

Kisiel, em *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1995), relembra uma carta de Heidegger para seu colega Karl Lowith a qual relata os motivos pelos quais ele optou por ministrar, a partir de 1921, cursos sobre Aristóteles para suas turmas de religião. Segundo ele, após a queixa de seus alunos ao decanato de *Freiburg*, que diziam que suas aulas da disciplina de religião pouco tinham a ver com a religião propriamente dita, afinal - Heidegger discorria apenas sobre o verdadeiro conceito de fenomenologia – cogitou tratar da religião a partir do pensamento de Plotino, no entanto, decidiu se ater, por convenção, à filosofia de Aristóteles. Logo, foi a partir desse semestre de 1921 que Heidegger iniciou um conjunto de cursos sobre a filosofia aristotélica, seguindo nesta direção até mesmo para além de 1939, data do último curso dedicado integralmente ao filósofo grego: *A essência do conceito de φύσις em Aristóteles*.

Em *Meu caminho para a fenomenologia* (1963) e, também, nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969), Heidegger relata que seu encontro com a filosofia aristotélica se deu a partir das leituras da dissertação de Brentano, *Sobre a multiplicidade dos sentidos do ser em Aristóteles* (1862). “O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras. Na verdade, esta frase foi a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de ser; na verdade, o que significa ser?”²⁹ Apesar do interesse de Heidegger por Aristóteles ter começado em sua tenra juventude, foi apenas a partir de 1921 que essa aproximação consolidou-se um confronto intenso entre os dois filósofos, a tal ponto que o Estagirita tornou-se o lugar do retorno desconstrutivo da tradição filosófica, uma exigência do método fenomenológico-hermenêutico, cuja pretensão é a de encontrar uma

²⁸ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 31-33.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis. Vozes, 2001. p. 145.

situação hermenêutica adequada para a investigação originariamente crítica da dinâmica da vida fática e do tempo.

Vimos anteriormente que a hermenêutica é um modo de ser da vida fática, nela a própria vida dá-se a conhecer, é autossuficiente. Todavia, o que pretendemos é mais do que o imediatamente interpretado no acontecimento da vida fática, mas a hermenêutica da facticidade, portanto, um conhecimento explícito a respeito de seu acontecimento. Para tal explicitação filosófica, a hermenêutica da ocorrência imediata da vida fática, sozinha, não dá conta de alcançar o nível mais radical e necessário para um tal explicitar. Para tanto, é preciso recorrer, também, ao princípio da falta de pressupostos, outra exigência do método fenomenológico, desde as *Interpretações Lógicas* (1900) de Husserl, estipula que toda ciência ou filosofia, por mais adequadas que sejam para fundamentar uma dada investigação, devem ser descartadas, logo de início, caso não estejam fundamentadas em fenômenos, esse pressuposto tem em vista eliminar qualquer tipo de malabarismo reflexivo sobre determinado problema. A conjugação da hermenêutica do dado imediato da vida com o princípio da falta de pressupostos é inalienável para a explicitação da vida fática com vistas a uma investigação propriamente fenomenológica, tal conjugação define bem o imperativo *Zu den Sachen selbes!* (em direção à coisa mesma!), adotado por Heidegger como um guia para a sua filosofia, ao entender que as teorias filosóficas estão repletas de conceitos cujos respectivos sentidos foram corrompidos desde sua origem, portanto são mais desorientadores do que orientadores. Mas sem a sua fundamentação em teorias passadas, a hermenêutica da facticidade não ficaria, assim, como um conhecimento solto no ar? De onde Heidegger retira os pressupostos fundamentais de sua investigação? Resposta: de uma situação hermenêutica adequada, mais precisamente, de coordenadas fenomenológicas e hermenêuticas capazes de se mostrarem como pressuposto para uma investigação que visasse apenas o sentido originário do fenômeno da vida fática conservando, sobretudo, a sua dinâmica própria.

A intuição hermenêutica como interpretação imediata da vida fática se mostra como uma situação hermenêutica para a apreensão filosófica da vida fática, ou seja, para uma apreensão teórica da vida que nós mesmos somos, no caso de uma situação hermenêutica a vida se mostra como fenômeno e não como puro acontecimento vivenciado pelo vivente. Podemos presenciar a efetivação da situação hermenêutica através da procura e análise das coordenadas interpretativas adequadas conquistadas na análise da intuição hermenêutica as quais são: [i] o *ponto de visão (posição prévia)*, o lugar de onde se inicia o olhar em direção ao fenômeno a ser investigado; [ii] a *orientação da visão (concepção prévia)* a coordenada que pretende o “*como que*” do fenômeno, ou seja, como ele até aqui foi interpretado. Essa coordenada define do que

se constitui, para a problemática fenomenológica, o âmbito de objetos que há de se questionado e [iii] o *horizonte de visão*, que se encontra delimitado pelas duas coordenadas anteriores, ele iluminará o “*até onde*” ou “*até que*” o fenômeno será investigado. Com base no que acabamos de ressaltar, as coordenadas constitutivas da situação hermenêutica são extraídas apenas da intuição hermenêutica, neste sentido, ambas se mostram como faces de uma mesma moeda; a intuição hermenêutica é a autointerpretação imediata da vida fática e a situação hermenêutica é a interpretação da vida fática como fenômeno para uma interpretação filosófico-teórica. É certo que uma interpretação adequada da facticidade, necessariamente vai requer um esclarecimento da sua situação hermenêutica, porém, só conquistamos uma situação hermenêutica adequada a partir da interpretação da facticidade com sua intuição hermenêutica. Aqui, colocamo-nos em meio à circularidade da interpretação, que, antes de ser pensada logicamente como circularidade viciosa, deve ser pensada como a circularidade virtuosa na qual a vida pode explicitar-se sem encobrimentos. Com a circularidade hermenêutica, somos obrigados a renunciar ao ponto de partida da investigação filosófica tradicionalmente visto como linear, afinal, um círculo não possui um ponto de partida definido a partir do qual possamos entrar na investigação. Sendo a hermenêutica parte do modo de ser da vida fática, não precisamos entrar na circularidade interpretativa desde fora para dentro, afinal, já nos encontramos em meio a ela.

A apropriação de uma situação hermenêutica adequada deve ser posta em prática a partir de três critérios norteadores: [i] o objeto a ser analisado é algo que já está previamente dado antes de qualquer movimento de explicitação; [ii] o sentido do já dado não está inteligível em sua pura doação, ou seja, pelo simples fato de já estar aí, se assim o fosse, doação e compreensão seriam a mesma coisa, e [iii] a apropriação do dado é autoapropriação, isto é, aquilo que se pretende compreender é parte integrante daquele que compreende. Com base em tais critérios, já temos por onde começar a alcançar aquela que se mostra como um autêntico guia do caminho rumo ao sentido originário do ser da vida fática, afinal, “tudo depende em não falsificar nos primeiros passos, isso significa de maneira diretiva, a colocação inicial da explicação hermenêutica da ‘objetualidade’”.³⁰

Com o que acabamos de ver, fica patente que a interpretação fenomenológica da vida fática não acontece a partir de teorias, não se inicia com objetos, mas com fenômenos cujo respectivos sentidos encontram-se perpassados pela interpretação pública do hoje em que vivemos. Nesse sentido, a interpretação visada pressupõe, necessariamente, o nosso presente expresso com base em seu caráter ontológico, isto é, a nossa ocasionalidade. O que

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 38.

ocasionalidade significa? Ocasionalidade é um modo de ser da vida fática histórica, portanto não significa momento, circunstância, oportunidade etc. A análise da ocasionalidade dirige-se de modo imediato à nossa atualidade histórica, afinal, ela mesma é essa atualidade. Enquanto atualidade histórica, a ocasionalidade faz parte da situação hermenêutica pensada hoje. Na ocasionalidade, sempre estamos de posse de uma determinada interpretação de nós mesmos, vimemos a partir de crenças e conceitos que permeiam nossa interpretação do que nos é atual.

O que entendemos quando, em nossa ocasionalidade, utilizamos a palavra vida? Que sentido damos a esta palavra?

Os modos como a vida fática nomeia e interpreta a si mesma, movem-se dentro das margens teóricas e da maneira de falar que proporciona a objetividade mundana. Nos casos em que a vida humana, o *Dasein* ou o homem são objetos de um perguntar que interpreta e determina, falamos que esta objetividade se pré-compreende como evento mundano, como ‘natureza’ (o psíquico, igualmente ao espírito e a vida se compreendem em uma articulação categorial semelhante à de natureza).³¹

O fato de ainda hoje expressarmos a vida fática como natureza (natureza do homem, natureza das coisas, natureza de Deus etc.), consciência, razão etc., ou de ainda a definirmos por meio de categorias, revela a nossa ligação íntima com um modo de explicitação da vida que faz parte de nosso hoje, mas que não surge nele, apenas é revivido por ele. “A filosofia que praticamos hoje se move, em grande parte e de maneira imprópria, no terreno da conceitualidade grega que foi transmitida através de uma cadeia de interpretações heterogêneas.”³² Portanto, ainda hoje, usamos os modos de nos referir à vida fática ou, mais precisamente, à vida humana cunhados na filosofia grega e, também, na filosofia cristã, que, por sua vez, também se encontra fundamentada na filosofia grega, afinal, a fé cristã, mesmo pensando o homem como criatura divina, não abandona a visão “mundana” dele, baseada na concepção grega, do ζῷον λόγον ἔχον, assim, para o cristianismo, o homem é o animal racional criado por Deus, sua racionalidade é o que o diferencia dos demais animais criados. Mas o ζῷον λόγον ἔχον se mostra no mesmo sentido originário de vida fática? De antemão, podemos afirmar que a resposta a essa pergunta é não, na perspectiva heideggeriana de vida fática, a concepção de homem como ζῷον λόγον ἔχον encontra-se deturpada desde sua origem justamente por não levar em conta o modo dinâmico como a vida do ζῷον λόγον ἔχον acontece, apenas definindo-o em seu *o que é*.

Foi Aristóteles quem concebeu a definição do homem como ζῷον λόγον ἔχον, e toda

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenêutica. Madrid: Trotta, 2002. p. 50.

³² *Idem, ibidem*, p. 50.

a tradição posterior a ele seguiu esse mesmo caminho. Todavia, a categoria animal racional é apenas um dos modos de se conceitualizar o ser vivente que o homem é, o próprio Aristóteles também definiu o homem como animal político, entretanto, tais concepções, sozinhas, não dão conta de significar a vida humana em toda a sua complexidade. O processo de desconstrução hermenêutica empreendido por Heidegger pretende alcançar exatamente o ponto de partida dessas definições, entretanto, a filosofia aristotélica, em si mesma, não é, para o filósofo alemão, o ponto de origem do conceito atualmente aceito de vida humana, ele pretende ultrapassá-la em busca do solo fenomenológico no qual o próprio Estagirita recolheu as suas primeiras impressões a respeito da vida humana e a partir dali erigir o que não foi captado por ele como o mais digno de ser pensado, a dinâmica da vida fática, ou seja, a vida humana em seu acontecimento. Assim, a definição aristotélica do homem como ζῷον λόγον ἔχον será o ponto de partida para o filósofo alemão pensar a dinâmica da vida fática, por acreditar que Aristóteles ao pensar o homem como “animal dotado de fala”³³, também pensou, mesmo sem interpreta-la em toda sua força e importância, a dinâmica vital, do mesmo modo que foi ele o primeiro filósofo a pensar o tempo de modo verdadeiramente filosófico, legando para as futuras gerações de filósofos um tratado sobre o tempo que serviu de base interpretativa para toda filosofia posterior a respeito desse tema. São a partir de tais ponderações que o Estagirita se mostra como o interlocutor mais radical quando a pretensão é a de investigar questões tão fundamentais para a filosofia, como, por exemplo, aquela que, na concepção de Heidegger, é a mais proeminente de todas: a pergunta pelo sentido do ser.

3.1 ARISTÓTELES COMO PROTOFENOMENOLOGISTA

Precisamos destacar no início deste tópico três pontos: [i] as leituras heideggerianas da filosofia de Aristóteles possuem cunho estritamente fenomenológico-hermenêutico, portanto temos uma interpretação renovada da filosofia do estagirita, a qual, na concepção de Heidegger, faz parte das possibilidades de interpretação intrínsecas ao próprio arcabouço conceitual do filósofo grego; [ii] com base no método heideggeriano, a filosofia de Aristóteles é o passo atrás rumo às origens filosóficas da interpretação da dinâmica da vida fática e do tempo, todavia é preciso encontrar para além do Estagirita a situação hermenêutica da qual tais sentidos foram hauridos; [iii] conceitos como vida fática e *Dasein* são conceitos estritamente heideggerianos; Aristóteles fala do homem como ser natural gênero do qual o vivente faz parte.

Como já vimos, para o filósofo alemão, a situação hermenêutica, enquanto

³³ Animal dotado de fala é a tradução heideggeriana de ζῷον λόγον ἔχον.

reapropriação interpretativa do passado, é continuamente a situação de um presente vivente. Em tal perspectiva desconstrutiva não é possível filosofar, legitimamente, ignorando o passado, isto é, não é possível ignorar a tradição filosófica sem antes conhecê-la, sob o risco de repetir os seus equívocos. Todavia, não estamos falando aqui de um levantamento historiográfico das épocas da filosofia, de seus problemas ou de seus filósofos mais proeminentes, o que se pretende é a retomada filosófica da História da filosofia a partir de novas perspectivas, ou seja, a partir de interpretações extraídas dela mesma, as quais foram ignoradas por seus personagens mais ilustres.

Segundo Kisiel, o retorno de Heidegger à filosofia de Aristóteles o impactou em grande medida, ele encontrou no filósofo grego uma grande afinidade, tanto no método como no conteúdo, com a sua própria filosofia. O filósofo alemão vê no Estagirita uma espécie de profenomenologista, cuja filosofia está voltada indelevelmente aos fenômenos mais fundamentais que desvelam a vida humana. Do mesmo modo que encontrou nele um sentido de história dos problemas filosóficos, visto que o Estagirita também empreendeu um profundo diálogo com a sua tradição. Os *insights* mais relevantes para a filosofia de Heidegger, dados a partir do seu confronto com Aristóteles, foram conquistados nas interpretações fenomenológico-hermenêuticas do Livro VI da *Ética a Nicômacos: alethés-alethéia* como desocultamento, *ousía* como *parousía* (presença constante) e *lógos* (dizer) como *pháinestai* (mostração), tal tríade exerceu grande influência em suas tentativas de se alcançar a situação hermenêutica adequada à explicitação principal da dinâmica da vida fática.

Na medida em que o confronto entre as ideias de ambos os filósofos vai se desenvolvendo, as análises da vida fática vão adquirindo contornos ontológicos cada vez mais definidos, visto que aquilo que interessa efetivamente são os aspectos mais radicais da facticidade, os quais são, para Aristóteles, aspectos ontológicos (categorias) voltados para apropriação dos princípios universais (*achais*) que possibilitam a apropriação e expressão (o *lógos*) da realidade. Os árduos esforços de interpretação apresentados aqui fazem parte das duas introduções à filosofia de Aristóteles empreendidas por Heidegger: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921/1922) e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa hermenêutica* (o *Informe Natorp* - 1922). A primeira, no entanto, pouco traz da filosofia de Aristóteles, é mais um estudo detalhado sobre a vida fática conquistado a partir do questionamento a respeito da filosofia enquanto um de seus modos de ser. No decorrer desse curso, Heidegger mostra o caráter histórico da pesquisa ontológica assentando-o, fundamentalmente, na dinâmica da vida fática, estabelecendo uma identidade entre o histórico (o temporal) e o ontológico. É também

nesse curso que temos os pressupostos da investigação filosófica baseados em uma situação de compreensão que, um ano mais tarde, na segunda introdução, será denominada situação hermenêutica ao juntar a concepção prévia, pensada desde o semestre de guerra em 1919, ao conceito de posição prévia ali adquirido, para, no *Informe Natorp*, juntos à visão prévia, formar as coordenadas estruturais da situação hermenêutica. Tais introduções não pretendem realizar uma exegese da filosofia de Aristóteles com a finalidade de esclarecer dados ainda obscuros ao escopo de sua obra, mas se propõem estabelecer um diálogo com ele, enquanto legítimo representante da tradição filosófica, a partir da desconstrução e reconstrução de seus conceitos mais originais, algo pedido pelo método fenomenológico-hermenêutico, com a finalidade de apontar tal filósofo como o primeiro a pensar a intencionalidade da vida fática, assim como, o primeiro a pensar sistematicamente o tempo.

O que Heidegger pretende com o processo de desconstrução fenomenológico-hermenêutica da tradição é o reavivamento de questões dignas de serem repensadas, e, assim, incrementar o questionamento filosófico no presente, e não a tranquilidade do que já foi exaustivamente pensado. Esse reavivamento significa a reapropriação, em novas bases, do que foi pensado pela filosofia tradicional com foco em fundamentar as interpretações filosóficas atuais. São com essas intensões que Heidegger recorre a Aristóteles na tentativa de recuperar, para a interpretação do hoje, a dinâmica perdida nas análises objetificadoras da vida fática e, assim, realizar sua (des)objetivação alcançando-a em seu dar-se a conhecer mais originário, mais radical. Mas o que Aristóteles pensou a respeito da dinâmica da vida humana, mais precisamente, o que ele pensou a respeito do movimento e de sua relação para com o vivente, que fez com que Heidegger voltasse tamanho interesse para sua investigação? Afinal, o que é movimento para Aristóteles?

3.1.1 O movimento segundo Aristóteles e sua relação com o vivente

São dois os tratados que trazemos para a análise do movimento em Aristóteles: *Física* e *De anima*. Não temos aqui nenhuma pretensão de esgotar o problema do movimento pensado pelo Estagirita, afinal, tais tratados trazem problemas complexos que não cabe em um tópico esclarecedor de conceitos como esse. O que pretendemos é uma breve introdução do que Aristóteles pensou a respeito do movimento, tomando como o propósito de distingui-las das interpretações propriamente heideggerianas.

Começando pelo tratado *Física*, ele analisa o movimento presente no mundo sublunar, mais precisamente, ele trata dos princípios gerais do ser móvel natural. No rastro da *Física*

outras obras de Aristóteles também trataram do movimento, mas elas apenas têm como objetos as diferentes espécies de seres móveis ali apresentados, como por exemplo, os seres animados e inanimados analisados no *De anima*. Sendo assim, esse tratado pode ser visto como parte integrante do âmbito de análise daquele.

O livro I da *Física* aplicar-se a investigar o objeto e o método de análise do movimento desenvolvendo três conceitos básicos relativos à “ciência da natureza” (a *Física*): o de princípio, o de causa e de elementos. Mas é somente no Livro II que o conceito de natureza (*phýsis*) vai ser propriamente analisado ao se diferenciar os seres que são por natureza daqueles que não são por natureza, isto é, são por outras causas, aqueles oriundos da arte (*tékhne*) e do acaso (*týkhe*) – seres artificiais como, por exemplo, uma cama - e, também, da deliberação (*proáiresis*) ou vontade. Quanto aos seres naturais: os vegetais, os animais e suas partes e os quatro elementos, a diferença entre eles e os artificiais encontra-se no fato de que os primeiros têm em si o princípio do movimento e da estabilidade (repouso) enquanto os segundos não possuem nem movimento e nem estabilidade. Movimento e estabilidade afetam os seres naturais de três modos distintos: [i] quanto ao lugar, ou seja, o movimento local que afeta os seres animados, os quatro elementos e os corpos celestes; [ii] quanto ao aumento e diminuição inerente aos vegetais e animais, a quantidade e [iii] a alteração (geração e corrupção) que atinge a substância, portanto, a qualidade. Ao definir a natureza como princípio e causa do movimento e do repouso, Aristóteles abre espaço para discutir a correlação entre ato, potência e as categorias.

Segundo o Estagirita, o ser se divide em ato (*enérgeia*) e potência (*dýnamis*) e pode estar presente em qualquer uma das dez categorias, tais modos de movimento são fundamentais, principalmente para a análise das categorias de substância, quantidade e qualidade. Dessa forma, o ato e a potência devem ser analisados antes mesmo do movimento presente nas categorias, afinal, só pode mover-se e ser movido aquele que já tem o movimento em potência. A relação ente ato e potência fez com que o movimento fosse tradicionalmente interpretado como a passagem da potência ao ato, ou seja, ele é o ponto intermediário entre as duas instâncias de mobilidade. Mas Aristóteles diz o seguinte: “o movimento é, pois, a atualidade (*ἐντελέχεια*) do potencial”.³⁴ Logo, sendo a atualidade da potência, o movimento não pode ser um ato prontamente acabado, isto é, completo e simples, ou como meio entre potência e ato, na citação acima o movimento não está simplesmente na potência, assim como, não está puramente em ato, mas na atualização da potência, portanto ele é ato, contudo, inacabado.

³⁴ ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995, p.172. (minha tradução)

No livro V da *Física*, Aristóteles analisa o movimento a partir da mudança (*metabolé*), interpretando-a como o deslocamento de algo para algo, um deslocamento que não é apenas espacial, mas, também, mudança. *Metabolé* é um termo que indica que uma coisa vem após a outra, como por exemplo a flor que se segue ao botão. Segundo o filósofo grego, o processo de mudança se desenvolve de quatro modos: [i] de algo para outro algo, [ii] de algo para não-algo, [iii] do não-algo para algo e [iv] do não-algo para o não-algo. Tomando como base esses modos, aparentemente é fácil observar que só há a possibilidade da mudança em três modo, visto que a mudança do não-algo para o não-algo não pode ser possível, afinal, falta-lhe substancialidade, algo. Por sua vez, pode haver mudança em [i] por ser essa a mudança que ocorrer entre duas substâncias, enquanto a mudança em [ii], ela seria uma corrupção, afinal, é do ser para o não ser, em [iii] a mudança é a de geração, do não ser para o ser. Todavia, as mudanças presentes em [ii] e [iii] são mudanças por contradição, as quais mesmo possuindo o aspecto de algo que muda, elas não podem ser consideradas movimento, afinal, o não ser, não sendo substância, não pode se mover, pois não existe. Assim, a mudança representada em [i] pode ser considerada o movimento próprio do ente natural, ou mais precisamente a passagem de um ente natural a outro, podendo ser expresso como o que de fato existe, é o real de algo natural. Sendo real o ente natural, Aristóteles não ver a necessidade de comprovar a existência da natureza, afinal, ela pode ser verificada pela observação dos diferentes entes que possuem o princípio do movimento e da realidade.

Dentro dessa perspectiva, a natureza como princípio do movimento e da realidade se constitui, para o Estagirita, como princípio do movimento e de estabilidade; movimento no sentido de atualidade da potência, afinal, ela não pode ser ato puro, se o fosse, não haveria movimento, como também, não pode ser potência pura, porque jamais seria realidade. A natureza como atualidade da potência, ato inacabado, o seu modo de ser pressupõe, necessariamente, uma carência que lhe é fundamental, o acabamento, simples e completo. A carência inerente a natureza (*phýsis*) é algo que será analisado mais adiante.

Vejam agora o movimento pensado no *De anima*. Como falamos anteriormente, o movimento analisado nesse tratado encontra-se a reboque do que foi pensado na *Física*, podemos ter a confirmação dessa relação em uma passagem no início do *De anima* em que Aristóteles diz o seguinte: “Tudo isso evidencia que os estados passivos da alma são noções expressas da matéria (...). É por isso que compete ao físico a investigação da alma – ou de todas as almas, ou do tipo que referimos.”³⁵ Aqui, já temos como posto que a alma é o objeto de

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 44.

análise do *De anima*, ela é interpretada nesse tratado como o princípio do movimento dos seres naturalmente vivos, dos animados (τὰ ἔμψυχα), os quais se opõe aos inanimados (τὰ ἄψυχα). A diferença entre os seres animados e os inanimados é de fácil observação, os primeiros possuem movimento e sensações, os inanimados não possuem movimento e nem sensações. No *De anima* o movimento local (*κίνησις*) é prefigurado pela categoria *onde*, enquanto os movimentos de mudança: o qualitativo e o quantitativo estão mais relacionados às sensações. Também, os seres vivos são aqueles que movem a si mesmos os não animados ou não se movem de forma alguma, como uma montanha, por exemplo, ou se movem por outra causa, quando arrastamos uma cama, por exemplo.

No que tange a alma do vivente e o seu modo de ser movimento, encontramos uma aparente contradição no pensamento de Aristóteles: ele diz que os entes naturais movem a si mesmos porque possuem alma, todavia, no *De anima* ele também se refere a “alma do machado”, mas o machado não é ser natural, vivente, portanto, animado, como ele pode possuir alma? Ao referindo-se a “alma do machado”, o Estagirita está se referindo a funcionalidade deste, ao seu *érgon* (o machadar); o machadar é, assim, a alma do machado, onde ele se realiza como aquilo que ele mesmo é, realiza-se em sua essência. Porém, a alma do machado é apenas alma por homonímia, o seu *érgon* não é alcançado quando ele está em repouso, mas somente quando ele encontra-se em ato; ato que independe dele mesmo, mas de outro ente que o impulse ao movimento, isto é, de um ente que porque é movimento, pode mover o machado. Esse, o vivente, também tem seu *érgon*, mas esse se realiza tanto no repouso quanto no movimento do ente móvel por natureza. Dessa forma, o movimento possui a capacidade de revelar a função tanto dos seres animados (dos viventes), quanto dos seres inanimados (dos não-viventes). Essa relação entre movimento e função é de suma importância para a análise heideggeriana do movimento, visto que o ser si mesmo do vivente apenas o é na medida em que é movimento, neste sentido, o homem é si mesmo na medida em que é movimento, precisamente, mobilidade.

Outra coisa importante a respeito do movimento é o esclarecimento de que a concepção tradicional de que o movimento é apenas a passagem da potência ao ato não consegue englobar a complexidade que é o movimento. Para entender bem esse fenômeno é preciso reforçar o entendimento, já apresentado acima, de que o movimento é atualidade, ou atualização de uma potência e que, portanto, ele é um ato inacabado. Podemos trazer como exemplo dois tipos movimentos pensados por Aristóteles relacionados unicamente e necessariamente aos viventes racionais: o movimento do *epistemonikón* (conhecimento científico) e do *logistikón* (conhecimento prático), tais conhecimentos não significam a

conquista total da episteme ou do conhecimento da vida enquanto práxis e *poiésis*, eles são o próprio o caminhar em direção a conquista desses conhecimentos, eles são o conhecer conhecendo. O *epistemonikón* e *logistikón* são atualização da potência da razão para o conhecimento dos princípios da epistem, do que nunca muda, e da *φρόνησις*, do que sempre muda, do que é sempre movimento e repouso. Adentramos aqui, com os modos de conhecimento inerentes a *phrónesis* e *episteme*, nos motivos pelos quais Heidegger recorre a Aristóteles para, concordando e discordando desse, elabora a sua filosofia da vida humana, a qual, concepção do Estagirita, é o que sempre muda e se diversifica. Pensar a vida humana a partir do conhecimento inerente a *phrónesis*, envolve, necessariamente, o entendimento de seu objeto de conhecimento: a *práxis*. Com essa breve introdução podemos pensar os parâmetros aristotélicos para a análise da mobilidade da vida fática.

3.1.2 Parâmetros aristotélicos para a análise da mobilidade da vida fática

De início, citamos um trecho do *Informe Natorp*: “A *φρόνησις*, enquanto esclarece o trato com o mundo, contribui ao desdobramento temporal da vida em seu ser.”³⁶ Nessa afirmação, temos os três fenômenos que servirão de norte para nossa análise: o conhecimento da dinâmica da vida (*phrónesis*)³⁷, desdobramento (*kínesis*) e tempo (*kairós*). Por que podemos fazer tal afirmação, principalmente no tocante à *phrónesis* (prudência) como conhecimento da vida e ao desdobramento como movimento (*kínesis*)? Para alcançarmos uma resposta adequada a essa questão precisamos conjugá-la à pergunta: como é possível apropriarmo-nos da vida fática a partir de sua dinâmica própria, ou seja, a partir dela mesma? Para tanto, é preciso que demonstremos que para o Estagirita uma das formas de acesso verdadeiro ao fenômeno da vida humana se dá através da *phrónesis*. Para alcançarmos nosso intento a partir dessa perspectiva é preciso que façamos uma série de aproximações prévias:

- a) Interpretar o sentido de *alethés* e *alethéia*;
- b) A partir dessas interpretações, alcançar uma interpretação fenomenológica do

³⁶ HEIDEGGER, 2002, op cit., p. 68.

³⁷ Na *Ética a Nicômacos* Aristóteles divide a razão em duas partes: razão contemplativa e deliberativa, a primeira está voltada à deliberação dos princípios imutáveis da natureza e a outra voltada a deliberação dos princípios do que sempre muda, a primeira é dita científica (*epistemonikón*) e a segunda lógica (*logistikón*). A cada uma dessas partes corresponde a uma virtude; à parte contemplativa corresponde a sabedoria filosófica (*sophia*) e à parte calculativa corresponde à sabedoria prática (*phrónesis*). *Sophia* e *phrónesis* junto com outras três virtudes: *noús*, episteme e a *techné*, tais virtudes são definidas como virtudes intelectuais porque são conquistadas através da reflexão e são diferentes das virtudes de morais que são alcançadas através dos hábitos. Esse breve resumo é para demonstra que das virtudes intelectuais são para Aristóteles componentes de sua filosofia ética, para Heidegger elas são modos de desvelamento do ser, o filósofo alemão só pode pensá-las desse modo porque realizou uma profunda ontologização das mesmas.

logos;

- c) E, a partir do *logos*, ir em direção ao *noûs*;
- d) E deste para a interpretação da *práxis*, *phrónesis* e *sophía* como formas de descobrimento dos entes.

Será a análise do livro IV da *Ética a Nicômacos*, primeiramente a contida no *Informe Natorp* (1922) e depois no *O sofista de Platão* (1925-26), que usaremos para examinaremos a *phrónesis* como o modo de descobrimento da dinâmica da vida fática. O primeiro passo é termos sempre em mente o que Heidegger deixa claro na obra de 1922, ele é taxativo ao dizer que vai deixar de lado a perspectiva ética do tratado aristotélico, porque pretende mostrar as virtudes dianoéticas examinadas por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômacos*, a partir apenas de uma perspectiva ontológica, e que deixará de lado a perspectiva ética. As cinco virtudes intelectuais serão vistas como sendo cinco formas diferentes nas quais a vida fática descobre os entes intramundanos e ela mesma em seu modo de ser ocupação.

Estabelecemos, pois, que são cinco os modos – e isto vale tanto para a afirmação como para negação - pelos quais a alma tem e toma em custódia ao ente enquanto desvelado: o proceder técnico-produtivo (*τέχνη*), a determinação que observa, discute e demonstra (*ἐπιστήμη*), a circunspeção da solicitude (*φρόνησις*), a compreensão propriamente intuitiva (*σοφία*), o inteligir puro (*νοῦς*). [...] As ‘virtudes’ das quais se fala aqui são modalidades [...] [ou seja, são como disposições segundo as quais a alma alcança principalmente a verdade] (1139b12), segundo as quais y conforme ao modo em que se realizam, a alma ‘na maioria dos casos’ toma sob sua custódia originária o ente que a cada vez se lhe apresenta como desoculto.³⁸

Com base em tais virtudes, foram duas as análises com respeito a elas, a primeira, no *Informe Natorp* (1922), ali observa-se as pretensões heideggerianas de: [i] situar sua investigação dentro dos parâmetros da questão do ser, portanto, de parâmetros ontológicos; [ii] mostrar que a questão das virtudes está diretamente vinculada com a questão da verdade, por isso transcorre em direção ao genuíno sentido de ser, e [iii] a sua crítica radical o levará à convicção de que a atitude descobridora da *práxis* é anterior à teórica, logo, se dá em uma dimensão pré-teórica, mais precisamente, a teórica. Já a segunda, *Platão: o sofista* (1925), o filósofo alemão transcorrerá em torno do ser do ente a partir da pergunta pelo ser do filósofo presente no diálogo platônico *O sofista*. Nessa obra, o filósofo analisa, com mais profundidade, as virtudes dianoéticas sob o ponto de vista ontológico, cuja problemática foi apenas apontada no informe de 1922 e desenvolvida na preleção de 1925.

Tendo em conta que a análise das virtudes dianoéticas é de cunho ontológico e não

³⁸ HEIDEGGER, 2002, op cit., p. 61.

ético, será preciso acompanhar o filósofo alemão em sua empreitada rumo suas respectivas ontologizações, fazendo com que os condicionamentos metafísicos, éticos e antropológicos contidos nelas sejam conduzidos para o desenvolvimento de uma ontologia da vida humana, a partir da interpretação da *phrónesis*. Assim, Heidegger vai paulatinamente desenvolver o pressuposto de que as virtudes apresentadas no livro VI da *Ética a Nicômacos* representam modos de descobrimentos dos entes intramundanos realizados pela vida fática, logo, na perspectiva do filósofo alemão, a filosofia contida naquele livro é uma primeira analítica fenomenológica do ser de vida fática, do *Dasein*. Da mesma forma, criará condições para demonstrar que o Estagirita não chegou a construir uma tal analítica por não ter levado em consideração a unidade ontológica última de tais virtudes: O *Dasein* e sua temporalidade. E que, também, ao radicalizar o movimento no conhecimento teórico, o Estagirita não alcançou a temporalidade própria desse modo de ser, mas apenas o tempo como presença constante. Vejamos como começa tal análise.

a) *Alethés, alethéia e lógos*

No *Informe Natorp* e em outras obras, como *Lógica: a pergunta pela verdade e, também, Ser e tempo* etc., Heidegger afirma que, desde sua origem grega, a tradição filosófica orientou a sua investigação sobre a verdade (*alethéia*) com vistas a uma única modalidade de conhecimento, o teórico, convertendo-o em modelo para a concepção de tudo o que possa ser declarado como verdadeiro. Foram muitas as concepções de verdade elaboradas pela tradição a partir do teórico, são enumeradas cinco delas: [i] a verdade como o enunciado que mostra algo como algo; [ii] a verdade como sendo os próprios enunciados ao determinarem pensamentos como $2 \times 2 = 4$; [iii] a verdade como conhecimento de outra verdade; [iv] a verdade como encadeamento de proposições verdadeiras e [v] a verdade como o dizer daquilo que está aí presente, o dizer do ente manifesto. Percebe-se que estas concepções de verdade possuem um momento estrutural formal comum: o enunciado. Nas quatro primeiras, o enunciado refere-se ao modo como ele mesmo é em sua constituição de enunciar; na quinta, o enunciado dirige-se ao ente presente mostrando-o ao expressar as categorias de sua presença. Em ambos os sentidos, seja do dizer do ente presente ou da autoexplicação de si mesmo, o enunciado, sendo verdadeiro, mostra, necessariamente, o ente tal qual ele é. Nesse sentido, é possível concluir que a verdade possui a estrutura formal do “*assim como*” ou do “*como tal*”, estruturas denominadas *correspondência* ou, em latim, *adequatio* entre enunciado e ente pensado. No pensar da verdade como correspondência, encontra-se presente uma espécie de segurança

teórica da tradição com relação à sua definição de verdade, esse conceito tão estimado por ela apresentou-se como amplamente desenvolvido e plenamente acabado. Todavia, Heidegger, através das leituras fenomenológicas dos escritos filosóficos gregos e medievais, esforçou-se para compreender de que modo essa peculiar estrutura, a *correspondência/adequação*, foi tomada tradicionalmente como verdade e, assim, posiciona-se investigativamente rumo ao pensamento originário dela.

Tem-se, desse modo, que a perspectiva da verdade tradicionalmente pensada como adequação recai sobre três teses básicas: [i] o lugar da verdade é a proposição; [ii] a verdade é concordância do pensamento com o ente pensado, e [iii] as duas teses têm como autor Aristóteles. No entanto, para o filósofo alemão, essas três teses são apenas preconceitos baseados em compreensões parciais e insuficientes a respeito da verdade tal qual pensada pelo Estagirita, e, com base em suas investigações, concluiu que este não pensou nem ensinou que a verdade se encontra fundamentada na proposição, a relação desenvolvida por ele seria entre a proposição enquanto *lógos* e o seu poder ser verdadeiro (*alethés*). Para confirmar tal tese, seria necessário recorrer ao *Da Interpretação IV 17a*, traduzido como “Ainda que todo falar remete a algo (significa algo) mostrando, nem todo falar faz ver, senão aquele em que se sucede o ser verdadeiro ou o ser falso”³⁹. Na perspectiva heideggeriana, Aristóteles deixa claro nesse trecho que o verdadeiro é um modo de ser do discurso enunciativo o qual também pode ser falso (ocultador), sendo um modo de ser do discurso e não dos entes em geral, o verdadeiro e a verdade encontram-se em posições distintas e em níveis de profundidade diferentes, o que faz cair por terra a compreensão equivocada de que, para haver verdade, é necessário que antes haja o enunciado.

Com esta constatação Heidegger dá o segundo passo rumo aos sentidos de verdade recorrendo novamente a uma passagem do *De anima IV 17a*, traduzida como “Mas nem todos os modos de fala se mantêm primeiramente na tendência de descobrir ou ocultar; deste modo, ainda que o pedir seja um enunciar, ele nem descobre e nem oculta”⁴⁰. Logo, enunciados como pedir, por exemplo, “me passa o sal” não possuem o sentido de ser falso ou verdadeiro, afinal, ele não descobre nem encobre algo, portanto, não pertencem àquilo que determina o movimento de ser falso ou verdadeiro da proposição. “Assim pois, descobrir e ocultar é o que determina o *lóγος* enquanto fazer ver mostrando.”⁴¹ Ora, o que faz ver mostrando deve ser interpretado como *apóphanestai*, portanto o *lógos* deve ser interpretado nesse sentido e se

³⁹ HEIDEGGER, 2002, op cit., p. 109.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 109.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 109.

constituir, efetivamente, pelo que, na formulação linguística, traz algo ao entendimento mostrando-o. Enquanto *apóphanestai*, o *lógos* possui o sentido de mostração de algo já presente no mundo circundante, logo, se configura como sua estrutura mais fundamental.

Na maioria das vezes, o enunciado é pensado como a atribuição de um predicado a um sujeito, por exemplo: essa caneta é azul, atribuir um predicado a um sujeito é determiná-lo, a caneta com a qual escrevo é azul. Por sua vez, além de mostração e predicação, o enunciado é igualmente comunicação, isto é, o pronunciamento da relação com determinado ente. Assim, a *apóphanestai* é a estrutura mais fundamental do *logos*, tanto a predicação quanto a expressão estão fundamentadas nela, afinal, para haver predicação e comunicação, é preciso que algo já tenha se manifestado ao entendimento (ao *noûs*).

As três estruturas do *lógos* apresentadas não deixam ver a possibilidade da falsidade e, com ela, a possibilidade do verdadeiro, nesse caso, seria necessário encontrar nele uma estrutura comum aos modos de expressar o falso e o verdadeiro, uma estrutura capaz de configurá-los numa unidade, mas que estrutura seria essa? Em *De Anima* 430b1, Aristóteles diz “A falsidade implica sempre uma composição”⁴², já em *Metafísica* 1024b, afirma:

Falso se diz, em primeiro lugar, de uma coisa falsa. (a) uma coisa é falsa ou porque não é unida ou porque não é possível uni-la [...] uma noção falsa é aquela que, justamente enquanto falsa, é noção de coisas que não são: por isso toda noção é falsa quando referida a coisas diversas daquela acerca da qual é verdadeira.⁴³

Tomando como exemplo o enunciado falso “Sócrates é músico”, mesmo sendo falso, há nele uma composição de termos: Sócrates-é-músico, ou seja, a composição de algo com algo. No *De Anima* 430a, Aristóteles afirma: “[...] onde o falso e o verdadeiro são possíveis já encontramos uma composição de conceitos apreendidos como se fossem uma unidade”⁴⁴. Tal unidade é a *síntesis*. Contudo, também faz parte da composição a disjunção, ou seja, a *diáresis*, e, de acordo com o exemplo dado acima, “Sócrates é músico”, esta é uma síntese falsa, contudo a composição “Sócrates não é músico”, mesmo sendo uma *διαίρεσις*, é verdadeira, conforme encontramos em *Da Interpretação I*, 16a2, “O falso e o verdadeiro existem na composição e na decomposição”. Se, tanto na *síntese* quanto na *diáresis*, subsistem as possibilidades do verdadeiro e do falso, tem-se aqui uma ambiguidade nas estruturas do enunciado que deve ser esclarecida para que seja definida a natureza do falso ou do verdadeiro. Em *Lógica a pergunta pela verdade*, temos o seguinte exemplo:

⁴² ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2014a. p. 127.

⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2014b. p. 261.

⁴⁴ ARISTÓTELES, 2014a, op cit., p. 127.

Vou andando por um bosque escuro e vejo que algo se aproxima dentre os arbustos. ‘Um curso’, digo. O enunciado não precisa ser expresso. Ao aproximar-me percebo que é um galho ao que eu me dirigia. No trato compreensivo e comunicador me comportei encobridoramente: o enunciado não expresso fiz ver o ente como algo distinto dele.⁴⁵

Retiramos daí as seguintes conclusões: primeiro, para que ocorra a falsidade (e o verdadeiro), é preciso que algo já se tenha previamente apresentado ao entendimento, afinal, se algo não se apresentou (manifestou), não há a possibilidade das emissões de juízos falsos ou verdadeiros. Em segundo lugar, a percepção de que um curso nos vem ao encontro indica que já sabemos o que seja um curso, portanto já nos encontramos em meio a um contexto significativo. Terceiro, esse contexto significado é o bosque enquanto mundo circundante em que algo mundano como curso ou um galho podem se manifestar.

Por sua vez, há entes cujo modo de mostrar-se é rigorosamente disjunto, são entes *asínteta*, são entes simples que se mostram a partir da *aístesis*, ou seja, da inteligência que se apropria do sensível, dessa forma, não cabe em seu enunciar nenhuma confusão, engano ou falsidade, mas apenas um simples passar despercebido, um não ver. Por exemplo, o enunciado “chove” é um enunciado *asínteta*, o ente que foi enunciado, o estar chovendo, não tem como ser confundido, afinal, estamos vendo que chove, logo, o ente mostra a si mesmo em seu acontecer, mais precisamente, ele é “aquilo que em si mesmo dá ‘originariamente’ para si o seu horizonte intencional”⁴⁶. O horizonte intencional se abre para uma ocupação com..., isto é: “Chove! Então é preciso fechar as janelas”. No caso do *asínteta*, o seu enunciar é sempre verdadeiro, afinal não cabe em seu *lógos* a possibilidade da falsidade, visto que não posso dizer “chove” e “não chove” ao mesmo tempo, mas apenas de um passar despercebido, um não ver, por exemplo, se afirmo que “chove” e não está chovendo foi porque não tive o conhecimento de que parou de chover, ou o barulho e o cheiro da chuva vinha do regador de grama ligado.

Para Heidegger, o *asínteta* possui a peculiaridade de fazer cair por terra a concepção tradicional de que foi Aristóteles quem afirmou a adequação como verdade, afinal, os entes naturalmente disjuntos, pensados por ele, são sempre verdadeiros, mas a tradição filosófica apregou-se apenas ao enunciado sintético para configurar a sua concepção de verdade atribuindo-a a Aristóteles. Mas, se o verdadeiro e o falso se encontram no âmbito do enunciado, onde é encontrada a verdade em si mesma? A verdade é o descobrimento do ente, ou seja, é manifestação do ser do ente, o seu acontecer prévio a *apóphanestai*.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Lógica: a pergunta pela verdade*. Madrid: Alianza, 2004. p. 153.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 63.

Para Aristóteles além da *áístesis* o *asínteta* também pode ser conhecido através do *noûs* visto que por *asínteta* o Estagirita também compreende as formas e as substâncias não compostas estas que não podem ser expressas por meio do *lógos* apofântico, afinal, este apenas expressa conteúdos sintéticos. Portanto, diante do exposto, podemos dizer que, no *logos*, o *noûs*, o inteligir puro das coisas, realiza-se, isto é, mostra-se. O inteligir é o modo de desencobrimento dos entes intramundanos partícipes dos múltiplos modos de ocupação. O ente, em seu estado de desencoberto, mostra-se ao *noûs* como estando à disposição de..., por sua vez, o *noûs*, ao lançar luz por sobre tais entes, possibilita a ocupação para com eles. O inteligir puro realiza-se como energia, isto é, como a atividade pura que abre o horizonte de ação, visão e esclarecimento do modo como tais ações ou produções devem ser realizadas. Todavia, o inteligir é *anéu lógou*, sem *lógos*, ou seja, é *dianoeín*, pensamento intuitivo, nesse sentido, ele não traz nenhuma explicação prévia do ente por ele custodiado, apenas os mostra como coisas que podem ser universais aquelas que são vistas como sendo sempre verdadeiras ou coisas particulares as que podem ser vistas em sua possibilidade de ser isto ou aquilo. Novamente retornamos a *phrónesis* como o conhecimento do que pode ser isto ou aquilo, ou seja, do mutável. Mas o que é o mutável, qual o objeto da *phrónesis*? Resposta: a *práxis*?

b. *Práxis e phrónesis*

A partir da análise da concepção aristotélica da verdade, Heidegger fez transparecer as limitações da compreensão tradicional de verdade, isso resulta que para ele é preciso situar o problema da verdade no modo descobridor do mundo através das relações vitais com os entes intramundanos, simplesmente dados, os outro e consigo mesmo inerente ao *Dasein* - o correlato heideggeriano à alma aristotélica que apreende a verdade. Aqui, o filósofo alemão já havia conquistado o entendimento de que a teoria não era o fenômeno mais fundamental para se pensar a vida fática, mas apenas uma das possibilidades de conhecimento inerentes a ela, e que, para além da teoria, há o movimento mais fundamental de conhecimento inerente a esse modo de ser; a ocupação, o que pode ser interpretado como o correlato heideggeriano à *práxis* aristotélica. De que modo a ocupação pode ser interpretada como correlato à *práxis* aristotélica?

Heidegger recorre a Aristóteles por enxergar, através da leitura ontologizante do Livro VI da *Ética a Nicômacos*, uma análise da pluralidade de possibilidades nas quais a alma racional descobre a verdade. Nesse tratado, o Estagirita faz uma profunda análise das virtudes intelectuais, ou seja, dos modos pelos quais a alma alcança a verdade através da afirmação ou da negação que são: *poíesis*, *práxis* e *teoria* e as disposições intelectuais que lhes correspondem

respectivamente: *tékhnē*, *phrónesis* e *sophía*. A teoria é o modo descobridor referente a descrição das verdades oriundas das observações contemplativas pura e simples dos ente. O seu modo de conhecimento é a *sophía*, a sabedoria filosófica. Na perspectiva heideggeriana, quando a vida fática se encontra nesse modo de conhecimento, ela está se relacionando com os entes intramundanos simplesmente dados. Já a *poíesis* é o modo descobridor inerente à produção de artefatos, o seu modo de conhecimento é a *tékhnē*, o saber que guia a *poíesis* à perfeição do que é por ela produzido. A perfeição da *poíesis* está no artefato produzido, se ele se encontra em conformidade com o seu para que em virtude de... (da boa existência da vida fática no mundo). Na perspectiva heideggeriana quando a vida fática se acha no modo de produção da *poíesis* e no modo de conhecimento da *tékhnē*, ela encontra-se em uma relação com a manualidade. Já a *práxis* é a atitude descobridora que exerce o seu papel nas ações humanas e que tem o seu fim em nelas mesmas, e se diferencia da *poíesis* que tem o seu fim em produtos diferentes dela. A *phrónesis*, ou a *prudência*, a sabedoria prática é o modo de conhecimento que conduz a *práxis* ao êxito. A *práxis*, pode ser vista como o correlato à ocupação, visto que para Heidegger ela pode ser ontologicamente pensada não como possibilidade de ser, mas como estrutura mesma do *Dasein*. Em *Platão: o sofista* a *phrónesis* vai ser pensada como a circunvisão da ocupação, ou o conhecimento do entorno que guia a ocupação para com algo.

Com essa forma de interpretar a filosofia prática aristotélica, promovendo uma ontologização da virtudes dianoéticas, o filósofo alemão empreendeu uma mudança de hierarquia dada pelo Estagirita a *sophía*, o conhecimento teórico do universal e imutável porque é imóvel, em detrimento da *phrónesis* o conhecimento do particular e mutável porque é móvel. Para efetivar essa mudança hierárquica, Heidegger, propõe que a *práxis* encontra-se em um patamar mais fundamental do que a teoria, visto que aquela é a atitude prática desveladora do modo mais imediato do modo de ser que a vida fática é, enquanto a teoria é um modo de ser derivado dessa atitude mais fundamental. A mudança de hierarquia entre *phrónesis* e *sophía* e, conseqüentemente, entre *práxis* e teoria configuram a primeira análise fenomenológica da vida humana dada a partir da desconstrução fenomenológica-hermenêutica da filosofia de um gigante da tradição filosófica como Aristóteles.

Para o filósofo grego a *práxis* é a ação humana guiada pela reta razão (*phrónesis*) e orientada a um bem, não a um bem material qualquer, mas ao bem do que é melhor para o humano com vista a existência feliz. A *práxis*, nessa perspectiva, está relacionada a situações vividas pelo homem; situações que exigem respostas deste, respostas diferentes já que ele não vive em um loop repetitivo de situações, mas, a cada vez, uma situações diferentes o põe a prova, requerendo dele respostas igualmente diferentes; respostas que para fazer desse homem

um *phrónimus*, prudente, exige dele a boa deliberação guiada pela reta razão. Também, a práxis se insere no âmbito da política, afinal, os indivíduos da polis não só buscam o melhor para si mesmos. Assim como, para a *pólis*, neste sua obrigação de *phrónimus*, ele precisa agir corretamente para alcançar esse fim. Sendo a *phrónesis* conhecimento para deliberação alcançar um fim que seja bom, temos que o seu objeto não é um acontecimento presente, mas algo que se dará no futuro, afinal, não podemos deliberar sobre o passado.

Da ontologização da interpretação da práxis podemos ver elementos que nortearão a filosofia heideggeriana, por exemplo:

- 1) O predomínio do futuro frente ao presente e ao passado;
- 2) A fundamentação, na tradição, dos modos ser dos intramundanos: manualidade, simplesmente dado, ocupação e circunvisão;
- 3) Ao inverter a hierarquia dado por Aristóteles à *sophía* em detrimento da *phrónesis*, coloca a teoria como um modo de conhecimento derivado da práxis;
- 4) Ao inverter a hierarquia da teoria com relação a práxis, assenta o fundamento do conhecimento humano na vida fática.

3.1.3 *Phrónesis* e movimento (*kínesis*)

Todos os modos de descobrimentos dos entes apresentados na *Ética a Nicômacos* VI, de um modo ou de outro, requerem o *légein* (falar), portanto, para pensarmos a relação *phrónesis-kínesis*, optamos como guia a célebre frase aristotélica ζῶον λόγον ἔχον, traduzida por Heidegger como “ser vivo que possui linguagem”⁴⁷ em detrimento da tradução comum de “animal racional”. A partir desta tradução, podemos observar que, para o filósofo grego, o *légein*, o falar, é uma determinação categorial do ser humano. Assim, a análise dos modos de descobrimentos tratados pelo estagirita serão analisados por meio do falar. A partir dessa determinação, serão trabalhados os dois movimentos fundamentais do ter linguagem: o *ἐπιστημονικόν* (*epistemonikón*), o logos discursivo que contribui concomitantemente para a formação do saber epistêmico, e o *λογιστικόν* (*logistikón*), o logos discursivo que colabora simultaneamente para a formação da reflexão sobre o ente vivente. Assim, no *epistemonikón*, localiza-se o saber teórico e no *logistikón* o saber prático. Ao *epistemonikón* (o que promove o saber científico-contemplativo), realizam-se a *ἐπιστήμη* (ciência) e a *sophia*; já no *logistikón*, realizam-se a *τέχνη* (arte) e a *phrónesis*. O *noûs* não exerce grande influência nesse esquema,

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p. 27.

contudo é importante dizer que todos os modos de desencobrimento se encontram mediados por ele, pelo inteligir puro (pensamento).

A distinção entre *epistemonikón* e *logistikón* é conquistada a partir dos entes desencobertos e de seus respectivos *archaí*; se são universais, custodiados na *sophía* ou, se são particulares, custodiados na *phrónesis*. Aristóteles usa a palavra *sophía* para designar a virtude dianoética inerente ao nível contemplativo da alma e a *phrónesis* para designar a virtude dianoética inerente ao nível calculativo da alma. Se a primeira está voltada ao conhecimento dos *archaí* das generalidades mais universais, a segunda está voltada ao ser humano cujo saber é ordenado para a busca dos bens humanos, nesse sentido, é comum aos entes humanos saber reconhecer o que é vantajoso para si, como também o que não é vantajoso. Diferente da *sophía*, a *phrónesis* é o conhecimento do contingente e do mutável, ou seja, do que é variável segundo os indivíduos e as situações.

Na visão heideggeriana, o Estagirita acertou ao considerar que são múltiplos os modos pelos quais os entes são desencobertos e que, entre esses múltiplos modos encontra-se o descobrir da vida fática para si mesma, o qual só é possível a partir do descobrimento de seu ser. Como vimos, para Aristóteles, o modo de ser da vida humana é movimento (*kínesis*), portanto ela é *kinoúmenon*, ser móbil, para ele a vida mostra a si mesma a partir de seu sentido dinâmico. Embora o jovem filósofo alemão tenha se utilizado do pensamento aristotélico para pensar a dinâmica da vida fática, ele sentiu a necessidade de buscar o solo originário no qual aquele hauriu a sua interpretação a respeito do ser da vida humana como movimento, o qual foi obnubilado pelo próprio interpretar aristotélico.

Heidegger concorda com Aristóteles que a *phrónesis* é o modo pelo qual a vida conhece a si mesma, afinal, nela a vida se descobre como ente natural, viventes, racional etc., isto é, como aqueles entes que podem ser deste ou de outro modo. Foi esse modo de ser mutável da vida que fez com que o Estagirita relegasse o seu conhecimento a segundo plano, ao priorizar o conhecimento próprio à *sophía*, considerado como o conhecimento por excelência porque ser o conhecimento do imutável, universal, portanto, do verdadeiro porque é conhecimento do que é presença constante. Para Heidegger, foi a prioridade dada pelo Estagirita ao conhecimento da *sophía* (o *epistemonikón*) que deu origem ao primado da teoria sobre a *práxis*, dessa forma, o conhecimento relativo à vida ao ser relegado a segundo plano, fez com que a sua dinâmica se constituísse em elemento de inferiorização de seu conhecimento. Ao propor uma ontologia da *phrónesis*, o filósofo alemão pretende mostrar que ela é o modo de conhecimento da *práxis* e, como tal, é o modo mais fundamental de conhecimento, aquele sobre o qual os demais conhecimentos se edificam. Na concepção heideggeriana, a *práxis* é tão importante na

constituição do conhecimento da vida fática quanto a teoria foi para o conhecimento do universal e imutável para Aristóteles.

3.1.4 *Phrónesis e kairós*

Enquanto modo de conhecimento da vida humana, a *phrónesis* também se estende à interpretação de sua capacidade produtiva, a *poíesis*. Todavia, podemos nos questionar: se o modo de conhecimento pertencente *poíesis* é a *tékhne*, o que a *phrónesis* tem a ver com ela? O conhecimento da *tékhne* é do como produzir (executar) algo para que ele atinja o seu fim preestabelecido, seu *érgon*, é nesse sentido que ela guia a *poíesis*. Todavia, a relação da *phrónesis* com o conhecimento da capacidade produtiva é proveniente do fato de que essa, a atividade produtiva, se encontra referida a vida humana, ao que é melhor para ela nessa ou naquela situação. Contudo, a *tékhne* conduz a produção, mas não conduz o significado dela para a vida humana, tal condução é realizada pela *phrónesis*. No linguajar heideggeriano é a *phrónesis* que conduz o *prâgmata* ao *em virtude de* (da vida fática). Aqui, temos o entendimento do porquê a *phrónesis* é traduzida como circunvisão enquanto a visão que guia a ocupação ao abarcar o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens.⁴⁸

Se de um lado *práxis* e *poíesis* estão, de certo modo, entrelaçados no conhecimento inerente a *phrónesis*, do outro elas se diferenciam com relação aos seus respectivos modos dinâmicos: a *práxis* realiza-se na *dýnamis*, enquanto a *poíesis* realiza-se na *enérgeia*, isto é, no estancamento do movimento do já produzido, portanto, no já finalizado. A diferença entre a *dýnamis* da *práxis* e a *enérgeia* da *poíesis* fez emergir no pensamento do Estagirita um posicionamento hierárquico entre os respectivos movimentos (*dýnamis* e *enérgeia*), vemos a expressão dessa hierarquia na fala “O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático.”⁴⁹ No destaque acima, Aristóteles assenta seu foco na *phrónesis* (o pensamento que se dirige a um fim e é prático), ele pontua que a vida humana é um modo específico de movimento (de *kínesis*). “A vida é ação (*práxis*), não produção (*poíesis*)”⁵⁰, portanto, quando se trata da vida, a hierarquia é posta na *phrónesis*, ela é o próprio *bíos*, e não *zôo*, o animal, mas vida concentrada em viver da melhor maneira possível visando a atividade da felicidade, tal atividade é a sua finalidade.

Mas para a atividade contemplativa as pessoas não necessitarão de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os recursos exteriores são óbices à

⁴⁸ Cf. Heidegger, 2006, p. 117-118.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 2002. p. 114.

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Política*, 14, 1245.

contemplação, embora seja verdade que, sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conforme a excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas.⁵¹

Assim, mesmo na exaltação da *sophía* como modo de conhecimento mais excelente, Aristóteles fica retido nas cercanias da realidade impostas pela necessidade do sábio de se nutrir e cuidar de seu próprio corpo, como de viver em sociedade. A *práxis* enquanto ação voltada à vida traz em si o *lógos* que a orienta e aperfeiçoa a vida comunitária e, mais uma vez, difere da *sophía*, que acontece de modo individualizado.

Vimos que a finalidade da *poíesis* é o ente finalizado, assim, em sua configuração imutável, presentemente constante, o tempo desse ente é o *krónos*, a atividade da *sophía* também se relaciona com o conhecimento desse tempo. E o *kairós*, a que modo de conhecimento ele está relacionado, visto ser ele uma modalidade de tempo não determinada?

Diferentemente de *Fenomenologia da vida religiosa*, o *kairós*, pensado sobretudo no *Informe Natorp* e em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*: introdução à pesquisa hermenêutica, será discorrido apenas de modo grego (pagão) e, assim, passará a assumir os requisitos próprios do tempo histórico do ocorrer da vida fática, o quando. Para empreender a mudança no sentido de *kairós*, o filósofo alemão apoiou-se em fragmentos de textos aristotélicos nos quais o Estagirita afirma que a *phrónesis* tem a ver com o particular, isto é, com o mais extremo: “O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as duas formas, ou melhor, mais conhecimentos dos fatos particulares do que conhecimento dos universais”⁵². “É evidente que o discernimento não é conhecimento científico, pois como já dissemos ele se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é desta natureza.”⁵³ Relacionada ao fato particular, a *phrónesis* resguarda em si o até-quê (o fim) e o porquê (o motivo) do atuar, ou seja, ela perfaz o horizonte no qual se desenvolvem as ações que a vida humana mantém com o mundo. Da mesma forma, ela guia o modo como tais ações serão efetivadas, ou seja, guia a conduta da *práxis*. É nesse desvelar e guiar a *práxis* no horizonte do *até-que* e *por quê* que a *phrónesis* contribui para trazer à luz o desdobrar temporal da ação, o *kairós* da vida fática. A *phrónesis*, ao estabelecer o motivo pelo qual o agente atua, o porquê do atuar, mantém-se no começo da ação, é *arché*. No porquê da ação ela encontra-se no *praktón*; no até-que, ela está no *éskaton*, portanto, no elemento derradeiro da ação.

⁵¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 1178. p. 204.

⁵² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 1141. p. 119.

⁵³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 1142. p. 121.

O ente desvelado pela *phrónesis* também se mostra na peculiaridade expressiva do “todavia, não” ser isto ou aquilo e do já ser isto ou aquilo. As expressões “já” e “todavia, não” apresentam-se como formas de explicitação apreendidas a partir de um determinado aspecto de movimento, a *stéresis* ou privação. Na perspectiva da *stéresis*, a explicitação da ação não pode ser determinada nem com base em sua *arché*, nem com base no *éskaton*, mas com base no *kairós* mesmo da ação, isto é, de seu *instante*; somente a partir dele desvela-se a significação da ação, no instante em que ela é como é. O instante é aqui a atualidade da ação. Como veremos no próximo capítulo, a atualidade é uma estrutura do tempo originário. Mas o que nos importa, nesse momento, é entender que a compreensão originária do desdobrar temporal da *práxis* não é algo conquistado antes da ação ou depois dela, mas apenas no enquanto pontual, em sua temporalização, maturação, atualidade, ou seja, instante.

3.2 A RADICALIZAÇÃO DO MOVIMENTO EM ARISTÓTELES

Falamos anteriormente que a contraposição aristotélica entre *sophía* e *phrónesis* deu origem a uma radicalização ontológica do movimento, e que tal radicalização foi fundamental para que a vida fática em sua mobilidade própria fosse interpretada como algo sobre o qual o conhecimento da verdade não pudesse ser edificado, visto que a verdade não pode ser erigida sobre a base do conhecimento do que ora pode ser de um modo, ora de outro modo. Com a consideração de que a *sophía* seja o conhecimento mais perfeito porque trata do universal e imutável, na filosofia aristotélica desencadeia-se uma radicalização ontológica do movimento, o imóvel e imutável, isto é, o que é sempre presente, tem precedência sobre o mutável, portanto, temporal. Mas como tal radicalização desdobrou-se, como ela se encaminhou para as consequências apontadas por Heidegger, do passar por cima da facticidade e, conseqüentemente, das demais estruturas do *Dasein*? A resposta a esta questão será alcançada a partir das análises fenomenológico-hermenêuticas da *Física* aristotélica. Para tanto, trabalharemos em um primeiro momento com o *Informe Natorp*, que, devido ao seu caráter de apontamento de problemas e não de desenvolvimento deles nos impulsiona à preleção sobre *O conceito de Φύσις em Aristóteles* (1939), afinal, é nela que o então professor de Marburg desenvolve detalhadamente a problemática do movimento em Aristóteles ao pensar a duplicidade da essência da *phýsis*.

Como já falamos, *phrónesis* e *sophía* junto com a *tekhné* são os respectivamente modos de conhecimentos da *práxis*, da teoria e da *poésis*. Também já expusemos que a *phrónesis* e a *tekhné* são modos de conhecimento do mutável, porque os objetos por elas guiados possuem

movimentos seja em si mesmos ou através do outro. Já a *sophía* o conhecimento dela é proveniente da contemplação do imutável. Contudo, Aristóteles, na tentativa de exemplificar o modo de ser da *sophía*, recorre, paradoxalmente, à *poíesis*, ou seja, ao movimento inerente à produção de artefatos. A *poíesis* possui um tipo de movimento que parte do *aspecto* a ser produzido e tem o seu encerramento no produto conformado ao *aspecto*. Quando a produção conforma-se ao aspecto, o movimento definitivamente acaba, chegou ao seu término (*péras*). Contrapondo ao movimento da *poíesis*, o movimento da *práxis*, o movimento inerente a vida humana, é interpretado pelo Estagirita como atualização de uma potência, é ato inacabado. Neste sentido, o movimento que chega ao seu fim ao alcançar o aspecto que o impulsionou, que alcança a *enérgia akinésia*, a energia sem movimento, é o exemplo de imobilidade mais próximo do objeto de conhecimento da *sophía*, o imutável.

Esta pequena resumo abre brechas para a apresentação da radicalização aristotélica da ideia de movimento sob três aspectos: [i] em Aristóteles a *sophía* tem primazia sobre a *phrónesis*, afinal, naquela se tem acesso ao conhecimento do que é sempre e necessariamente, ou seja, da *ousía*, a entidade dos entes, o ser; [ii] sendo o conhecimento do que é sempre e necessariamente, a *sophía* é conhecimento da imobilidade, na perspectiva aristotélica, é superior à mobilidade, logo é superior a *phrónesis* enquanto conhecimento da mutabilidade e [iii] a consequência de tal radicalização do movimento na imutabilidade, fez com que a vida humana em sua dinâmica própria não fosse vista adequadamente pelo filósofo grego, como também, a sua temporalidade.

A sabedoria, portanto, é a mais perfeita das formas de conhecimento. Consequentemente o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve também ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios primeiros princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação de inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes. Com efeito, seria absurdo pensar que a ciência política, ou o discernimento, é o melhor conhecimento, já que o homem não é o que há de melhor no universo. O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar [...].⁵⁴

Tomando a *sophía* como conhecimento perfeito, tanto a facticidade quanto as demais estruturas do *Dasein* não se apresentaram ao Estagirita. Visto que a experiência do originário para ele se dá a partir do teórico, e aquilo que no linguajar heideggeriano é o pré-teórico, a vida fática tal qual ela se mostra a si mesma, não teve sua importância percebida, afinal, o ente mais universal, o motor imóvel, encontra-se para além da ocupação mundana. O fato de que

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 2001. p. 118.

Aristóteles tomou como paradigma o movimento da *poíesis*, Heidegger considera que tanto ela quanto a *sophía* encaminham-se para a mesma conclusão; para a primazia da *enérgeia akinésia* (a atualidade pura) sobre a *dýnamis* (potência para...) enquanto *kínesis* inerente à vida. Após Aristóteles, toda tradição posterior a ele não se preocupou em pensar a vida tal qual ela mesma se manifesta, em sua facticidade, em seu dia a dia, portanto, em sua mutabilidade, isto é, em sua dinamicidade. Os processos de conhecimento da vida posteriores a Aristóteles, a tomou no modo da *sophía*, do conhecimento do presentemente constante, sendo esse conhecimento teórico, a vida foi vista em a partir do “o que que ela é”, e não a partir de seu *como*, investigada dentro de um processo de observação e descrição, tal qual se realiza o conhecimento objetivo dos entes simplesmente dados.

Aristóteles expõe sua concepção de atividade pura em *Metafísica IX*, 1048b; a partir desta passagem, Heidegger pretende demonstrar como e em que consiste a radicalização ontológica do movimento:

Dado que das ações que tem um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza; e, dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações, pelo menos não são ações perfeitas, justamente porque não são fins. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. De fato, todo movimento é imperfeito: por exemplo, o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir [...]. Ao contrário, alguém viu e vê ao mesmo tempo, e, também, pensa e pensou. Chamamos, portanto, atividade esse último tipo de processo e movimento do outro.⁵⁵

Na visão heideggeriana, tal distinção consiste em que o movimento (*kínesis*) caracteriza-se por ter um limite, um fim (*télos*) encontrado fora do próprio movimento, é atividade perfeita. Tal atividade (perfeita) realiza-se em si mesma, como no caso do ver e estar vendo. Somente recorrendo a esse modo, o Estagirita pode falar em uma atividade perfeita, uma *enérgeia akinésia*, própria ao primeiro motor imóvel, aquele que move a tudo o que pode ser móvel, mas que, em si mesmo, não traz a possibilidade de ser movimento. Podemos perceber, dessa forma, que a contemplação exige uma cessação da atividade produtiva e, com ela, da facticidade em si enquanto modo de ser relacionado a uma ação executiva para com o ente intramundano. É com base nesse modo de se conceber a atividade pura que ocorre a radicalização ontológica da ideia de movimento em Aristóteles na presença constante do já acabado, isto é, do ser sem movimento.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica IX*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 411.

Se, por um lado todo movimento é um estar a caminho de..., portanto, um processo que ainda não alcançou o seu fim (*télos*), por outro lado, a ideia de *enéргеia akinésia* consiste na negação do movimento, seja como *kínesis* (deslocamento de algo para algo) ou *metabolé* (transformação de algo em algo). Para o Estagirita, é mais ser aquele ente que mais se assemelha com a sua essência, isto é, *ousía* enquanto a presença constante que nesse permanecer constante fundamenta o ente, nesse sentido, a *enéргеia* enquanto o que está perfeitamente acabado é, paradoxalmente, o modo mais exemplar de movimento para Aristóteles.

Focado na *enéргеia akinésia*, o Estagirita não conquistou um modo de acesso adequado à vida humana. Todavia, ele mesmo se deu conta disso quando, em *Metafísica XII*, 1072b 15-17, afirma: “Ele (o motor imóvel) está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível [...]”⁵⁶. Heidegger concorda com essa afirmação do Estagirita, “conforme seu caráter intencional, o compreender puro não custodia a vida humana no modo de seu ser fático; a vida humana não toma parte do horizonte intencional da *sophía*, já que é um ente que em cada caso pode ser de outra maneira”⁵⁷.

Ainda temos uma pergunta: promovendo a radicalização ontológica do movimento na *enéргеia akinésia*, Aristóteles não estaria recusando o movimento, como fizeram os Eleatas, e, assim, estaria afirmando o que pretendeu negar?

3.3 MOVIMENTO E PRIVAÇÃO COMO MODOS DE SER DA PRÁXIS

Com o tema da relação entre movimento e privação, ainda nos encontramos imersos na interpretação heideggeriana da *Física* aristotélica, tanto naquela contidas no *Informe Natorp* quanto nas contidas em *O conceito de Φύσις em Aristóteles*. A diferença cronológica entre as duas obras deve-se ao caráter de apontamento da primeira e de desenvolvimento do que foi nela apenas apontado, da segunda. O primeiro ponto que o filósofo alemão leva em consideração em 1922 consiste no fato de que para ele a *Física* foi elaborada a partir do entendimento proveniente da facticidade operativa quando os antigos filósofos gregos perceberam, interpelaram e falaram sobre o fenômeno do movimento a partir da *phýsis* como essência desse fenômeno. Assim, é preciso lembrar as perguntas que Aristóteles lançou para a sua tradição: o ente, entendido como *phýsis*, foi preservado originariamente em sua verdade? Os antigos *phýsiologoi* alcançaram uma explicação originária desse ente? Ou, ao contrário, a forma como a conceberam estaria viciada por teorias não adquiridas a partir de seu próprio modo de ser? E,

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 565.

⁵⁷ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 71.

por último: se a *phýsis* não foi assim alcançada, o que dificultou o seu acesso? Para respondê-las, o Estagirita inicia analisando o *kinoúmenon* (o móvel), um ente amplamente presente em sua cotidianidade, afinal, fala-se diuturnamente sobre ele e tudo o que pode vir ao encontro a partir do mundo encontra-se mediado pelo *lógos*, tem-se, dessa maneira, o móvel (o *kinoúmenon*) como enunciado (*legómenon*). Vimos, anteriormente, que o movimento é apreendido em seu caráter ontológico de fenômeno como o que já está dado previamente ao interpelar e predicar.

Juntamente com as três perguntas lançadas à sua tradição, Aristóteles coloca o que é para ele a pergunta fundamental a respeito do movimento: qual é a essência do ser do ente que se move? Essa pergunta encontra ressonância na pergunta dirigida por Heidegger a ele mesmo: o que é *mobilidade*, ou o que significa “o ganhara a presença do movido”? As respostas as perguntas de ambos os filósofos podem ser encontradas na análises de *Física* Γ 1-3. Todavia, antes de começarmos a adentrar na crítica heideggeriana sobre a essência do movimento em Aristóteles, o filósofo alemão alerta para a dificuldade de se interpretar a simplicidade do olhar essencial, este que é raramente alcançado porque não temos a noção do significado de ser pensado de modo estritamente grego. Neste sentido, precisamos antes de tudo desvendar o olhar inicial para o ser, e, assim, adentrarmos nas cercanias da pergunta sobre como os primeiros *phýsiologoi* pensaram o ser. A resposta a essa pergunta é ainda mais simples: eles pensaram o ser como *phýsis*. Mas qual o sentido desse conceito na cotidianidade deles? Anaximandro, Parmênides e Heráclito foram os primeiros filósofos a pensarem o conceito de *phýsis* como o que é principal, ou seja, como gênese que brota a partir de si mesma.

O que diz então a palavra *phýsis*? Evoca o que sai ou brota de dentro de si [...] *phýsis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acha incluído tanto o “vir-a-ser” como o “ser” entendido este último no sentido restrito de permanência estática. *Phýsis* é o surgir (*Ent-stehen*), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.⁵⁸

Nesse sentido, diferentemente de sua tradução latina como natureza, a *phýsis* foi pensada inicialmente na perspectiva do surgir e avançar, reerguer e abrir-se (desabrochar). Heidegger usa a palavra *Aufgehen*, que significa simultaneamente emergência, eclosão e demora, para significar a *phýsis* pensada de modo principal. Contudo, foi Aristóteles aquele cuja interpretação de *phýsis* deu suporte a todas as investigações posteriores do mesmo tema. Devemos recorrer à tradução heideggeriana da *Física* 185a, para começarmos a entender o

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 44-45.

sentido mesmo do conceito grego *phýsis*.

Para nós, porém, deve subsistir diante de nós (como constituído) que o ente que provém da *φύσις*, ou tudo ou alguma coisa, é o que não repousa/algo movido (determinado por mobilidade); todavia, é evidente que é isto a partir do direcionamento (para este ente e passando além deste ente em direção ao ‘ser’).⁵⁹

Nessa passagem traduzida por Heidegger, Aristóteles apresenta o que é fundamental para a interpretação da essência da *phýsis*: a mobilidade, que, de agora em diante, vai ser o fio condutor para o entendimento do referido tratado. Tem-se que o movido pode estar em movimento ou repouso a partir da *phýsis*, afinal, ela é a indução (*epagugé*) para o movimento. Indução “significa a condução para aquilo que se vê, quando olhamos de antemão para além do ente. Mas em que direção? Para o ser”⁶⁰. A indução possui aqui duplo sentido: o de trazer algo à visão (o vendo) e o de fixar o que foi visto. Com base em tais sentidos, o ente que provém da *phýsis*, o ente natural, como já tivemos oportunidade de apresentar, não é estático, mas ao contrário, é atividade, mais precisamente, é a atualidade da potência, portanto, ele se encontra perpassado pelo movimento, mas como?

A *phýsis* é pensada como causa originária de um segmento de entes, os naturais, e atua sobre eles possibilitando que sejam como propriamente são. Contudo, a *phýsis* pensada como causa, não significa o mesmo que causação, tal qual a evaporação da água é a causa da chuva, mas causa originária constitutiva da entidade dos entes que se movem: animais, plantas, terra, fogo, água e ar. Aristóteles usa o termo grego *συνεστῶτα*, “o constante”, para significar o ente provindo da *phýsis*. Aqui *o constante* possui dois significados: [i] aquilo-que-tem-em-si-um-estado-a-partir-de-si (o *érgon*) e [ii] e o sentido de permanente, isto é, do que é encontrado sempre do mesmo modo. Já *Física* 192b, o termo para início é *arché*, tal conceito é definido como aquilo a partir do qual todo ente tem o seu início (*gênese*) e nele permanece, a *arché* é tanto *gênese* quanto domínio. *Arché* e *phýsis*, como *gênese* são pontos de partida para o dispor da mobilidade do ente móvel. Nesse sentido, os entes naturais sempre serão encontrados em um modo específico de mobilidade, mesmo quando estão em repouso. O repouso, por sua vez, nada mais é do que um gênero do movimento, afinal, só repousa o que pode mover-se e ser movido. Pensado desse modo, o repouso equivale à quietude do movimento sem seu estancamento, lembra a *enérgeia akinésia*, na ação, já exemplificada, em que o ver e o visto reúnem-se na unidade mesma da ação de ver, no qual o fim não significa interrupção do

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Física*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009. p. 86.

⁶⁰ HEIDEGGER, 2008, op cit., p. 256.

movimento, mas a finalidade própria da mobilidade da visão que é o ver vendo. Pensada dessa forma, a mobilidade é como o movimento que tem a si mesmo como fim, *enteléchia*, o ter-se-no-fim e nele permanecer.

Por vezes, o conceito de *entelechia* é utilizado por Aristóteles como *enérgεια*, em que a expressão *télos* (fim) é substituída por *érgon*, no sentido do a ser produzido e do já produzido. A palavra *enérgεια* tanto pode significar o estar-em-obras quanto o que já chegou ao fim. O chegar ao fim referente ao *érgon* não significa conclusão de algo, do mesmo modo que *télos* não significa acabamento, ambos os modos são pensados a partir do *éidos*, isto é, do *aspecto*. O aspecto possui a peculiaridade de ser entendido como algo que apenas deve ser alcançado no fim e ali permanecer (é o para onde), como também, o de presentificação do que determinará a conclusão do movimento (o de onde), assim, ao mesmo tempo em que o aspecto determina o iniciar do movimento, ele pode ser encontrado no fim do movimento. O aspecto é, desse modo, na perspectiva da *phýsis*, indução para o movimento e paradigma para a conclusão do movimento. Sendo aptidão para (o aspecto), a *dýnamis* é o *ainda não* do aspecto, nesse sentido, ela encontra-se perpassada pela *privação*. A privação (*stéresis*) não significa a ausência de algo, ao contrário, ela aponta para uma presença; a presença de uma falta. Com a análise do conceito de privação, o sentido da *phýsis* aristotélica pode ser dimensionado, ela é tanto o aspecto como privação quanto o aspecto já alcançado. Entramos, dessa forma, em meio ao *hilémorfismo* aristotélico, onde o aspecto se mostra como *morphé*, ou seja, como *forma* para a produção de algo. Assim, como já vimos, o aspecto encontra-se presente, mas ainda não encontrou o seu acabamento, o seu repouso, ele é, ainda, indução para o acabamento, e, também, o estar a caminho de... Com base na privação, a abordagem propriamente fenomenológico-hermenêutica da *phrónesis* alcança o fenômeno da mobilidade da vida fática, que ao determiná-la em seu ser isto ou aquilo, deixa transparecer o caráter polissêmico de seus modo de ser, de sua *práxis*. Podendo ser isto ou aquilo, a vida fática não tem a possibilidade de acabamento, ela existe na atualidade de suas possibilidades. Afinal, existindo como e a partir de suas possibilidades, a vida fática é privação e não conclusão, como veremos no próximo capítulo, nem mesmo morrendo a vida deve ser interpretada como acabamento.

3.4 A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER NA PERSPECTIVA DA *KÍNESIS* ARISTOTÉLICA

As consequências da análise heideggeriana do movimento aristotélico também podem ser vistas na pergunta fundamental da analítica existencial: qual é o sentido do ser? Mais uma

vez, devemos começar com as indicações presentes no *Informe Natorp*, em que se encontra a proposta de interpretação dos livros VII, VIII, IX da *Metafísica*. Em tais livros, tanto o *ón hos alethés* (o ser segundo a verdade) e o *ón katá simbebekós* (o ser segundo acidentes) quanto a *dýnamis* e a *enérgεια* são modos do ser. Na filosofia do Estagirita, pensar o ser a partir das múltiplas possibilidades de falar a respeito dele é pensá-lo como *ousía*, nessa encontra-se a resposta à pergunta inicial da metafísica aristotélica: que é o ente enquanto ente? Entretanto, a visão da *ousía* apenas como essência do ente retira dela justamente o que queremos mostrar: o movimento da vida fática, como entidade do ente a *ousía* também é pensada como a essência do animal irracional ou racional, portanto, ela não pode ser pensada como *Dasein*, o ser particular a vida fática. Para Aristóteles, a *ousía* enquanto essência do entes os determina naquilo que eles mesmos são. Pensar a essência do ente como *ousía* não promove o distanciamento do ser pensado inicialmente como *phýsis*, como veremos, a entidade referente ao ser é aquilo que na *phýsis* foi pensado como o permanecer no aberto.

Heidegger afirma que a problemática envolvendo a polissemia dos modos de dizer o ser envolve, necessariamente, a especulação das categorias de movimento, *kínesis*, *poíesis*, *práxis*, e de como se apresenta através do *lógos* a ideia do movimento configurada nelas. Tal análise vai aos poucos desvendando a relação heideggeriana que vincula o fenômeno do movimento com a pergunta pelo sentido do ser. Segundo o filósofo alemão, só pelo descobrimento da intencionalidade⁶¹ antevista por Aristóteles na *práxis*, mas sem ser desdobrada por ele, é possível descobrir o caráter fundamental do ser. Para o ainda professor de *Freiburg*, Aristóteles percebeu e interpretou a intencionalidade como uma categoria da dinâmica vital, o pressuposto básico para tal visão foi o caráter fundamental do *logos* de *apóphanestai*, de trazer à visão o ente cujo modo de ser é o movimento seja na perspectiva da *poíesis* ou da *práxis*. Vimos que a *metabolé* enquanto mudança de algo para algo, ela engloba a *kínesis* enquanto deslocamento espacial de algo para algo, logo, o significado próprio do movimento do vivente é o de *metábole: de algo para algo*. A mudança fazer parte da *phýsis*, é inerente ao ente natural, ao homem enquanto animal. A *metabolé* possui três momentos constitutivos: [i] *hypoménon*, o que subjaz à mudança, isto é, o que permanece em meio à mudança e a provoca: a *phýsis*; [ii] *êidos* (aspecto), ou seja, o que subjaz deve se mostrar em um duplo aspecto: a) é preciso que ele já se tenha mostrado em um aspecto e b) que seja um ser móvel (vir-a-ser) do aspecto, assim, o primeiro aspecto é o que agora é, e o segundo é o que irá

⁶¹ Lembrando que intencionalidade é um conceito heideggeriano. Aristóteles pensa essa relacionalidade para com o mundo em termos de *práxis* e *poíesis*. Entretanto, Heidegger, na tentativa de confirmar o seu próprio pensamento, recorrendo à filosofia do Estagirita, traz o seu próprio arcabouço conceitual para a filosofia daquele.

tornar-se; e [iii] *sterésis* (privação), na perspectiva do aspecto, é preciso que o ente seja algo que ele ainda não é, mas que possa vir-a-ser para ser considerado transiente. É preciso que essa tripla *arché* esteja localizada no ente para que ele seja movimento.

Tal qual na *phýsis*, na *ousía* enquanto essência do ente em geral encontra-se presente a *metábole*, portanto a *dynamis* e a *enéргеia*, a *ousía* pensada sob o aspecto desta conjunção, não é nenhum desses dois fenômenos que a constitui, ela encontra-se em um patamar mais fundamental, enquanto aquilo que subjaz à conjugação, e, assim, encontra-se próxima ao conceito de *phýsis*.

Todavia, antes mesmo do sentido empregado por Aristóteles, de *ousía* como essência do ente, entidade do ente ou categoria primeira, essa palavra já se encontrava presente no vocabulário grego cotidiano, antes da apropriação filosófica dessa palavra⁶², *ousía* possuía o sentido comum de bens familiares, bens patrimoniais, bens instrumentais etc., ou seja, ela era pensada como aquilo que, na ocupação, é visto como ser-produzido, como entes finalizados na e para a execução cotidiana. Sob a apreciação de seu significado primeiro, enquanto o que já está em uso por encontrar-se acabado, a *ousía* mostra-se contrária à mudança. A *ousía* é vista, assim, como o que não declina, é na perspectiva do movimento aristotélico *energia akínesia*, atividade sem movimento, na perspectiva heideggeriana *presença constante (ständige Anwesenheit)*, ou mais precisamente, *parousía originária* a qual subjaz a toda mudança. Das conclusões tiradas até aqui a respeito da ousia, tem-se que: [i] o que é atribuído a *ousía* só é expresso tomando-a como *parousía originária*, ou seja, presentidade constante, ou seja, como o que subjaz à mudança e [ii] o prefixo *pará* expressa o “junto a”, o “estar aí” à vista. A *aphousía* significa “estar de fora”, o que falta presentidade, uma falta que não significa ausência de essencialidade, visto que o que a subjaz é a própria constância da essência.

Conforme o que foi apresentado, podemos perceber que Aristóteles pensou a manifestação do ser indiretamente relacionada ao tempo, ao pensar a *ousía*, a essência do ente como *parousía* primeira, isto é, vigência (*Anwesen*) ou estar em vigor (*Anwesenheit*). Vigência ou estar em vigor significa estar vigente em uma atualidade, o que é comumente entendido como estar presente a... e presente em... Com a interpretação do acontecer do ser como atualmente vigente (tempo), cria-se uma discrepância com relação à concepção filosófica

⁶² Não temos como afirmar que a palavra *ousía* encontrava-se presente na cotidianidade de Aristóteles no sentido de bens produzidos, mas podemos afirmar que tal palavra não surgiu do nada para a interpretação filosófica grega, visto que no *Dicionário Grego-português português-grego* (1984) de Isidro Pereira encontram-se os dois significados; o filosófico de essência, substância e o cotidiano de fortuna, riqueza, bens. Não sendo esse dicionário filosófico, podemos acreditar que o sentido não filosófico de *ousía* tem grande possibilidade de está presente na cotidianidade de Platão e Aristóteles.

tradicional da conjugação entre ser e tempo, até então marcada como o selo de uma verdade incontestável que dizia ser o tempo uma das categorias do ser. Com a recuperação da manifestação do ser pensada com presença constante (presente constante ou constantemente presente), *ousía*, em vez de o tempo ser interpretado como uma categoria do ser na filosofia aristotélica, Heidegger passa a pensá-lo como o que traz à vigência a possibilidade de interpretação do modo ser da vida fática (do *Dasein*) como sendo de um modo ou de outro, mobilidade fundamentada em sua temporalidade.

3.5 *KHRÓNOS* E *KÍNESIS*

Anteriormente vimos o tempo pensado por Aristóteles na perspectiva do *kairós*, o tempo oportuno, e, também, pensado como o quando indeterminado da *parousía* cristã. Todavia, além da noção de tempo oportuno, temos a possibilidade de presenciar na *Ética a Nicômacos* 1142a uma outra modalidade de tempo ligado a *phrónesis*, o tempo como *khronos*. Essa modalidade de tempo diz respeito a maturidade intelectual do homem, visto que os homens mais velhos são mais experientes, portanto, mais sábios do que os mais jovens. Dentro dessa perspectiva, *khronos* é o tempo cotidianamente interpretado como o tempo das horas, dos dias, dos anos, das eras etc., e, por isso, comumente interpretado com o termo *cronológico*.

Na perspectiva heideggeriana, Aristóteles foi o último grande filósofo a ver com energia e tenacidade o fenômeno do tempo, pois buscou apreendê-lo tal qual ele se mostrou na sua cotidianidade, logo, ele desprezou as especulações não fundadas a respeito do tempo. Os filósofos que vieram após Aristóteles são tributários de seu pensar a respeito desse fenômeno, filósofos como Santo Agostinho e Kant, por exemplo. É com base nessa constatação que Heidegger vai interpretar pormenorizadamente o tratado sobre o tempo em *Física* Δ 10, 217b 29; 14, 224 a 17, com complementos em *Física* Θ e *De anima* Γ. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, ele começa fazendo um breve resumo da análise aristotélica sobre o tempo, com o intuito de extrair os pontos principais para a sua própria análise.

Segundo o filósofo alemão, Aristóteles caminhou em direção às concepções de tempo já presentes em sua época, ele não ignorou nenhuma delas, refletiu, até mesmo, sobre as concepções místicas, se detendo com especial afinco àquelas de cunho naturalista, como uma que se encontrava em sua época, que assemelha o tempo à abóbada celeste que ao mover-se em círculo, tudo abarcava. Para Heidegger, o Estagirita dedicou-se a essa vertente do pensamento do tempo para fundamentar sua interpretação de que todo ente é no tempo, afinal, tudo o que está presente à vista encontra-se vigente no interior da abóbada celeste, que gira em torno de si

e se mostra como o limite mais externo da multiplicidade entitativa. A abóbada temporal não é fixa, ela se move, e, assim, Aristóteles corrobora a sua concepção de que o tempo se encontra em íntima correlação com o movimento. Com base no entendimento do tempo relacionado ao movimento da abóbada celeste, tem-se o primeiro esclarecimento sobre o caráter do tempo relacionado ao movimento: o tempo, o que tudo engloba, está em toda parte, já o movimento é encontrado apenas junto ao que se move. O estar em toda parte do tempo faz com que o próprio movimento esteja nele, assim, onde o movimento estiver presente, lá também estará o tempo. Portanto, o movimento, tal como o movido, podem ser intratemporais porque são *no* tempo. Se o tempo não é movimento e vice-versa e quando um se dá o outro está junto, como eles encontram-se conjugados? Qual o nexa entre movimento e tempo na perspectiva aristotélica? No capítulo XI de *Física* IV capítulo XII, Aristóteles diz a respeito do nexa entre tempo e movimento, esclarecendo que não só o movimento está no tempo como também é medido por ele, nesse caso, o movimento é numerado pelo tempo, aqui o tempo é o numerante. Como já falamos, o repouso é uma modalidade do movimento, a partir dessa perspectiva, a relação entre tempo e repouso também deve ser levada em consideração quando se toma como parâmetro a sua relação com o movimento. O tempo numera o repouso igualmente do mesmo modo que numera o movimento; ele numera o início, o quanto e o fim do repouso.

Já no capítulo XII, Aristóteles questiona a unidade do tempo na multiplicidade dos agoras sequenciais, investigando-a na perspectiva de uma coesão sequenciada a fim de demonstrar o tempo como *sequência de agoras*⁶³. Com a elucidação da sequencialidade dos agoras, Aristóteles interpreta algumas modulações a ela inerentes: o imediatamente agora (o agora aqui presente), o outrora (o anterior) e o repentino (o iminente/ posterior), todas essas modulações temporais são interpretações cotidianas da sequencialidade dos agoras. Nesse sentido, o agora é pensado tanto como retroativo a partir do outrora quanto na imediatividade de um agora iminente. “O tempo é algo contado junto ao movimento que vem ao encontro com vistas ao antes e ao depois, no horizonte do anterior e posterior.”⁶⁴

Com essa afirmação aristotélica, Heidegger, no § 19 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), se empenha na interpretação do que foi até aqui exposto do tratado aristotélico, afirmando que, quando buscamos o tempo através dos ponteiros do relógio, buscamos justamente um número no movimento que indique o tempo, o relógio é o que conta, e o número contado é o tempo. Todavia, o relógio numera o tempo, mas este não faz parte do

⁶³ O tempo pensado como sequência de agoras extensos é fundamental para Heidegger pensar o tempo vulgarmente expresso.

⁶⁴ MARTIN, 2011, op cit., p. 350.

relógio, não é um de seus ponteiros ou outro artefato mecânico que o estrutura. A condição da possibilidade de o relógio numerar o tempo fundamenta-se no fato de que o tempo já se encontra previamente dado, afinal, mesmo antes de haver relógios, desde os mecânicos até os modernos relógios atômicos, o tempo foi e pode ser contado através dos movimentos do Sol, da Lua, das marés etc. Mas onde encontramos o tempo em si mesmo? Nesse ponto, Heidegger exalta a genialidade de Aristóteles diante de sua exposição do tempo ao afirmá-lo como o contado junto ao movimento do posterior e anterior, afinal, com o estabelecimento desse horizonte. O filósofo alemão descarta qualquer possibilidade de que se possa considerar a concepção de tempo do Estagirita como uma junção de agoras pontuais, afinal, onde há o anterior e o posterior, há extensão de tempo: do *agora não mais* (o outrora) para o *agora enquanto* e deste para o *agora ainda não* (o então), portanto, não se pode afirmar que Aristóteles confundiu o tempo com o espaço, como afirmou Bergson ao atribuindo-lhe uma pontuação estática.

Em tais bases, a expressão “O tempo é algo contado junto ao movimento que vem ao encontro com vistas ao antes e ao depois, no horizonte do anterior e posterior” deve ser interpretada. “O tempo é algo contado junto ao que vem ao encontro com vistas ao antes e depois”. O tempo contado junto ao antes e depois significa que ele é contado junto ao movimento, assim, antes e depois dizem respeito ao movimento e são numerados pelo tempo. Também é a partir do antes e do depois que o próprio tempo é numerado. O tempo é numerado com base no horizonte do anterior e posterior, aqui anterior (o outrora) e posterior (o então) são caracteres do tempo, nesse sentido, o tempo é interpretado a partir do tempo, dessa forma, o tempo é contado a partir de si mesmo. Uma tal tautologia precisa ser investigada, afinal, como o autor de *Da interpretação, Categorias, analíticos*, entre outras obras com ênfase na lógica, poderia cometer uma tautologia lógica tão chã? Diante dessa aparente tautologia, devemos questionar se na expressão *o tempo é contado a partir do tempo*, o primeiro e o segundo sentido da expressão tempo são uma e a mesma? E se uma for diferente da outra, qual o sentido de cada uma? Para esclarecer essa fundamentação do tempo no próprio tempo, é preciso perguntar de que maneira o tempo é experimentado com vistas ao anterior e posterior?

O tempo é algo que vem ao encontro junto ao movimento, mais precisamente, ele vem ao encontro na medida em que o movimento é contado por ele, o ir ao encontro possui sua direção previamente fixada no olhar do *de onde para onde* o móvel se desloca. A direção do olhar é intrínseca à necessidade de contagem do movimento, afinal, é nela que se apresenta a configuração básica do movimento. A modalidade mais simples de movimento é a *phorá*, a mudança de lugar (*topós*), ou seja, é o movimento físico enquanto o que é transportado *de um lugar para o outro* e interpretado como *extensão espacial*, isto é, *kínesis*. A outra forma de

movimento é mais complexa, é a *alloíosis*, o *de algo para algo*, o *tornar-se outro* no mesmo, *methabolé*. Esse modo de movimento é interpretado como *dimensão* no sentido de transição de um lugar para outro no interior do mesmo, é *extensão transformadora*. De posse da determinação do *de algo para algo*, Aristóteles, na concepção heideggeriana, de certo modo, abandona o caráter de tempo comum à extensão espacial e foca apenas no movimento enquanto extensão transformadora, *dimensão*. Concentra-se no entendimento adequado de que dela não faz parte qualquer descontinuidade, ou seja, qualquer interrupção, ela é, pura *dilatação* enquanto *extensão* fechada em si mesma. Por sua vez, o movimento enquanto alteração locativo-espacial também segue à dilatação, isso não significa que ela é anterior a ele, apenas que a dimensão constitui essencialmente a *kínesis* enquanto o que se move de algo para algo. O sentido de *dimensão* enquanto *extensão* encontra-se imerso em uma confusão interpretativa, o seu esclarecimento é fundamental para o entendimento mais exato do tempo.

Quando experienciamos cotidianamente o movimento dos ponteiros do relógio, por exemplo, o tempo nos vêm ao encontro sem que o concebamos objetivamente (grandeza física), assim como o próprio movimento. A nossa experiência do movimento dá-se apenas na medida em que nos encontramos juntos ao movido; é a partir do movido que vivenciamos o movimento. Vivenciar o movimento em si mesmo não é algo simples, afinal, o que vemos é o movido em seu caráter de estar agora *aqui*, outrora *lá*, em seguida *cá*, o movimento em si mesmo não é visto. A experiência do movimento encontra-se, de fato, no seguir do movido em direção a...; para vivenciá-la é preciso que a sequencialidade de pontos por onde o movido passou seja deixada de lado, devemos fixar nosso olhar apenas na tentativa de visualização da transição do de lá para aqui, do aqui para cá, afinal, é ele propriamente o movimento. Visto desse modo, percebemos que nada no movimento é fixo, ele é puro dinamismo. Pensando o *de lá para cá*, alcançamos o significado do horizonte do posterior e anterior: o *de lá* é o anterior e o *para cá* é o posterior, portanto, em movimento, estamos simultaneamente nos despedindo do anterior e em constante expectativa do posterior.

Todavia, o movimento interrompe-se, o relógio quebra, e o tempo, ele mesmo não estanca, corre solto, mesmo quando o movimento cessa, o tempo continua a transcorrer sem contagem. Do mesmo modo, podemos pensar o repouso, afinal, o tempo contado também numera a dilatação do repouso. O tempo não fica parado junto ao que repousa, quando o repouso acaba, o tempo também continua. Com todo seu dinamismo, para que a contagem do tempo seja adequadamente apreendida não podemos ficar presos no agora pensado como algo singular, ou seja, pontual, mas apenas conjugando-o ao horizonte do anterior (*agora-não-mais*) e do posterior (*agora-ainda-não*), como agora extenso.

O agora extenso delimita a extensão do movimento (antes e depois), nessa perspectiva, ele possui a peculiaridade de ser sempre um outro agora, assim como ser sempre o mesmo agora, afinal, se, por um lado, o agora não se repete - o *agora enquanto* é diferente do *agora outrora* e do agora posterior - por outro lado, todo agora possui a mesma essência, são contados, tencionados etc., portanto iguais uns aos outros. O agora *aqui*, ao estender seus braços para o *agora-não-mais* e o *agora-ainda-não*, revela seu *conteúdo dimensional* e impossibilita que ele seja interpretado como pontos fixos de um segmento de reta, o que favorece a visão de sua dinâmica como um *constante fluxo temporal*. Para a compreensão vulgar do tempo, o agora é o próprio tempo que em seu fluxo se mostra como não possuindo limites no sentido de chegar a uma conclusão. Todavia, podemos objetar que o movimento, quando cessa, junto a ele um agora é fixado, não haveria assim a possibilidade de interrupção em seu constante fluxo temporal? Não haveria, assim, uma contradição na interpretação da estrutura sequencial do agora como dimensional, contínua e ilimitada?

Sem dúvida, com a ajuda do agora, a Física, por exemplo, pode estabelecer um limite, mesmo que o agora, em seu caráter extenso, seja interpretado como ilimitado. O agora é pensado como limite na medida em que pode ser pensado como um número que delimita o início e o fim do movimento como também, do repouso. É apenas nesse sentido que o agora pode ser pensado como limite. O agora, como podemos ver, não é limite, e é independente do que é por ele limitado, por exemplo, o sete pode limitar uma hora específica, mas as horas se limitam ao sete. Logo, o tempo não pertence ao ente que ele conta, não se encontra preso ao contado, ao ser fluxo contínuo, ele não pode corresponder ao conteúdo material de algo, afinal, o seu caráter é dimensional e ilimitado. O fato da conclusão do movimento poder acontecer no agora e ser singularizado através de um número é descrito por Aristóteles como sendo um *συμβεβηκός* (acidente) que incide sobre o agora, mas não toca sua essência.

A visão do tempo como *série de agoras* só pode ser originariamente conquistada se o conceito de série for pensado enquanto *suceder*, o nexa entre *constância* e *dimensão*. O *suceder* é tensionamento constante, nessa perspectiva, o tempo pensado por Aristóteles como suceder na sequência de agora, jamais se encaixaria no entendimento do tempo como série de agoras pontuais e fixos, já que o *suceder* é configura-se no horizonte do *agora enquanto*, *agora-não-mais* e *agora-ainda-não*, só no aspecto do suceder podemos apreciar a sequencialidade de agoras na perspectiva da *metábole*, onde uns se imiscuem no outro sem interrupção.

Vimos que o tempo aristotélico é interpretado como numerado e numerante, logo, é pertinente a pergunta sobre quem numerando o movimento, conta o tempo? A alma foi a resposta de Aristóteles. A experiência que a alma tem do tempo como movimento não é

explícita para ela, todavia, na concepção do Estagirita, não é preciso que a alma se encontre frente a frente com o movido para que ela tenha a experiência do movimento, afinal, o seu próprio modo de ser já a coloca junto ao movimento, afinal, como já foi visto, a alma é *move* (anima) o vivente. Também, em sua multiplicidade prática, a alma humana acontece na perspectiva do *suceder*. Enquanto *práxis* e *poíesis*, ela é movimento de ação e produção e, também, contemplação enquanto atividade que acontece no repouso. Logo, o tempo atua discretamente em toda ação, produção e contemplação da alma humana fundamentando o seu ser isto ou aquilo, nele tais atividades se desenvolvendo, maturam. A interpretação de movimento e tempo só são na e para a alma racional; sem a alma racional não haveria contagem do tempo, do mesmo modo que não haveria contagem do movimento e, muito menos, haveria mundo em geral, afinal, o que o Estagirita pensou como alma, na perspectiva heideggeriana é um dos modos de dizer a vida fática que existindo como isto ou aquilo se relaciona com o tempo. Com o exposto, podemos observar que, quanto mais o jovem professor de Freiburg aprofundava-se na análise da filosofia de Aristóteles, mais ele pavimentava o seu caminho rumo a sua hermenêutica da facticidade e da temporalidade inerente a ela. Nos próximos capítulos, veremos como a teoria aristotélica a respeito do tempo subsidiou a interpretação heideggeriana acerca deste, o tempo pensado como uma sequência de agoras conjugado ao tempo pensado como temporalidade originária trar-nos-á a resposta para nossa investigação; sobre o porquê do tempo ser cotidianamente pensado como movimento.

4 OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA MOBILIDADE DA VIDA FÁTICA

No primeiro capítulo da presente tese, colocamo-nos nas cercanias da apreensão da vida fática com vistas a captar a sua dinâmica própria e, de igual modo, captar a dinâmica do tempo. Em sua multiplicidade de modos de ser cotidianos, a vida fática é interpretada em suas relações executivas com os entes intramundano, assim, podemos dizer que a compreensão cotidiana do tempo como movimento encontra ressonância nessa dinâmica da vida fática. Dessa forma, iremos em direção às estruturas de ser da vida fática com a pretensão de fundamentar nelas a possibilidade de interpretação do tempo como movimento. Pretendemos pensar o nexo ontológico entre os modos de ser da vida fática e os modos de temporalização do tempo (temporalidades). Para tanto, a pergunta norteadora deste capítulo é: como acontece o nexo ontológico entre ser e tempo para que a interpretação cotidiana do tempo, como movimento, possa ser possível? Para responder a tal questão precisamos, antes, nos guiar por uma preparação prévia com vista a:

- a) Mostrar como se constitui o ser da vida fática.
- b) A ruína/decadência como fundamento ontológico da mobilidade vida fática.
- c) A temporalidade da cura.

4.1 AS ESTRUTURAS DE SER DA VIDA FÁTICA

Em seu caráter de ser-junto a mundo, o ser da vida fática, o *Dasein*, para descobrir os entes intramundanos e a si mesmo, não precisa sair de si em direção a mundo, como ser-no-mundo ele já se encontra previamente aberto a si mesmo e a mundo. Estar aberto a si e a mundo significa que o *Dasein* se encontra descoberto nos modos que *a cada vez* ele mesmo é, portanto, encontra-se em sua verdade. Para entendermos o sentido de verdade inerente ao *Dasein*, recorreremos a *Introdução à Metafísica* (1928).

1. Verdade do ser: desvelamento *qua* desencobrimento; verdade pré-ontológica e verdade ontológica.
2. Verdade do ente: desvelamento *qua* manifestação; verdade ôntica.
 - a) Manifestação *qua* descerramento: desvelamento do ser-aí.
 - b) Manifestação *qua* descoberta: desvelamento do ente por si subsistente, do ente à mão.⁶⁵

Com base nessas orientações, podemos afirmar que a verdade do ser é a sua autoadoção, o seu desencobrimento (*Unverborgenheit*) enquanto desvelamento

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 217.

(*Entborgenheit*). Apenas a partir dessa doação, pode haver compreensão e interpretação de *Dasein* e dos demais modos de ser. Logo, o desencobrimento é a verdade do ser, ou seja, é a verdade ontológica (*ἀλήθεια/alheteía*), porque é prévia a qualquer tematização, ela é pré-conceitual, portanto, anterior a qualquer construção investigativa a seu respeito, ela é pré-ontológica porque o *Dasein* já tem uma compreensão de ser antes mesmo de se questionar sobre o seu sentido. A verdade na perspectiva do desencobrimento foi aquilo que Heidegger pretendeu buscar quando promoveu a desconstrução do sentido de verdade como adequação com vistas ao sentido de verdade pensado por Aristóteles, chegando à verdade concebida como *alethéa*. Na palavra *alethéa*, o *α* que a inicia é o prefixo grego que significa privação, ou seja, a letra “a” de *α-λήθεια* é a privação do esquecimento (*λήτε*), nessa perspectiva, essa palavra expressa que aquilo que se encontrava encoberto foi desencoberto. Portanto, o conceito de verdade como *α-λήθεια* mostra-se a partir da duplicidade desencobrimento-encobrimento.

Em *Ser e tempo* Heidegger afirma que ser e verdade, desde a antiguidade, estão correlacionados, embora as razões originárias dessa correlação permaneçam encobertas, ela faz transparecer o nexos necessário entre ser e compreensão. O nexos entre ser e compreensão advém do fato de que só há compreensão de haver desencobrimento de ser. O ser acontece no binômio desencobrimento-encobrimento, tal binômio revela a própria mobilidade do ser que doa a si mesmo no instante em que se encobre, possibilitando, desse modo, através de seu encobrir, a compreensão e interpretação do ente.

Veamos a definição (2): a verdade do ente enquanto descobrimento (*unverborgen*) é a manifestação (*Offenbarkeit*). O descobrimento como manifestação é o modo como o ser individual de cada ente mostra-se descoberto, nesse sentido, ele corresponde à verdade ôntica. A manifestação não é igual para todos os entes, a descoberta do ente simplesmente dado é a *Entdecktheit* e corresponde ao descobrir do que estava coberto. Já a manifestação do *Dasein* é a sua abertura (*Erschlossenheit*), na medida em que ele abre e desencobre a sua presença como abertura que lança luz sobre si mesmo e aos demais entes com os quais se relaciona. Sendo a abertura uma determinação existencial do *Dasein*, isso significa que ele mesmo é a condição de possibilidade da compreensão de seu próprio ser.

O ente que carrega o título de presença é ‘iluminado’. A luz que constitui a luminosidade da presença não é uma força ou fonte ôntica simplesmente dada de uma clareza cintilante que, por vezes, ocorre neste ente. Antes de toda interpretação ‘temporal’, determinou-se como cura o que ilumina essencialmente esse ente, isto é, aquilo que o torna ‘aberto’ e também ‘claro’, para si mesmo. É na cura que se funda toda abertura do pré. É esta luminosidade que possibilita toda iluminação e esclarecimento, toda percepção, ‘visão’ e posse de alguma coisa. A luz desta luminosidade só pode ser compreendida quando, ao invés de sairmos à busca de uma força

simplesmente dada e implantada, questionamos toda constituição ontológica da presença, ou seja, a cura [...].⁶⁶

É nesse sentido de abertura, que Heidegger correlaciona as virtudes dianoéticas pensadas através de suas respectivas ontologizações, como modos de aberturas do *Dasein* para si mesmo e para o mundo.

O ser do *Dasein* se descobre como *cura*, essa é constituída por três momentos fundamentais: existencialidade, facticidade e decadência. Como existencialidade, a cura descobre o *Dasein* como poder-ser, nessa perspectiva, ele é o anteceder a si mesmo enquanto abertura prévia que fundamenta a compreensão e interpretação de si mesmo, seja tal interpretação própria ou imprópria. A cura também descobre o *Dasein* como facticidade, ele é ser-lançado no mundo e existe apenas em uma relação de familiaridade junto aos entes intramundanos. Como decadência a cura descobre o *Dasein* como modo de ser que existe ocupado com os entes intramundanos e preocupado com outros *Daseins* e consigo mesmo. Estruturada desse modo, a cura pode ser definida como o *preceder-se-a-si-mesmo-por-já-ser-no-mundo-junto-a...*, os hifens utilizados na exposição da estrutura da cura possuem o caráter de reforço de sua indivisibilidade estrutural. Representada através dessa forma linear e aparentemente rígida, a cura não pode ser interpretada como uma estrutura imóvel? Caso ela seja assim interpretada, como é possível a vida fática, enquanto seu correlato ôntico, ser dinâmica? De fato, a estrutura da cura poderia ser assim definida caso ela não fosse estruturada pela decadência que, como veremos a seguir, corresponde à condição da possibilidade de sua mobilidade.

A partir de 1921-22, Heidegger começa a pensar a estrutura do ser inerente ao *Dasein*, primeiramente, ele utilizou o verbo *sorgen* no sentido de cuidado de..., cuidado para com... a fim de designar o ser da vida fática a partir de seu sentido relacional, o que envolve, necessariamente, a conjugação com os conceitos de ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Frürsorge*), palavras correlatas que designam o modo como o *Dasein* é no mundo em meio às suas relações com os entes intramundanos e com os outros entes iguais a ele mesmo. O cuidado é o fenômeno dominante dessa tríade, visto que ele corresponde à relação do ser para consigo mesmo, relação esta que faz possíveis os outros modos de relação, assim, o cuidado é sempre cuidado ocupado e preocupado com... Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, (1921/22) o cuidado é designado como o sentido

⁶⁶ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 438.

relacional da vida fática, estruturado por suas respectivas categorias.

4.2 AS CATEGORIAS RELACIONAIS DO CUIDADO

Antes mesmo de tratarmos das categorias relacionais do cuidado, precisamos falar de um conceito que sub-repticiamente aparece na presente tese, mas ainda não foi explicitado detalhadamente: o conceito de *indicação formal* ou *indícios formais* (*formale Anzeige*). Na fenomenologia, os significados tomados como ponto de partida para uma investigação com vistas ao originário são denominados *indicações formais*⁶⁷ com o sentido de indicação de um caminho. Na fenomenologia heideggeriana, as indicações formais são guias para uma investigação fundamentalmente filosófica, visto que o conceito indicado formalmente aponta para o sentido originário em que os fenômenos devem ser genuinamente conquistados. As indicações formais, antes de tudo, devem ser analisadas como conceitos vazios, a sua vacuidade provém do fato de que nelas não há a emissão pré-julgamentos sobre o problema a ser desenvolvido a partir delas, mas apenas indicar o caminho através de um sentido já revelado para um sentido ainda velado, ou seja, de um fenômeno já expresso na cotidianidade fática para o que dele ainda se encontra inexpresso, e do inexpresso para a sua verdadeira expressão.

‘Indicado formalmente’ não significa, de algum modo, apenas representando, tido em mente, apontado (*angedeutet*), que estaria livre para receber o próprio objeto em algum lugar qualquer e de modo qualquer no ter; mas indicado de tal modo que aquilo que é dito tem caráter do ‘formal’, impróprio (*uneigentlich*), mas justo nesse ‘in’ está igualmente de forma positiva o assinalar (*Anweisung*). O vazio de conteúdo em suas estruturas de sentido é igualmente aquilo que dá a direção da execução.⁶⁸

Portanto, a indicação formal enquanto estrutura-guia do método fenomenológico hermenêutico deve indicar, para a presente tese, a via de acesso aos fundamentos que originalmente formaram os conceitos tradicionais de vida, movimento, tempo e da relação entre eles. Por vezes, as indicações formais podem encontrar-se encobertas por camadas de interpretações e preconceitos oriundos da história da filosofia e de suas múltiplas visões a respeito de um mesmo problema ou, também, podem não ter sido descobertas pelos filósofos tradicionais. Assim, as indicações formais podem, a partir do processo de desconstrução hermenêutica dos fenômenos anteriormente expressos, serem descobertas para servirem de guias no processo de alcançar os sentidos originários dos fenômenos pretendidos (vida,

⁶⁷ A *formale Anzeige* tanto pode ser entendida como indício formal quanto indicação formal; optamos pelo termo indicação formal por acreditar que este demonstra mais o sentido de apontar o caminho indicando-o.

⁶⁸ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 41.

movimento, tempo e da relação entre eles), fenômenos já investigados, mas não originariamente pensados. Ramon Rodriguez, em *La transformación hermenêutica de la fenomenologia*, afirma que tudo o que já foi visto como a orientação prévia para uma investigação é indicação formal, “[...] como todo os conceitos hermenêuticos em que expressam as estruturas da vida fática (os “existenciais em *Ser e tempo*) não de serem entendidos como indicações formais, é uma ideia constantemente repetida em todos os escritos que se movem na ótica dessa obra capital”.⁶⁹

Já vimos que a hermenêutica heideggeriana sempre se inicia com o estabelecimento de uma indicação prévia, por exemplo, foi a dinâmica da vida fática, como indicação formal, que nos trouxe até aqui, aos fundamentos ontológicos de sua dinâmica, ao indicar o caminho até a decadência como o que fundamenta ontologicamente a sua mobilidade. O que nos falta compreender é como as indicações formais podem corresponder às categorias relacionais da vida, ou seja, às estruturas mesmas do cuidado para que possamos fazê-las de guia para a nossa empreitada de encontrar os fundamentos ontológicos da dinâmica da vida fática. Em *Introduções fenomenológicas sobre Aristóteles: introduções à pesquisa fenomenológica*, tais categorias são ditas categorias existenciais; em *Ser e tempo*, apenas existenciais. A compreensão de tais categorias como indicações formais é uma tarefa hermenêutica que possui dois aspectos: [i] exigir de nós a extrema vigilância com respeito às possíveis teorizações da investigação; [ii] as categorias investigadas não são predicções de um sujeito, mas correspondentes a modos de ser da vida fática com seus correlatos, a saber, os existenciários. Portanto, indicações como a de que “o homem é um animal racional” difere daquela que afirma a vida fática como ser-no-mundo, a primeira engessa o homem através de sua objetivação como animal racional, já a segunda é o modo de ser da vida fática, no qual ela vive a si mesmo através de suas relações, nelas interpretando-se como animal racional, político, pessoa, sujeito etc. A vida como ser-no-mundo não se reduz a nenhuma dessas determinações, ela extrapola a todas, entretanto, tais determinações, em um processo de desconstrução hermenêutica, podem ser elevadas ao status de indicação formal e induzir ao descobrimento o ser-no-mundo. Logo, a designação do homem como “animal racional” fecha-o em um conceito rígido, enquanto a designação ser-no-mundo deixa a vida fática livre para mostrar a si mesma em suas múltiplas possibilidades de interpretação e determinação, mesmo que estas a configurem de modo parcial⁷⁰. Mas de onde são hauridas as categorias existenciais para que possam se mostrar como

⁶⁹ RODRIGUEZ, Ramon. *La transformación hermenêutica de la fenomenologia*: uma interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Tecnos, 1997. p. 161.

⁷⁰ Como veremos a seguir, o *Dasein* é constituído por possibilidades de ser. Ao ser determinado a partir de uma de suas possibilidades, uma tal determinação apenas pode ser parcial, visto que ela não compreende todas as possibilidades de determinação de seu poder ser.

indicações formais?

As categorias existenciais enquanto modos de ser são hauridos na e para a própria vida fática como formas de autointerpretação de seu próprio viver, isto é, autointerpreta-se através de seus comportamentos intencionais para com o mundo em geral. Falamos anteriormente que a filosofia, por exemplo, é um desses comportamentos, afinal, muitos dos conceitos empregados para definir a vida fática são oriundos dela. Se o que nos interessa é alcançar as indicações formais que nos levarão a mostrar a fundamentação ontológica da dinâmica da vida fática e de suas implicações na interpretação do tempo como movimento, prioritariamente, devemos nos guiar por aquelas estruturas que Heidegger chamou, primeiramente, de categorias relacionais do cuidar, afinal, elas são os primeiros exemplos do que, em *Ser e tempo*, constitui-se como os existenciais do *Dasein*.

Mas será que, ao falarmos de categorias relacionais do cuidar (categorias fenomenológicas fundamentais da vida fática), não estamos instaurando uma contradição no pensamento de Heidegger, visto que ele cunhou o termo existencial para se referir às estruturas ontológicas do cuidado a fim de diferenciá-las das categorias ontológicas descritivas dos entes? Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, ele afirma que as suas “categorias” não são algo inventado, retiradas do nada, mas que elas já se encontram originariamente vivas na própria vida, para ali estruturar vida, logo, as categorias relacionais do cuidado são estruturas vitais a partir das quais a própria vida pode interpretar a si mesma e aos demais entes. Logo, primeiramente, o termo categoria é usado para designar as estruturas da vida e suas múltiplas relações para com o mundo, posteriormente, elas serão pensadas pelo filósofo alemão como existenciais, deixando o termo “categorias” para designar o caráter de ser do ente simplesmente dados. Assim, num primeiro momento, pertence à análise originária da vida a possibilidade e necessidade de fazer transparecer as suas categorias vitais como fenômenos para uma análise com vistas ao originário, como no caso da categoria fundamental mundo alcançada a partir da análise o fenômeno vida. Com a análise da relação entre as categorias de vida e mundo, novas categorias surgiram, como, por exemplo, as categorias do sentido relacional da vida ou as categorias relacionais do cuidado. Toda vez que novas categorias surgem, o que foi conquistado até o momento deverá ser novamente repetido, afinal, na repetição, a própria interpretação torna-se mais simples, mais originária, portanto, mais séria, mais grave.

Ao se tratar de indicações formais, a cada interpretação empreendida de modo fenomenológico-hermenêutico, um sentido vital deve tomar a dianteira, mostrando-se como guia para a interpretação. Até o momento, de certo modo, trabalhamos com dois destes sentidos:

o de execução ou comportamento e o sentido de conteúdo enquanto mundo em geral constituído por estruturas significativas. Através da análise desses dois sentidos, observamos que, para haver execução e conteúdo (significados), é preciso que eles, previamente, encontrem-se relacionados entre si, é justamente o sentido dessa relação prévia que irá guiar a interpretação que se segue. A análise guiada pelo sentido relacional do cuidar deverá não só fazer transparecer as suas próprias categorias, como também, fazer transparecer as categorias da mobilidade da vida fática.

O sentido relacional da vida é o cuidar, “no frenesi solto, na indiferença, na estagnação – seja como for, “viver” é caracterizado por cuidar [...]. No sentido relacional mais amplo, viver é: cuidado pelo “pão de cada dia”⁷¹. A expressão “pão de cada dia” deve ser interpretada de modo indicativo formal como “indigência” (*Darbung*) ou *privatio, carentia* em latim. Esse é o como fundamental da relação de execução inerente ao sentido do ser da vida fática. A vida encontra-se constantemente voltada às suas ocupações e preocupações cotidianas, o frenesi desse constante ocupar e preocupar provém do fato de que a vida como ser-no-mundo não pode prescindir-se, adiar ou recusar a se ocupar e preocupar, afinal, ela existe a partir desses seus comportamentos vitais para com um mundo cheio de possibilidades, no qual ela sempre encontra alimento novo. Para entendermos o sentido mesmo do conceito de indigência, devemos nos reportar à forma como Heidegger interpretou a *stéresis* aristotélica, como a *presentificação de um ausentar*, ou seja, a *presentificação de uma falta*, não da falta de um objeto qualquer, mas da falta no seio do modo de ser que a vida fática é.

A vida não é algo que possa ser encontrado totalmente acabado, visto que ela é constituída por possibilidades de ser, nesse sentido, enquanto existente, a vida vai estar sempre devendo possibilidades de ser, nem mesmo morrendo de fato ela se completa, ela morre devendo possibilidades, portanto a vida vive e morre na plenitude de seu inacabamento, ou seja, ela vive na indigência de si mesma. Não podemos entender a indigência como se uma parte estivesse faltando à vida e que pudesse ser acrescentada de fora dela, nada fora da vida pode constitui-la, pois tudo o que ela é e pode ser encontra-se presente em seu ser como poder-ser, até mesmo aquilo que lhe falta. Nesse sentido, a falta mostra-se como constitutiva da própria vida, e ela vive confrontando-se com a sua indigência.

“Onde se impõe e avança o aspecto contrário, onde a vida está na posse, por exemplo, numa assim chamada vida objetiva, onde ela se consome numa tarefa objetiva, e está aí ‘como que por si’, esse como-fundamental consumiu inadvertidamente”.⁷²

⁷¹ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 103.

⁷² HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 103.

O contraponto à indignância é a vida vivida de modo objetificado, esse provoca na vida a vivência de que ela se encontra de plena posse da situação de seu acontecer mundano pois ela é uma realidade completa. Todavia, a plenitude pressentida nada mais é do que fuga segura da indignância enquanto algo que aponta para uma falta ou, como é dito em *Ser e tempo*, aponta para uma dívida. Na fuga da indignância, a vida vive a si mesma através de autointerpretações objetificadoras de si mesma, na inquietude de si mesma, em seu estar ininterruptamente direcionada a mundo, se estilhaçada em múltiplos modos de ocupação e preocupação, no modo da dispersão de seu si mesmo mais próprio. *Fuga, direcionalidade e dispersão* representam modos configuradores da mobilidade existencial do cuidado, são justamente tais possibilidades de modalidade que nos ajudarão a prosseguir em nossa análise para fundamentar a dinâmica da vida fática com vistas à dinâmica cotidiana do tempo, por enquanto, apenas em sua correlação com categorias fundamentais do próprio cuidar: *propensão, distância e trancamento*. Assim, somente com a análise das categorias fundamentais do cuidar, podemos adentrar com segurança nas categorias referentes à mobilidade da vida fática, que foi interpretada previamente como a *inquietação (Unruhe)* que determina a facticidade em *diretivas do cuidar*. Mas para onde a vida fática se dirige em suas relações cuidadosas para com o mundo em geral?

Como já foi demonstrado anteriormente, o mundo em geral é constituído pelo mundo circundante, mundo compartilhado e mundo próprio, nenhum desses mundos dão-se separadamente, mas uns se imiscuem nos outros, por exemplo, em uma conversa com outrem, nós estamos mais próximos do mundo compartilhado do que do mundo circundante com suas relações executivas. Todavia, o mundo circundante e próprio não se desvanece, está presente aí, à situação da conversa. A vida fática não escolhe a que mundo se enviar, a direcionalidade ocorre em conformidade com os modos das relações nas quais ela se encontra, se a relação é com os entes intramundanos, o mundo direcionado é o mundo circundante; se a relação é com outra vida fática, ela encontra-se direcionada ao mundo compartilhado, mas, se a relação é consigo mesma, a direção é para o mundo próprio. Portanto, a vida acontece em diretivas do cuidar conformadas em suas relações, ou seja, a vida acontece direcionada por relações de cuidar.

A primeira das categorias do cuidar analisada em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* é a *propensão*, ela é alcançada quando se compreende que a vida fática vive na medida em que se encontra propensa ao mundo em geral. Devemos entender a categoria da propensão em termos de uma tendência inalienável da vida a estar permanentemente dirigida ao mundo em geral, sofrendo o empuxo gravitacional que dele emana. Dirigida ao mundo, a vida fática nele se dispersa e esquece de seu si mesmo

mais próprio. No mundo circundante, a vida fática assume algumas de suas possibilidades de ser e ignora outras, tem preferências por algumas possibilidades e as persegue em busca da estabilidade do já conhecido, nesse contexto, as suas possibilidades, que, a princípio, são incalculáveis, reduzem-se a algumas, as quais aos poucos vão se sedimentando como únicas.

Enquanto categoria do cuidado, a propensão não é atribuída à vida por algo fora dela, ela mesma, em suas relações com os entes intramundanos, encontra-se temporalizada (atualiza) ao empuxe para o mundo, este que não é outro senão totalidade significativa. Também, na propensão, a própria vida auto experimenta-se como mundo, ela encontra-se sempre na configuração estabelecida por suas relações do cuidar, na propensão, a vida pode experimentar-se como aquela que age, que constrói, que analisa, que dita regras e comportamentos para si mesma e para os outros. Propensa ao mundo, a vida não visa afastar-se da dispersão, ao contrário, procura elevá-la e, elevando-a, foge de si mesma.

A segunda categoria é a *distância* ou a *supressão da distância*, esta é cooriginária à propensão, isso significa que ela também se encontra propensa ao empuxe mundano que a direciona à dispersão. Na relacionalidade com seu mundo, a vida o tem como seu, no sentido de, a cada vez, ter algo *diante de si* para se relacionar. O “*diante de si*” possui o caráter do prévio no qual a própria vida se lança. Heidegger chama a atenção para o fato de que a categoria de distância deveria ser denominada de eliminação da distância, afinal, o estar diante de... é suprimido quando a vida se entrega à propensão e se dissolve no mundo como algo que, nele vivendo, ela o constrói, portanto o mundo não é mais algo prévio, ele é apenas a partir das relações executivas da vida fática para com ele, daí que surgem conceitos como o de “tábula rasa”⁷³, por exemplo. A *dispersão* e a *distância* são duas categorias que induziram Heidegger a pensar o impessoal, afinal, na propensão-distanciadora, a vida empalidece seus modos próprios e assume aqueles provenientes de sua relação com o mundo em geral, no qual outros *Daseins* também fazem parte. Na propensão e no distanciamento, a vida fática fica assim como presa, trancada nas possibilidades ditadas por suas relações mundanas; *trancamento* é a terceira categoria do cuidado. Trancada na propensão e distanciamento, a vida fática não encontra a si mesma de modo próprio, mas no modo impróprio, que se mostra como velamento e esquecimento de seu si mesmo mais próprio, o que faz com que ela apenas se deixe ver em sua máscara mundana. “No cuidar, a vida se tranca a si contra si mesma, e no trancamento

⁷³ “Tábula rasa (lat., tábua ou ardósia vazia) Termo usado pelos escolásticos, e.g., Tomás de Aquino (*Summa*, Ia 79.2), para expressar o estado de uma mente em que nenhuma sensação tenha sido impressa. É frequentemente usado para descrever a tese análoga de Lock segundo a qual não há ideias inatas.” Cf. BLACKBURN, Simon. Dicionário Oxford de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 374.

precisamente não se livra de si. No constante desviar o olhar procura sempre a si mesma e se encontra precisamente ali onde não suspeita, e na maioria das vezes em seu mascaramento (*Larvanz*)”.⁷⁴

O primeiro ponto a ser destacado nessa citação é que o *mascaramento* da vida fática é automascaramento. O mascaramento não é proveniente de uma escolha deliberada por parte da vida, vivendo a partir de suas ocupações e preocupações cotidianas, ela interpreta a si mesma de modo impróprio e, assim, assume uma máscara ao deixar-se ver apenas na semiobscuridade de sua parcialidade imprópria, esse é seu modo de ser mais imediato, visto que ele acontece a partir da propensão, do distanciamento e do trancamento, em que, existindo neles, a vida encontra-se desfigurada para si mesma na medida em que permanece cindida de seu poder-ser próprio.

A última categoria relacional do cuidar, mas não apontada como tal, é o *fácil*. Para compreendê-la, precisamos analisá-la a partir da citação de *Ética a Nicômacos* B5 1106b:

Ademais é possível errar de várias maneiras (com efeito, o mal pertence à categoria do ilimitado, segundo a imaginação dos pitagóricos, e o bem à categoria do ilimitado), ao passo que só é possível acertar de uma maneira (também por esta razão é fácil errar e difícil acertar – fácil errar o alvo, e difícil acertar nele); também é por isto que o excesso e a falta são características da deficiência moral, e o meio termo é uma característica da excelência moral.⁷⁵

Ao recorrer a Aristóteles para explicar as categorias da vida, Heidegger pretende mostrar a trivialidade com que a vida pode encontrar-se direcionada ao erro por buscar sempre o cômodo, o rápido e o fácil. A segurança e o bem-estar estão intimamente associados ao alívio que concedem à vida fática enquanto ela se esquivava de suas múltiplas possibilidades de ser si mesma, desse modo, a vida pode perder-se e trancar-se no impessoalmente si mesmo, visto que ele facilita para ela a sua decaída no mundo das ocupações cotidianas e fuga de seu si mesmo mais próprio.

Cada uma das categorias anteriormente mencionadas possui componentes móveis como: *inclinação a...*, *se distanciar de...*, *se trancar em...*, *fugir de...* etc. Tomando como pressupostos tais componentes, as categorias do sentido relacional do cuidar devem ser repetidas a partir do que constitui sua mobilidade, ou seja, a partir das categorias de *Reluzência* e *pré-estruturação*. Tal discussão move-se no signo da relação vida-mundo, portanto, com base no que permite categorialmente à vida fática ser dinâmica. As categorias relacionais do cuidar não possuem mobilidades em si mesmas sem que estejam correlacionadas às que passaremos a

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 121.

⁷⁵ ARISTÓTELES, 2014a, op cit., p. 62-63.

analisar agora: reluzência e pré-estruturação; estas, sim, são categorias de mobilidade. Podemos resumir da seguinte forma a mobilidade determinante dessas categorias: a reluzência constitui a mobilidade do retorno do mundo (totalidade significativa) para a vida, ou seja, a vida, retornando a si, significando-se e a mundo a partir de sua referencialidade ao mundo iluminado (aberto) a ela. A pré-estruturação constitui a mobilidade da vida para o mundo, a vida se lança no mundo a partir de uma referencialidade pré-constituída por ela mesma e nele se reconhece. Cada uma das categorias relacionais do cuidar: inclinação, distanciamento e trancamento devem ser analisados a partir das categorias de mobilidade, e, à medida que a análise transcorrer, tais categorias tornar-se-ão mais claras, principalmente quando forem correlacionadas entre si.

Para a plena explicitação do sentido das categorias de reluzência, pré-estruturação e da mobilidade a qual pertencem, o sentido vital que nos guiará aqui é o do lidar vital próprio à facticidade, isto é, o sentido de execução. Ainda aqui, o sentido mesmo de mobilidade encontra-se indeterminado, o que vimos até o momento, tomado como foco principal da análise, foram as categorias relacionais do cuidar, estas que nada movem, mesmo que possamos, através delas, adentrar na multiplicidade de relações móveis inerentes à vida cotidiana, como: relacionar-se, execução, vir ao encontro, manter a distância, romper com a distância, direcionar-se, ocupar, preocupar, incitamento a..., manter em curso, tranquilizador, inquietante, manter vigilância, empuxo, equivocar-se, esquecer-se, lançar a busca de possibilidade, fuga etc. Modos de ser ricos em caracteres de mobilidade. Todavia, paradoxalmente, é justamente a partir de tais caracteres inquietantes, porque são dinâmicos, que a vida descansa na segurança de se ter a si mesma, deixando-se levar pela correnteza da propensão, dispersão e trancamento.

No que diz respeito à propensão, ela é determinada a partir da mobilidade da vida para o mundo e da interpretação de si a partir de sua vida com os entes intramundanos. A propensão enquanto o modo como a vida entrega-se ao seu mundo, a mostra como vida cuidadosa; ela é o professor, o estudante, o médico, o astronauta etc. Reluzindo a si mesma a partir de seus sentidos mundanos e arrastada para o mundo em sua propensão a ele, a vida depara-se com sentidos já previamente estruturados, dessa maneira, ela vê-se em meio a um mundo cultural já edificado com sua história, valores, comportamentos etc., um mundo seguro porque é previamente conhecido, familiar e tranquilizante. A mobilidade configuradora desse mundo já pré-estruturado é um fenômeno prévio que possibilita à vida fática reluzir a si mesma como pertencente a tal cultura, valores, história etc.

No distanciamento, a vida observa-se a partir da sua reluzência mundana, ou seja, daquilo que o mundo reflete dela e, assim, interpreta-se a partir desse mundo pleno de

possibilidades de ser isto ou aquilo. Porém, a vida escolhe enviar-se para determinadas possibilidades de ser si mesma imprópriamente e nelas se tranca. No trancamento, a reluzência possui um caráter incisivo, porque, reluzindo o mundo pré-estruturado, a vida tranca-se nele buscando fugir do desconforto que a multiplicidade infinda de possibilidades de ser lhe traz, se lança em ocupações tidas por ela como importantes e únicas, o que reduz suas possibilidades apenas àquelas comuns a toda vida vivida nesse mundo pré-estruturado em comum.

As categorias de reluzência e pré-estruturação estão destinadas à explicitação de uma mobilidade mais ampla, aquela que diz respeito à fundamentação da facticidade. Trata-se, portanto, de sermos conduzidos interpretativamente pela mobilidade antevista nas categorias acima citadas, como indicação formal para a compreensão mais ampla da dinâmica dos modos de ser disponíveis e apropriáveis (impróprio e próprio) da vida fática. É a partir dessa mobilidade reluzente e pré-estruturante que podemos entender a frase enigmática de Heidegger: “problema da facticidade, problema de *Kínesis*.”⁷⁶ Mas desde que *kínesis* seja interpretada como mobilidades e não como deslocamento espacial.

A relação entre as categorias de mobilidade anuncia a vida como sendo ela mesma um dos pressupostos de sua mobilidade. Se as categorias da mobilidade forem correlacionadas adequadamente, elas mostrarão a mobilidade mais ampla relativa à própria facticidade. Essa relação mútua (*zueinander*) deixa transparecer, com mais força, que a reluzência da mobilidade é pré-estruturada e que, por sua vez, a pré-estruturação é também reluzente. Assim, o reluzente é necessariamente na pré-estruturação do mundo circundante relativo significativamente a vida fática. Todo edificar significativo no sentido do viver cuidadoso inerente à própria vida fática traz em si possibilidades reluzidas enquanto temporalização (atualização) do campo de ação para a pré-estruturação. Nesse sentido, a mobilidade do cuidado constitui-se como possibilidade pré-estruturadora e reluzidora configuradora da relação vida fática-mundo. Porém, não é a vida em sua facticidade quem programa a sua própria mobilidade, ela não faz planos para que ela ocorra direcionada a... ou de volta a..., a vida vive a si mesma no asseguramento do seu mundo, perdendo-se nele no modo de seu ser *em virtude de...* próprio da ocupação e sem se dar conta de que ela é o seu próprio derribamento. Em sua dinâmica categorial, a vida reflete a sua dinâmica existencial (ontológica). Qual o sentido ontológico da mobilidade da vida fática, visto que só tratamos até agora de suas estruturas?

⁷⁶ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 131.

4.3 RUINÂNCIA (*DECADÊNCIA*) E A TEMPORALIDADE DO *DASEIN*

A ruinação (*Ruinanz*), em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921-22), define o que, em *Ser e tempo* (1927), Heidegger denominou decadência. Mas o que quer dizer Ruinação ou decadência? Cotidianamente, tais palavras são expressas de forma negativa no sentido de cair, decair, ruir etc. e, também, no sentido religioso significando queda da humanidade de seu estado originário sem pecados para o de pecadora. Porém, tanto o conceito de ruinação quanto o de decadência não devem ser interpretados como sendo negativos, afinal, ambos correspondem a um fenômeno estruturante do cuidado, nessa perspectiva, são positivos, e mais, correspondem à estrutura ontológica privilegiada para compreender e interpretar o ser da vida fática, o *Dasein*, de modo impróprio, assim como, se configura em indicação formal para a interpretação da possibilidade da apreensão de seu poder-ser próprio, inclusive, de sua possibilidade de ser mais extrema; a de poder-ser-para-a-morte.

A ruinação é o existencial do cuidado responsável pela possibilidade de sua mobilidade, para interpretarmos a originalidade de tal mobilidade, é preciso lembrarmos que o mundo circundante foi apresentado como o sentido de conteúdo do viver que cuida de si a partir da ocupação com os entes intramundanos e da preocupação com outros. O *Dasein* já sempre caiu e decaiu em seu mundo, logo, é preciso apreender o significado próprio dessa queda, visto que a relação vida-mundo não é a relação entre um eu aqui e um mundo lá, mas a relação entre vida fática e mundo em seu caráter próprio da totalidade significativa. Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, a mobilidade do cuidado corresponde ao seu derribamento.

A essa mobilidade da vida fática, formando assim em si mesma e ali ajudando a si mesma em si mesma, elevando-se (feita como tal por seu mundo), designamos como ‘derribamento’ (*Sturz*); um movimento que forma a si mesmo, e, no entanto, não a si, mas o vazio onde se move; seu vazio é uma possibilidade de movimento.⁷⁷

O derribamento enquanto mobilidade do cuidado significa o mesmo que queda no mundo circundante. Com essa explicação somos remetidos ao seu sentido de direção, isto é, o *para-onde* do ruínante. O derribamento precisa ser investigado detalhadamente a fim de evitar que a mobilidade da vida fática seja interpretada a partir da ideia de movimento espacial e o mundo circundante seja interpretado a partir de características ordenadoras, como a do conjunto de coisas quaisquer em que a vida fática cai, isto é, como se derribasse de um pavimento

⁷⁷ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 147.

superior perfeito em um inferior constituído por conjunto de objetos imperfeitos, chamado mundo. Pensando de modo mais simplificado, e com base nos caracteres de distanciamento inerente à vida fática, podemos perguntar: onde vai dar o que derriba (*das Stürzende*), onde o *Dasein* decaindo encontra a sua oposição? O derribamento é o modo de ser próprio à mobilidade da vida fática, análogo a atualidade da potência em Aristóteles, ela é movimento inacabado, é o movimento que é apenas movimento, portanto não vai dar em lugar algum, em nenhum refúgio estranho ao seu modo de ser. Assim, não há nenhuma possibilidade de impacto, o derribamento é apenas derribamento e pronto, apenas queda, mobilidade pura. Encontra-se na determinação dessa mobilidade privilegiada à vida fática, a resposta à questão pela direção do derribamento: o para-onde do derribamento é ele mesmo enquanto o *nada* da vida fática. O que significa ser esse modo de nada?

Precisamos deixar claro que não estamos tratando aqui de um nada qualquer, principalmente daquele comumente expresso como do não ser para o não ser, *o nada do qual nada provém e idêntico a nada*. Mesmo em meio a essa obscuridade, é possível indicar qual o caminho tomar para a interpretação categorial do nada da vida fática. O nada pode, também, ser aquele do *não-ser-e-estar-à-mão* ou do *não-ser-e-estar-à-disposição*, nesse sentido, ele é visto apenas a partir daquilo que falta como determinação da ocupação com o manual. O nada também pode ser visto como vazio (*das Leere*), vácuo (*die Leere*), como, por exemplo, o espaço vazio deixado pelo manual importuno, o vazio ligado à possibilidade da falta de algo intramundano. Todavia, o nada do derribamento não tem o menor nexos conjuntural com esse sentido de nada ou de vazio, na medida em que a falta é uma possibilidade inerente ao ser da vida fática. Modo de falta que não oferece a possibilidade de distanciamento entre vida fática e mundo circundante (totalidade significativa) enquanto aquele que recebe em si o movimento de derribamento. Mesmo não havendo distanciamento entre mundo e vida fática, aquele acolhe o *nada* do derribamento como seu. O derribamento acolhido pelo mundo é, contraditoriamente, nocivo para o próprio mundo, esse enigma é o modo característico do *para-onde* que se temporaliza na ocupação, qual seja, acolhimento e nocividade.

O modo nocivo do derribamento pode ser designado como “aniquilação” (*“Vernichtung”*), apesar do sentido catastrófico de tal expressão, seu significado deve ser haurido a partir do contexto mesmo de sua explicação. Aniquilação (*Vernichtung*), enquanto negação (*Nichtung*), é o próprio nada da vida temporalizada (atualizada) numa negação de si mesma, em um discurso-do-não (*Nicht*), do que não ganhou visibilidade nem expressão da sua mobilidade existencial. Aqui, a definição formal do *para-onde* enquanto *nada* pode ser assim expressa: “o nada da vida fática é seu próprio não ocorrer no *Dasein* ruinante de si mesmo

(facticidade)”⁷⁸. Não ocorrer significa não estar temporalizado para si mesmo, ou seja, estar aniquilado para si mesmo. Nesse sentido, a própria vida é, concomitantemente, o derribamento e o *para-onde* de seu próprio derribamento, é dela e para ela o que derriba, por isso não há espaço, apenas o nada!

Vale apenas ressaltar que a ruinação não diz respeito a algo que a vida fática não é, mas ao que a vida, enquanto cuida de si mesma a partir de seus afazeres cotidianos impulsionados por sua indigência, é. Ruinante, o *Dasein* tem a si mesmo de modo impróprio, ele encontra-se detido nos múltiplos contextos de ocupação disponíveis no mundo. “Na pré-ocupação toda mobilidade do cuidar lança-se por assim dizer sobre si mesmo, ou seja, a mobilidade de si mesmo é movida por ele mesmo.”⁷⁹ No direcionamento reluzente rumo a um mundo pré-estruturado em função da ocupação direcionada pela intencionalidade, a vida revela a sua ruína enquanto fuga de si mesma em direção ao mundo e, assim, busca o nocivo da ocupação, que é o esquecimento de seu modo de ser mais próprio.

Porém, quando Heidegger apresentou as categorias existenciais do cuidado em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, deixou-nos a impressão de que tal apresentação não teve como diretriz uma compreensão pré-reflexiva da vida tal qual ela se deixa experimentar a partir do mundo circundante, ficamos com a impressão de que elas foram hauridas de modo não originário, ou seja, não foram auridas através do fenômeno da vida em si mesma. Se, na obra mencionada acima, há esse “se não”, no existencial da decadência apresentado em *Ser e tempo*, encontramos a tentativa heideggeriana de sanar essa dificuldade interpretativa ao firmá-la em um solo pré-teórico, portanto, fenomênico.

A decadência é interpretada a partir do nexos ontológico entre as aberturas do *Dasein* para a sua cotidianidade mediana (vida fática): *falação, curiosidade e ambiguidade*. Tais estruturas compõem os correlatos cotidianos do existencial fundamental do *Dasein*, compreensão (abertura fundamental para a compreensibilidade pré-teórica da vida fática) e fala (responsável pela articulação do que foi compreendido e interpretado na disposição). No pronunciamento, a interpretação e o compreender já se deram previamente, abrindo a situação mundana a ser comunicada. “A tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o sobre que se fala.”⁸⁰ A falação é um modo do existencial da fala considerada como fechamento desse existencial, ela é considerada fala decadente, uma

⁷⁸ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 164.

⁷⁹ HEIDEGGER, 2011, op cit., p. 152.

⁸⁰ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 232.

possibilidade de ser do *Dasein fático*. A falação também constitui o modo de ser da compreensão desenraizada na qual o *Dasein* sucumbe ao crivo da interpretação impessoal e ali oscila nessa falta de solidez própria de uma fala travestida de pseudosseguurança e auto-evidência.

Do mesmo modo que a falação é um modo de expressar o que foi cotidianamente compreendido e interpretado, a curiosidade é uma tendência própria do ver cotidiano, e exprime um certo modo de encontro com o mundo. A curiosidade difere daquilo que os gregos, inclusive Aristóteles, pensaram como o “prazer de ver” enquanto princípio motor da investigação científica, filosófica, religiosa etc. A curiosidade mostra-se nos modos da *impermanência* junto ao que está mais próximo e da *dispersão* sempre em novas possibilidades. Impermanência e dispersão constituem uma outra tendência, o *desamparo*, estando em toda parte e em parte alguma, o *Dasein* encontra-se desamparado, isto é, desenraizado do si mesmo próprio, oscilando em meio a múltiplas maneiras de se ocupar do que é novo. A curiosidade encontra-se regida pela falação, é ela quem diz o que será visto, lido e ouvido etc., o estar em toda parte e em parte alguma, dito a respeito da falação, também caracteriza a curiosidade, e ambos arrastam o *Dasein* para o desenraizamento de si e o lançam no esquecimento do si mesmo próprio.

Perpassado pela falação e curiosidade, o *Dasein fático* também é ambíguo, afinal, na convivência cotidiana, tudo pode ser visto e falado por todos, mas nem tudo é interpretado adequadamente. A ambiguidade está entremeada na convivência, ela é um modo de compreensão inautêntica na ambiência da relação com o outro, na qual todos veem e falam sobre tudo em meia a uma comunicação frenética e inautêntica.

Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi [...]. Não somente todo mundo conhece e discute o que se dá e ocorre, como também todo já sabe falar sobre o que vai acontecer, o que ainda não se dá e ocorre, mas que ‘propiciamente’ deve ser feito.⁸¹

É falando, ouvindo e vendo o que todo mundo fala, ouve e vê que se instala a ambiguidade no esforço para que o já falado, visto e ouvido desapareça, afinal, é preciso ceder lugar ao imediatamente novo, que já nasce envelhecido de tanto ser expectado e esquadrinhado de antemão por todos. Preso ao impessoalmente si mesmo, o *Dasein* não vê a si em suas possibilidades ontológicas próprias, mas apenas em seu correlato existenciário impróprio, na abertura pública da convivência, na qual a falação e a curiosidade intensa e desenfreada dominam tudo o que acontece, até mesmo, e de modo afoito, o que vai acontecer.

⁸¹ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 238.

O nexó ontológico entre falação, curiosidade e ambiguidade é o constitutivo fático da decadência que corresponde à propensão do *Dasein* ao derribamento. Em seu caráter de derribamento a decadência representa a estrutura do *Dasein* que é interpretada como o fundamento ontológico de toda e qualquer mobilidade da cura como facticidade. Ao pensarmos a decadência em seu conceito ontológico de mobilidade, ela nos remete a duas direções ou modos de ocupação do *Dasein*: o modo fático, impróprio e impessoal e o modo próprio. Mas qual é a relação entre decadência e impropriedade?

Encontra-se nessa relação e na sua modificação para e existência própria a confirmação da mobilidade do *Dasein*, não só presente no fluxo de vivências de ocupação em ocupação, mas na própria existencialidade e suas modalizações. Assim como na ruinação, em *Ser e tempo*, Heidegger destrincha as estruturas da decadência, as quais, apesar da nomenclatura diferenciada, significam praticamente o mesmo das estruturas anteriores. A falação abre o *Dasein* a seu mundo compartilhado, em meio a uma possibilidade de compreensão imprópria e, assim, o mantém no estado oscilante no qual se encontra desenraizado de seu si mesmo mais próprio. Já a curiosidade abre o *Dasein* a toda e qualquer coisa mundana, que, devido a seu caráter oscilante, lança-se em toda parte e não permanece em parte alguma em sua tentativa de relacionar-se com a multiplicidade de coisas. Por sua vez, a ambiguidade, que concede a tudo um status de já compreendido, reforça o modo de desenraizamento do *Dasein* no qual ele se estilhaça em múltiplas possibilidades de ocupações e preocupações, e, a partir delas, interpreta-se impropriamente como sendo isto ou aquilo. Queda, oscilação, estar em toda parte e em parte alguma, desenraizamento etc. são modos de ser do *Dasein* que reforçam o caráter de sua mobilidade existencialmente decadente.

A falta de solidez própria da decadência advém da *tentação (propensão)* constante para decair. Porque se encontra existencialmente propenso à tentação de decair, o *Dasein* mantém-se preso à decadência, afinal, o já ter falado tudo, visto tudo e compreendido tudo lhe concede uma falsa segurança interpretativa ao atribuir-lhe a pseudo certeza de estar no controle de sua existência. Tal certeza de si o *tranquiliza* e o distancia da visão de si a partir de seu mundo hiperbólico (repleto de possibilidades), concedendo-lhe a certeza de que tudo está em ordem, seguro e conhecido. Por sua vez, a tranquilidade não significa inércia, ao contrário, na decadência, o *Dasein* encontra-se estilhaçado em suas diversas ocupações e preocupações cotidianas. Decadente, tentador e tranquilo, ele se encontra *alienado* de si mesmo propriamente. Estar alienado não significa estar fora de si mesmo, como já vimos através da análise do derribamento, a alienação é um modo de relação para consigo mesmo. Tentação, tranquilidade, alienação são os modos de ser que expõem a mobilidade existencial da decadência e o existir

impróprio do *Dasein* a partir desses modos de existência. Entretanto, a mobilidade dos modos de ser do *Dasein* também acontece em sua singularização ontológica.

Se, no entanto, mantivermos o ser da presença na constituição de *ser-no-mundo*, revelar-se-á que, enquanto *modo de ser deste ser-em*, a decadência apresenta a prova mais elementar *a favor* da existencialidade da presença. Na decadência, trata-se apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade. A presença *só pode* decair *porque* nela está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência *própria* não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.⁸²

A citação acima revela a decadência como correlato de um outro modo de ser do *Dasein*, o qual corresponde à sua propriedade e singularidade, um modo que se mostra como o contramovimento ao movimento de derribamento. Como acontece esse contramovimento? Quais suas implicações para se pensar o tempo como movimento?

4.4 O CONTRAMOVIMENTO AO DERRIBAMENTO

A interpretação anterior deixou evidente dois aspectos fundamentais inerentes a ela: [i] que a interpretação cotidiana é a temporalização da vida fática ruinante e [ii] que o dado imediato da vida fática se encontra mediado, todavia, não pelo pensamento (*nóus*) ou por representações etc., mas pelo próprio encobrimento. A mediação fundamental encontrada no acontecer imediato da vida fática é a ruína ontológica inerente à relação entre vida fática e mundo, a ruína é esquecimento de si e impropriedade e, no entanto, traz em si a possibilidade da vida fática ver-se sem a máscara que a encobre.

Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), já com a terminologia encontrada em *Ser e tempo*, encontramos um perfeito esclarecimento sobre essa possibilidade de o *Dasein* decadente ver o si mesmo que está por detrás da máscara.

Nós dizemos que o ser-aí não necessita de uma virada de volta para si mesmo, como se ele estivesse se mantendo por detrás de suas próprias costas, voltado de início firmemente para as coisas diante delas. Ao contrário, ele nunca encontra a si mesmo em algum outro lugar senão nas coisas mesmas; e, em verdade, naquelas que se acham em torno do ser-aí.⁸³

Mas como o si mesmo impróprio pode modificar-se no si mesmo próprio? Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa hermenêutica*, essa

⁸² HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 244-245.

⁸³ HEIDEGGER, 2012c, op cit., p. 234.

possibilidade de encontro com o si mesmo desmascarado é considerado como contramovimento (*Gegenbewegung*) ao movimento de derribamento da decadência.

O ser da vida enquanto tal, acessível na faticidade mesma, é de tal modo que apenas advém visível e apreensível *indiretamente* através de um contramovimento que se opõe a tendência até a caída do cuidado. Este contramovimento, que é próprio da inquietude da vida por não cair no esquecido, determina o modo segundo o qual se temporiza a possível apreensão autêntica da vida. Designamos com o termo existência a este ser que por si mesmo acessível à vida.⁸⁴

Na conformidade com o trecho acima percebemos que o contramovimento situa-se no mesmo nível da vida fática, ele é uma possibilidade que acontece nela sem que ela abandone sua ocupação cotidiana. Mas qual a estrutura da cura que mostra esse contramovimento e como ele pode ser encontrado a partir do dar-se imediato da vida fática mascarada? [i] sabemos que todo questionar dá-se a partir da facticidade, portanto, é ela quem deve questionar-se a respeito de seus próprios modos de ser. [ii] o questionamento é motivado a partir de um modo de ser negativo da vida fática, aquele com o qual, em sua cotidianidade mediana, ela não se sente tranquila, e, assim, deve-se apontar para o outro modo possível de ser si mesma. O questionamento que pode inaugurar a relação da vida fática com seu poder-ser próprio está imediatamente ligado a essa negatividade. Nem a questionabilidade, nem a destruição da máscara possibilitada por ela, sozinhas, podem perfazer todo o sentido desse contramovimento, dele também faz parte a desconstrução crítica da ontologia tradicional guiada por um indício formal. Mas qual é a indicação válida para essa desconstrução?

Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, Heidegger diz o seguinte:

Se a vida fática está na plena pré-ocupação, então pode se deparar faticamente com algo assim como um tormento (atormentar), um corroer (*Negen*), um punçar [...]. De modo atormentador se anuncia, portanto, um ocorrer (*Vorkommen*) na facticidade (o ‘carcomer’ (*Fresen*), Corroer), no qual ocorre inclusive o próprio ‘em que’ do carcomer: ‘a própria vida’, enquanto mundo circundante; de algum modo não mundana, mas precisamente também não, de algum modo, categorialmente diversa em relação ao conteúdo, mas precisamente nesse ser anunciado de modo atormentador na facticidade.⁸⁵

Esse tormento que corrói a vida fática, que é algo não mundano e do qual a vida foge, é o que traz para a vida o tempo como algo específico à sua mobilidade, “que não só possibilita a mobilidade, acolhendo-a no interior da mesma, mas até coperfazendo-a, movendo-a enquanto

⁸⁴ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 43.

⁸⁵ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 154-155.

elemento fático autônomo”⁸⁶. Esse tormento ligado ao kairológico (tempo) é o mais próximo que temos de nos depararmos com uma estrutura fundamental do *Dasein* que possa servir de indicação formal para a interpretação do ser da facticidade em sua possível propriedade.

Ensaiado em 1921 e apenas alcançado em 1924/25, com *Prolegômenos a história do tempo*, é possível antever estruturas ontológicas que levam a temporalidade do *Dasein* a partir de um modo de inquietação, tão semelhante ao tormento: angústia, ser-para-morte, voz da consciência entre outras desenvolvidas com mais precisão em *Ser e tempo*. Tais estruturas vão cumprir a tarefa essencial de indícios formais para abrir a possibilidade do poder ser próprio do *Dasein*. Antes, é preciso que essas estruturas, elas mesmas, sejam descobertas.

A cura mostrou-se enquanto existencialidade como o anteceder-a-si-mesmo no sentido de que o *Dasein* existe a partir das possibilidades de ser em que foi lançado, estas possuem o caráter de determinação formal primeira e última do *Dasein*, logo, a sua existência acontece na medida em que ele, projetando-se em suas possibilidades, existe. O *Dasein* não possui possibilidades, ele é as suas próprias possibilidades, e, como tal, elas são o seu próprio anteceder enquanto nelas lançado (estar-lançado). Como modo de ser constituído por possibilidade, o *Dasein* é o poder-ser que, sendo desse modo, encontra-se determinado por um ainda-não, por uma privação no sentido de indigência, “[...] a presença, enquanto ela é, já é o seu ainda-não”⁸⁷. É o *Dasein* que deve, em si mesmo, *retomar* o que ele ainda não é, ou seja, deve fazer transparecer para si o que lhe falta. A recuperação da falta não significa que o *Dasein* encontrou o seu acabamento no modo do ente da *poiésis*, que, ao ser finalizado, é encontrado no modo temporal da presença constante. O *Dasein* enquanto possibilidades de ser jamais ocorrerá no modo do constantemente presente, assim, a recuperação da falta deve acontecer a partir da vivência de sua possível propriedade.

O *Dasein* existe como poder-ser-para-a-morte no sentido de que a morte é a sua possibilidade mais extrema. Como o *Dasein* pode experienciar a sua morte em vida? Vivendo a morte como antecipação e apenas assim. Com isso, não estamos falando de suicídio ou de um pensamento insistente sobre a possibilidade existencial da morte biológica, mas da antecipação da morte enquanto possibilidade de ser, portanto, não como realidade factual, mas como poder-ser-para-morte.

Tal análise é iniciada em *Ser e tempo* com a investigação da angústia enquanto a disposição fundamental que estrutura o ser do *Dasein*. Pensada como existencial, a angústia não pode ser interpretada como sensação ou sentimento, ela é caráter de ser, é nesse sentido que

⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 155.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 318.

ela faz parte do movimento de recuperação do poder ser próprio do *Dasein*. Mas o que provoca a angústia? Nada intramundano pode angustiar o *Dasein*, portanto o que provoca a angústia faz parte dele mesmo, o provocante mostra-se como ausência de sentido, ou seja, a angústia mesma angustia-se com a insignificância do mundo à sua frente, o mundo lhe torna estranho. Como pode o mundo enquanto totalidade significativa perder sentido? Por que começar com a angústia? Porque a angústia mostra-se como um modo privilegiado de autorrevelação ao fazer transparecer para o *Dasein* fático que ele mesmo é a sua facticidade; a angústia o põe diante de si mesmo, diante do fato de que ele existe somente se for assim, não podendo ser de outro modo. A compreensão que provém de seu modo de ser fático (impróprio) é suplantada pelo contramovimento irreprimível do encontrar-se angustiado. Na angústia, o sentido da ocupação e da preocupação desmorona, e o mundo mostra-se para o *Dasein* como o nada da impossibilidade de significação, a angústia é, portanto, inquietude (tormento). Nesse sentido, ela é algo que surge no próprio *Dasein* a partir de sua relação para com o mundo e com seu próprio ser.

Já o antecipar é comumente interpretado como o fazer com que algo aconteça antes do tempo previsto, o conceito de antecipação em *Ser e tempo* significa a projeção do *Dasein* em suas possibilidades, inclusive na mais extrema de todas: a morte. Nessa projeção, o *Dasein* interpreta-se como modo de ser que já traz em si a possibilidade da impossibilidade de sua existência. Enquanto projeto, a antecipação é dinâmica, nela o *Dasein* é interpretado tanto como mobilidade de aproximação de algo para si (antecipar de...) quanto a mobilidade de aproximar para perto de algo (antecipar para...). O antecipar *para* é a mobilidade que melhor pode explicar a possibilidade de projeção do *Dasein* no âmbito da possibilidade da morte. Mas será que a projeção no possível não gera uma tensão para realizá-lo? Não, o antecipando no âmbito do poder-morrer, o *Dasein* o interpreta apenas como algo possível, no antecipar a possibilidade é sempre maior do que a realidade, afinal, o pretendido não é o real, mas apenas o possível. Resumindo: a *antecipação* mostra-se como a possibilidade de ser na qual o *Dasein*, existindo, antecipa para si o seu fim apenas e enquanto possibilidade.

A abertura do poder ser próprio e mais extremo do *Dasein* além da angústia e da antecipação requer outras modalidades de aberturas: *apelo, querer ter consciência, culpa e decisão*. Tais aberturas são possibilidades de aberturas do poder-ser próprio do *Dasein* para ele, são estruturas ontológicas que o constituem como existência. Sendo essa interpretação do poder ser próprio de cunho indicativo formal, o conceito ontológico a ser conquistado será primeiramente pensado a partir de seu significado cotidiano, é isso que podemos entender quando Heidegger fala que o poder-ser próprio pode ser experimentado por meio do testemunho

existenciário de suas possibilidades. Nessa perspectiva, o testemunho existenciário das estruturas existenciais do poder-ser próprio será interpretado a partir de seu correlato existenciário tomado como indicação formal.

A angústia ao abrir o *Dasein* para a sua facticidade, também, o abre na possibilidade de que ele mesmo possa testemunhar-se existindo em suas possibilidades de ser, poder-ser. Esse testemunho é conquistado a partir da interpretação da autoproclamação do *Dasein* pensada como *voz da consciência*. Comumente, a expressão voz da consciência encontra-se relacionada a valores morais ou religiosos, em termos existenciais, a *voz da consciência* é um fenômeno próprio à constituição ontológica do *Dasein*, portanto, não tem nada a ver com moralidade, não obstante seja o fundamento desta. A voz da consciência é o apelo silencioso que reclama o *Dasein* impessoal a assumir o seu ser e estar em dívida próprio, o seu ainda-não, ou seja, a sua privação. O *apelo* da consciência é um modo do existencial fundamental da fala que não apela através dos sons das palavras, mas, silenciosamente, ele ressoa no âmago do *Dasein*, de modo radical, constante e ininterrupto em uma interpelação convocadora, conclamando-o a assumir o seu poder-ser mais próprio na figura de sua possibilidade mais extrema: a de poder-ser-para-morte. No silêncio, o clamor projeta o *Dasein* para a sua possibilidade de tornar-se surdo à falação do impessoal, para que, sem mediações impróprias, ele possa ouvir o que lhe é transmitido. O fato de o apelo ignorar o impessoal e dirigir-se apenas ao *Dasein* angustiado, não significa que ele não o atinja, ao contrário, ao ultrapassar o impessoal, o apelo o empurra para o velamento da insignificância, privando-o desse seu refúgio tranquilo, assim, o *Dasein* angustia-se. O que é referido no clamor, o que ele quer dizer? Que o *Dasein* existe a partir de um débito (privação) originário para consigo mesmo, precisando se assenhorar dele, ou seja, torná-lo seu e, a partir dele, existir.

O significado vulgar de débito é o de dívida, culpa, punição, obrigação etc., diferentemente desses significados, o seu sentido ontológico é o de ainda-não; esse “*não*”, como já vimos, possui o caráter de privação (indigência), portanto é um “*não*” ontológico que tem sua origem no lançamento do *Dasein* como possibilidade de ser. Lançado sem escolha em possibilidade de ser-no-mundo, obrigado a assumir o papel de causa de si mesmo e, assim, advir, por sua própria responsabilidade, àquilo que ele é e pode ser. Na perspectiva apresentada, o testemunho da consciência autoproclamadora para o ser e estar em débito é o testemunho do poder-ser mais próprio inerente à existência; esse testemunho é existenciário na medida em que é o próprio ente que escolhe ter consciência de seu poder-ser mais próprio, isto é, *decide-se* por seu poder-ser si mesmo de modo singular. O primeiro passo para a interpretação dessa modalidade de decisão é atentar-se para o fato de que o *Dasein* existe nos modos ser

impropriamente si mesmo e propriamente si mesmo. Tais modos de ser são modificação do poder-ser do *Dasein* e manifestam a sua mobilidade existencial.

Como impessoalmente si mesmo, o *Dasein* encontra-se no modo do si mesmo impessoal, portanto, não é ele quem decide por si mesmo os seus parâmetros, regras de convivência etc., relativos ao seu modo fático de ser-no-mundo. O impessoal sempre velou ao *Dasein* a sua condição de tutelado, visto que, no impessoal, quem escolhe encontra-se indeterminado, por isso, na maioria das vezes, o *Dasein* pensa que partem dele as suas escolhas, quando ele nada escolheu. A decisão a ser analisada aqui pouco tem a ver com a decisão comumente interpretada como escolha, propósito, definição etc., mesmo que sirva de fundamento para essas interpretações. A decisão é pensada por Heidegger como a abertura do *Dasein* para o seu poder ser de modo próprio ou impróprio, portanto, para a totalidade dos modos de ser nos quais ele foi lançado.

Como abertura, a decisão está fundamentada nos existenciais do compreender, disposição e fala. Estruturado pelo compreender, o *Dasein* existe projetar-se em seu poder ser, inclusive, em seu poder-ser-para-morte, nessa perspectiva, ele é antecipação. Na abertura da disposição fundamental da angústia, o *Dasein* se vê como que privado do sentido de mundo, pois tomado de angústia, a significância do mundo torna-se estranha para ele. Já na fala, o *Dasein* é escuta e o *apelo* para assumir suas possibilidades de ser próprias ou impróprias. “[...] sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente ‘verdadeira’. *A presença é e está na verdade.*”⁸⁸

Não sendo possível ao *Dasein* ausentar-se de suas relações-executivas para com o mundo, fica patente que é a partir delas e, sem sair delas, que ele é recuperado do impessoal e enviado para o seu poder-ser propriamente si mesmo, portanto não há o abandono da existência imprópria em prol da própria, há apenas a modificação (mudança) das formas de autoadoção para uma autointerpretação de si que, em vez de interpretar-se parcialmente a partir do impessoal, conquista a possibilidade de autointerpretar-se a partir de seu si mesmo próprio. Sendo próprio ou impróprio, o *Dasein* sempre será encontrado em uma situação determinada pelos seus modos de ser. A situação mostra as suas possibilidades de ser compreendido, interpretado, expresso, sempre de acordo com a relação com o ente que o *Dasein* se encontra agora. Como saber qual poder-ser foi decidido, ou seja, em que situação o *Dasein* é e está?

Somente no a ser decidido temos a resposta, afinal, decidido o *Dasein* pode se encontrar tanto em sua existência propriamente autêntica quanto em sua existência

⁸⁸ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 291.

propriamente inautêntica. Aqui, imiscuem-se os modos de ser autêntico e inautêntico do *Dasein*, os quais são apenas conquistados a partir do a ser decidido. Com a conquista de tais modos são revelados quatro modos fundamentais de ser do *Dasein*: [i] visto que o apelo não é algo que ressoa uma vez ou outra, mas é uma constituição de ser do *Dasein*, ele é, nesse sentido, permanente. No impessoal, pode ser que o *Dasein* queira ter consciência ou não do que o apelo dá a conhecer, quando ele não dá ouvidos ao clamor, ou seja, faz ouvidos moucos para ele, o seu modo de ser é *impróprio e impessoal*; [ii] quando o *Dasein*, ao dar ouvidos ao clamor, antecipa-se para a sua possibilidade mais própria, ele é *próprio*; [iii] antecipando-se, ele encontra-se na decisão em que pode, por si mesmo, decidir-se pela impropriedade e, assim, ser *autêntico e impróprio* e [iv] quando na decisão, o *Dasein* escolhe situar-se em seu poder-ser-próprio e compreender-se em sua propriedade e totalidade, ele é *próprio e autêntico*. Com isso, no âmbito da mobilidade ora perseguida, temos o movimento de caída no impessoal, o qual determina os modos de ocupação, preocupação e autointerpretação cotidianas, e o do contramovimento a esse, ou seja, o movimento de recuperação para o *Dasein* do poder-ser em que ele foi lançado, por sua vez, ao contrário da movimentação decadente do *Dasein*, o contramovimento é mais raro, visto que não é possível ao *Dasein* como ser-no-mundo preocupado com o “pão de cada dia” viver fora da significância de mundo, visto que a ocupação ocorre apenas nas cercanias da mundanidade do mundo.

Aberto na *antecipação e decisão*, o *Dasein* encontra-se aberto em seu poder-ser inclusive o seu-poder-ser-para-o-fim, portanto, em sua possível totalidade. Como antecipação o *Dasein* pode enviar-se para a sua possibilidade mais extrema e própria, o poder-morrer, e ali compreender-se como fundamentado pela privação. “Se, antecipando a decisão tiver alcançado a possibilidade da morte em seu poder-ser, a existência própria da presença já não pode por nada ser ultrapassada.”⁸⁹ Na decisão o *Dasein* encontra-se privilegiadamente aberto ao poder-ser no qual foi lançado, devendo existir a partir dele. Na conjugação entre decisão e antecipação, temos a *decisão antecipadora* configurando-se como nexos (*Zusammenhang*) ontológico entre morte (antecipação) e dívida (decisão), o *Dasein* acontece no paradoxo de ser simultaneamente existência e morte.

Na análise da decisão antecipadora, podemos presenciar a mobilidade existencial do *Dasein* do seguinte modo: ele existe na maioria das vezes na mobilidade de seu modo de ser cotidiano em ocupações, preocupações com outros e consigo mesmo. Em seguida, o *Dasein* foi apresentado na mobilidade de ser *antecipação para...*, enquanto projeção do atualmente

⁸⁹ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 390.

existente em sua finitude. Por sua vez, mostrou-se que a mobilidade pertinente ao modo de ser da decisão é o de *enviar o Dasein para* o seu ser e estar lançado em possibilidade de ser próprio ou impróprio, o que, dessa forma, mostra a possibilidade de sua totalidade. Nesse sentido, a decisão configura-se como *retomada* do lançamento do *Dasein* no mundo, para, em seguida, recolocá-lo na situação de sua existência fática. A junção entre facticidade, antecipação e decisão permite-nos presenciar a temporalidade do *Dasein*, vejamos como isso é possível.

A decisão antecipadora abre o *Dasein* a seu porvir, poder-ser-para-a-morte, do mesmo modo em seu ser e estar em dívida consigo mesmo *retomando* para ele o seu estar-lançado, e, assim, ele vigora em seu *vigor de ter sido*. Por sua vez, aberto em seu estar lançado, isto é, em meio às suas possibilidades de ser deste ou daquele modo, o *Dasein atualiza-se* em suas possibilidades de ocupação. *Porvir, vigor de ter sido e atualidade* não constituem estruturas do *Dasein* enquanto modo de ser, mais estruturas temporais denominadas de ekstases; elas constituem o tempo originário que temporaliza o ser dos entes. Como veremos, o tempo originário é o fundamento de toda e qualquer temporalização; no caso do *Dasein*, o tempo originário temporaliza as estruturas da cura como temporalidade ekstático-horizontal própria ou imprópria. No caso dos entes intramundanos o tempo originário temporaliza os seus modos de ser no horizonte da *praesens*, o horizonte de pura atualidade.

A primeira estrutura da cura a ser analisada a partir da temporalização das ekstases do tempo originário é a existencialidade, essa é caracterizada como o anteceder-se-a-si-mesmo do *Dasein*. A ekstase que lhe corresponde é a do porvir, porque a existencialidade do *Dasein* é temporalizada pela ekstase do povir, ele existe como possibilidade de ser. A ekstase que temporaliza a facticidade enquanto poder-ser-em um mundo já pré-estruturado é a do *vigor de ter sido*, e a ekstase que temporaliza a decadência é a da atualidade.

As ekstases do *porvir, vigor de ter sido e atualidade* temporalizam-se a partir de seus respectivos horizontes ekstáticos constituídos por suas ekstases próprias e impróprias. Temporalizando-se em conjunto, as ekstases formam esquemas ekstáticos, tais esquemas temporalizam os modos de ser próprio e impróprio do *Dasein*. Não é possível a temporalização de algum horizonte ou esquema ekstático sem a participação de alguma modalidade de ekstases. Temporalizando-se unidas, as ekstases não só unem como dão mobilidade ao todo estrutural da cura. É preciso que façamos uma ressalva; a temporalidade fundamenta a mobilidade da cura, mas, se não houvesse na cura a possibilidade da mobilidade, ela não seria dinâmica e não existiria no turbilhão de possibilidades de ser si mesmo própria ou impropriamente, como fundamento originário da mobilidade da cura, a temporalidade ekstático-horizontal é interpretada como o ponto de partida da dinâmica do *Dasein* e de seus respectivos modos de

temporalização.

Com as análises até aqui empreendidas, estamos em condições de responder a respeito do nexos ontológico entre ser e tempo, a fim de utilizá-lo como indicação formal para alcançarmos a possibilidade de interpretação do tempo como movimento. A decisão antecipadora mostra-se como uma modalidade de nexos ontológico entre ser e tempo, porque nela acontece o nexos entre a existencialidade do *Dasein* (modos de ser) e a antecipação como modo próprio de uma das ekstases do tempo originário, o porvir. Até a preleção *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia* (1930), esse nexos decodificado como nexos originário entre ser e tempo ainda não havia sido explicitado, mas nessa preleção tem-se que

De maneira breve, a fórmula é: ser e tempo. A questão remete-se para o ‘e’, para o nexos-e dos dois. Se esse nexos não é extrínseco, se ele não é simplesmente reunido e juntado, se o nexos mesmo é muito mais um nexos originário, então ele emerge de maneira cooriginária da essência do ser e da essência do tempo. Ser e tempo buscam um ao outro e se entrecem. O ‘e’ é o título para uma copertinência originária entre ser e tempo a partir do fundamento de sua essência.⁹⁰

Mesmo não tendo explicitado o nexos ontológico entre ser e tempo, como fez nessa preleção, as obras heideggerianas anteriores a 1930 já se encontram repletas de insinuações a respeito dele, como, por exemplo, o conceito de historicidade, decisão antecipadora, *Ereignis* etc. Como o nexos ontológico de ser (vida fática) e tempo (temporalidade), conquistamos a indicação que aponta para o tempo pensado como movimento, que, como veremos, é o tempo do dia a dia da vida fática. Porém, antes de conquistarmos essa modalidade de tempo, precisamos alcançar a temporalização da ocupação, o modo mais imediato, no qual o *Dasein* existe, somente a partir desse modo de temporalização, o tempo vulgarmente expresso, aquele pensado primeiramente por Aristóteles, far-se-á visível, e, a partir dele, o tempo vulgar, o tempo interpretado como sequencialidade de agoras.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2012d. p. 145.

5 O TEMPO COMO FUNDAMENTO DA DINÂMICA DA VIDA FÁTICA

Na parte introdutória de *Ser e tempo*, basicamente no § 5, encontramos a exposição das intenções heideggerianas a respeito de sua analítica existencial, temos que tudo o que ali seria analisado teria o selo de preparação para uma resposta à questão sobre o sentido do ser. Ainda no § 5, o filósofo afirma que o tempo será interpretado como horizonte de toda e qualquer compreensibilidade do sentido de ser em geral. Esse “em geral” é o indicativo de que não apenas o *Dasein*, mas também o ser dos demais os entes, são passíveis de serem interpretados a partir das temporalizações do tempo. Assim, o objetivo de Heidegger para essa obra é fazer transparecer o tempo não só como fator de distinção entre os entes, mas, também, como a condição da possibilidade da interpretação do acontecer de seu modo de ser, afinal, o ser somente pode ser compreendido e interpretado a partir do horizonte de temporalização do tempo originário. Quando falamos que o tempo se mostra como o princípio organizador da distinção e ordenação dos diferentes modos nos quais o próprio ser foi interpretado no decorrer da história da filosofia tradicional, afirmamos que ele é o princípio organizador das *determinações temporâneas* do ser outrora pensadas como *physis*, *ousía*, *ens increatum*, *pessoa*, *sujeito*, *vontade de poder* etc. Portanto, seja qual for o modo como o ser se manifestou e continua a manifestar-se no decorrer da História da metafísica ocidental, toda e qualquer interpretação de suas respectivas manifestações só são possíveis no horizonte do tempo. Isso significa que as temporalizações do tempo transparecem o sentido dos modos de ser. “Dizer que o ente ‘tem sentido’ significa que ele se tornou acessível em seu ser.”⁹¹ Nesta perspectiva, podemos dizer que o tempo é o fundamento do sentido do ser inerente a toda e qualquer interpretação de entes, assim como é o fundamento da existencialidade do *Dasein* vista pelo ângulo de suas modalizações.

Para confirmar a tese de que o tempo é o fundamento da existencialidade do *Dasein*, é preciso que os existenciais sejam analisados tendo em vista seus respectivos modos de temporalização. O primeiro deles é o compreender o que significa: “[...] ser, projetando-se num poder-ser, em virtude do qual a presença sempre existe”⁹². Devido a seu caráter de projeto, o compreender é o existencial inicial da análise com vistas ao seu modo de temporalização. Estruturando o *Dasein* como projeto, o compreender determina-o como o modo de ser que existe a partir de seu poder-ser, nesse sentido, ele faz ver o *Dasein* como o modo de ser que antecede-a-si-mesmo por encontrar-se projetando-se em possibilidades de existir propriamente

⁹¹ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 409.

⁹² *Idem, ibidem*, p. 421.

ou impropriamente. Temporalizado pelo porvir, o sentido temporal do compreender é a antecipação. A temporalização do existencial do compreender estrutura o *Dasein* como o ente que existe antecipando a si mesmo.

A temporalização do *Dasein* é ekstático-horizontal, ou seja, ela temporaliza-se em forma de horizontes e esquemas ekstáticos, como se configuram o horizonte ekstático e o esquema ekstático relativos ao compreender? Como já vimos, o compreender é temporalizado a partir da ekstase do porvir; o porvir, por sua vez, temporalizando o *Dasein*, possui o horizonte ekstático compreendido por suas ekstases própria e impróprias: o *aguardar*, sua ekstase imprópria e *antecipação*, sua ekstase própria. A temporalização do compreender não exclui as demais ekstases (vigor de ter sido e atualidade), afinal, as ekstases se temporalizam unidas formando esquemas ekstáticos. O porvir temporaliza-se unido às ekstases do vigor de ter sido e da atualidade formando esquemas ekstáticos próprios e impróprios. O compreender temporaliza-se propriamente no esquema ekstático da *antecipação* (porvir próprio), *instante* (atualidade própria) e *retomada* (vigor-de-ter-sido próprio) e impropriamente no esquema ekstático do *aguardar* (porvir impróprio), *atualização* (atualidade impropria) e *esquecimento* (vigor-de-ter-sido impróprio).

Já a temporalidade da disposição acontece a partir do vigor de ter sido, cujo horizonte ekstático é constituído pela temporalização do esquecer, sua ekstase imprópria, e da retomada, sua ekstase própria. O seu esquema ekstático impróprio temporalizam-se a partir do *esquecer*, *aguardar* e *atualização*, e o próprio a partir da *retomada*, *antecipação* e *instante*.

Com relação à decadência, a sua ekstase primeira é a *atualidade*. Seu horizonte ekstático é o da *atualização*, ekstase imprópria, e do *instante*, ekstase própria. Seu esquema ekstático improprio é o da *atualização*, *aguardar* e *esquecer*. Por sua vez, a decadência é um modo de ser que, simultaneamente, abre o *Dasein* em seu pré e o fecha em sua impropriedade e publicidade. O esquema ekstático próprio da decadência possui um modo de temporalização diferenciado das demais temporalizações existenciais, o seu esquema ekstático próprio não é instaurado a partir do *instante*, mas da antecipação, é o *antecipar no instante de retomada*.

Em *Ser e tempo*, tem-se que a fala é cooriginária ao compreender e à disposição e não se manifesta independente deles. Comum a todos os modos de temporalização do *Dasein*, a fala temporaliza-se a partir das três ekstases em seus respectivos esquemas temporais. Entretanto, a ekstase que tem a primazia na temporalização da fala é a atualização, visto que é na convivência decadente que o *Dasein* enuncia para outrem a respeito do ente que se abriu na ocupação.

5.1 A TEMPORALIDADE DA OCUPAÇÃO

O modo de ser próprio à ocupação deve ser visto a partir do tempo que temporaliza nas estruturas da cura, portanto, na própria temporalização da ocupação decadente. Como decadência, o *Dasein* existe junto ao ente intramundano e à co-presença, o estar-junto é o fundamento da ocupação e da preocupação. O modo de temporalização da ocupação é o mesmo da decadência, o esquema ekstático do aguardar, esquecer e atualização. O ser-junto-à-mão, ou seja, a manualidade intramundana não é o que motiva a ocupação, mesmo que esta não aconteça sem ele. A ocupação é um modo de ser do *Dasein* e aquilo com o que ele se ocupa possui o modo do ser-junto-à-mão (manual). Ocupação e manual não se relacionam como simplesmente dados em conjunto, há entre eles um nexó ontológico, do lado do *Dasein*, podemos pensar tal nexó do ponto de vista da transcendência, como veremos mais adiante, do lado do manual, podemos pensar o referido nexó a partir do nexó instrumental. O nexó instrumental mostra que não há instrumento à mão isolado de outros iguais a ele, a ocupação relaciona-se apenas com instrumentos correlacionados entre si, o caráter privilegiado da instrumentalidade intramundana dada em conjunto é a *conjuntura*.

O estar em conjunto da conjuntura possui o caráter de para que..., para que o instrumento serve e em que ele é aplicado, sua função é estar em virtude de..., do existir do *Dasein* no mundo. O compreender do para que... possui a estrutura do aguardar, somente aguardando, o *Dasein* ocupado pode se direcionar a algum instrumento pertencente a uma conjuntura, e dele se ocupar. O aguardar, desse modo, espera por ocupação para com este ou aquele manual dado em conjunto com outros. Temporalizado no aguardar, o *Dasein* encontra-se retido nos modos como a manualidade se dá ou se deu. O reter é algo inerente ao aguardar e à atualização. Reter não é ficar preso à ocupação, mas reter os modos nos quais os manuais já se deram em uma ocupação. O reter só é possível porque o *Dasein* ocupado esquece do seu si mesmo mais próprio. A atualização do aguarda e reter constitui o modo da familiaridade do *Dasein* relacionado com uma dada conjuntura de manuais, quanto mais familiarmente transcorrer a ocupação, mais o *Dasein* aguarda ocupações, mais ele retém os modos de ocupação e mais esquecido de si se encontra.

A temporalização imprópria do *Dasein* ocupado e decadente mostra-se como recuo, mais precisamente, como fuga da temporalidade própria desse modo de ser. Tal recuo pode ser pensado como recuo frente à temporalização do contramovimento que pode coloca-lo frente a frente com o poder-ser em que lançado, do qual faz parte a sua possibilidade mais extrema e inultrapassável, a de poder-ser-para-morte. A fuga que a temporalidade imprópria temporaliza

é a fuga da antecipação, a origem dessa fuga é o esquecer, que, sendo finito, esquece o que é por ele esquecido.

Porque o *Dasein* é o ente que compreende, interpreta e significa o sentido de ser dos entes em geral em conformidade a uma modalidade de temporalização do tempo, ele é o ente que significa a temporalização do ser dos entes intramundanos e concede a intratemporalidade do mundo. Mas qual é o caráter de ser do *Dasein* que possibilita a doação do sentido de ser aos entes em geral? Mais precisamente, qual a unidade entre *Dasein* e mundo? Resposta: *transcendência*, o que significa transcendência, ou seja, transcender?

Transcendência (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que demora no ultrapassar. Este é, como acontecer de uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para’ algo. Da ultrapassagem faz, então, parte algo tal como o horizonte em direção do qual se realiza a ultrapassagem; isto é designado, o mais das vezes, inexatamente de ‘transcendente’. E finalmente, em cada ultrapassagem algo é transcendido. Estes momentos são tomados de um acontecer ‘especial’; é a este que a expressão primeiramente visa.⁹³

Em meio à multiplicidade de sentidos inerentes ao termo transcender, *ultrapassagem do transcendido* foi aquele preferencialmente utilizado por Heidegger para significar tal fenômeno. A ultrapassagem indica que algo foi ultrapassado por algo, mas o que foi ultrapassado e quem ultrapassou? Vimos que, existindo, o *Dasein* essencialmente encontra-se em uma relação de familiaridade para com o mundo, para com entes iguais a si mesmo e consigo mesmo. Na ocupação com o manual intramundano, o *Dasein* atribui-lhe uma serventia ao referenciá-lo para uma ocupação que se encontra em virtude de seu existir na familiaridade de seu mundo em geral. É a partir dessa familiaridade com o mundo, que o *Dasein* interpreta a si mesmo como sendo desse ou daquele modo de ser, assim como, significa algo do mundo.

A abertura que constitui o pré do *Dasein* é, concomitantemente, abertura para o mundo, para o outro *Dasein* e para si-mesmo. Nessa abertura o *Dasein ek-siste*, ele sai de si em direção ao ser do mundo do outro e de seu próprio ser. Ao dirigir-se ao ser, o *Dasein* ultrapassa a si em direção ao ser do mundo. Na ultrapassagem, o *Dasein* constitui a significância do mundo. Portanto, o ente intramundano ou o ente próprio ao *Dasein* é sempre ultrapassado em direção a sentido de ser, para que a análise da transcendência não seja considerada uma mera digressão, é preciso nos questionar a respeito da relação entre a transcendência e a temporalidade da ocupação.

Em *Ser e tempo*, transcendência é considerada como a condição da possibilidade da

⁹³ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova cultural, 1998. p. 94.

junção entre o *Dasein* e a significância do mundo inerente à ocupação com o manual. Dessa forma, a transcendência mostra-se como a condição de possibilidade da intencionalidade enquanto direcionamento ao mundo para dele se ocupar. A ocupação encontra-se sob a égide da decadência, isto é, da atualização que atualiza a si mesma para fugir do aguardar e, assim, manter-se no esquecimento do seu si mesmo próprio. Mas como se configura o horizonte ekstático dessa atualização que foge do aguardar e, assim, esquece de si propriamente? Também devemos perguntar sobre como se temporaliza a temporalidade do intramundano à mão?

Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* encontramos a denominação do horizonte ekstático da atualidade da ocupação que foge do aguardar e esquece de si mesmo, ele é o *horizonte da praesens*. A atualização vigora no seio da *praesens*, este é o sentido último da temporalização dessa ekstase, a *praesens* é o “para onde” ela se dirige, além desse horizonte não há nenhum outro que faça conjugar ocupação e ente intramundano. Neste sentido, a *praesens* corresponde ao “para além” da transcendência do *ser-no-mundo*, e assim, se constitui como o horizonte de fuga do *Dasein* fático do aguardar que esquece temporalizado no horizonte da atualização que atualiza a si mesma. A *praesens* também é o horizonte a partir do qual o *Dasein* ao antecipar-se é temporalizado em seu poder-ser próprio no instante. Aqui adentramos na peculiar diferença entre a atualização dos horizontes ekstáticos do porvir e vigor de ter sido em relação ao da atualização. As duas primeiras ekstases temporalizam os seus horizontes ekstáticos próprios e impróprios a partir da abertura de sua ekstase própria para a imprópria e vice-versa. Todavia, como que detida na atualização, a decadência é temporalizada em sua ekstase própria, o instante, a partir da ekstase própria do porvir, a antecipação, portanto, a temporalização do horizonte ekstático próprio a decadência é mediada pela antecipação.

Quando Heidegger pergunta sobre o sentido do ser, ele elabora a resposta do tempo como horizonte de compreensão de ser em geral. O sentido como horizonte de compreensão traz à tona para Heidegger o que Platão chamou de *epekeina*, o que envia para além do ser; o *para além* nada mais é do que o horizonte do tempo no qual todo modo de ser é compreendido e interpretado, assim, ele não deve ser entendido como o que está fora do ser, mas como o horizonte no qual o ser mesmo se manifesta. Logo, o para além do ser é a abertura para o movimento mesmo de autodoação do ser. A automanifestação do ser dá-se no horizonte do tempo como a temporalidade na qual os modos do ser vigoram em seu desvelamento e podem ser compreendidos e interpretados. Com base no aqui interpretado, podemos afirmar que tanto a interpretação da manualidade intramundana como os modos de autointerpretação do *Dasein* dão-se no horizonte da *praesens*. É importante uma pequena ressalva: o ente intramundano não interpreta a si mesmo, é o *Dasein* que, projetando-se em direção a ser, ultrapassa o ente e, ao

compreender a significância deste, interpreta-o como sendo para isto ou aquilo sempre em conformidade com o ser que neles se abriu e mostrou-se a si mesmo. Ao mostrar-se a partir da abertura de seu ser, o ente intramundano não deve ser interpretado como passividade para a interpretação, ele se mostra, sem este se mostrar não há a possibilidade de compreensão interpretação e fala a seu respeito.

No § 21 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, temos que pertence à possibilidade temporânea do manual que mostra, na ocupação, o seu modo de ser atualmente presente (*anwesenheit*), mas quando o ente à mão é importuno, como se mostra a sua temporalização? Há a possibilidade da perturbabilidade da ocupação na ausência de um manual que deveria estar aí atualmente presente, mas encontra-se ausente (*vermissen*), fora da mão. É justamente em face da atualidade presente ou ausente do manual que ocorre o desenvolvimento da análise da *praesens* enquanto horizonte de compreensão e interpretação de ser em geral. O caráter temporal do manual imediatamente à mão possui o sentido de presentidade, mais especificamente, de estar presente aí na ocupação. No entanto, é preciso ressaltar que a temporalidade do manual que não está à mão, o ausente, também acontece no horizonte da *praesens*. Mas como o horizonte da *praesens* temporaliza o ente ausente, visto que ele se encontra fora da manualidade, isto é, do para que em virtude de...? Do mesmo modo que o repouso foi descrito como um modo de ser do movente, a ausência é uma modificação do ente que pode estar presente. O horizonte da *praesens* que atualiza o manual na ocupação, na ausência do ente em vez de atualizar apenas o ente que está atualmente presente, ela, também, atualiza aquele que está ausente. A possibilidade de apreensão do ausente no horizonte da pura atualização acontece porque o instrumento não é encontrado sozinho, ele faz parte de uma totalidade instrumental na qual os instrumentos remetem-se uns aos outros. Quando o instrumento que deveria estar à mão falta ou está quebrado, a ocupação é interrompida, e, mais do que permanecer detido nessa ausência, o *Dasein* direciona-se para outro modo de ocupação, a ocupação para com o ausente. Assim, o ausente previamente aberto no horizonte da *praesens* possui o sentido de atualização de uma ausência, isto é, a presença constante da ausência. Logo, a *praesens* tanto é o horizonte da atualização do intramundano presente quanto da atualização do intramundano ausente. Logo, os modos temporâneos de ser do manual são o atualmente presente e o atualmente ausente em meio ao horizonte *praesens*. E o ser simplesmente dado, como ele é temporalizado no horizonte da *praesens*? A atualização do simplesmente dado acontece quando a ausência mesma do ente vira problema para o *Dasein*, quando ele deve tratar dessa ausência, descobrir as suas causas e efeitos, é dessa análise que nascem as teorias. Logo, o horizonte da *praesens* não só é o horizonte da *práxis*, da *poiésis* como, também, da teoria.

Ainda temos um problema a ser resolvido; vimos que uma vivência não pode ser recuperada tal como ela se deu no horizonte da *prasens*, então a que Heidegger se refere, no encontro de doze de março de 1965 dos *Seminários de Zollikon*, quando fala a respeito de uma recuperação da ocupação através da presentificação do manual? Como pode uma ocupação ser recuperada se ela se dá toda de uma só vez? Vejamos; nesse mesmo encontro, Heidegger solicita a seus participantes que façam um exercício: elaborar uma descrição da Estação Central de Zurique, ou seja, estando em Zollikon ocupar-se da estação em Zurique. No final da experiência, cada participante do encontro relatou um determinado aspecto da estação. Este fato mostrou para o filósofo que a atualização de algo com o qual não nos relacionamos a partir do estar corporalmente presente, não se assemelha a uma fotografia ou uma representação qualquer. No caso da atualização da estação central de Zurique, “ela mesma, esta estação que está lá em Zurique, é pensada no tornar presente. Ela mesma se apresenta, e os diversos lados, vistos em cada caso lhe pertence, são seus”⁹⁴. A atualização da estação de Zurique é uma forma de ocupar-se dela, na medida em que se estabeleceu ali, em Zollikon, uma relação para com essa estação. Tornar algo atual, não é recordar desse ou outro momento em que se esteve naquela estação, é atualização *junto-a* no horizonte da *praesens*, um *junto-a* que não envolve necessariamente um deslocamento espacial, mas um transcender em direção a um mundo já significado. Transcendendo de si como mundo para si, o *Dasein* rompe distâncias, presente corporalmente aqui, ele pode se relacionar com algo que está lá distante dele, mas que o faz presente e o torna próximo. Quando os participantes do seminário em Zollikon atualizaram a Estação Central de Zurique, ela se fez mais próxima a eles do que o caderno de notas em suas mãos.

[...] neste tornar presente não estamos orientados para a estação, mas para o fato de estarmos lá. De acordo com isso, tornaríamos presente nosso simples estar presente junto à estação e não a estação mesma. Este tornar presente não seria aquele que colocamos como exemplo. Mais ainda, este tornar presente não seria o tornar presente de algo realmente existente.⁹⁵

O atualizar da estação exemplifica o modo como o *Dasein* pode estar junto aos entes intramundanos ou com a co-presença ausente. Caso não fosse a possibilidade de atualização do distante, jamais o *Dasein* poderia se referenciar à sua casa estando fora dela, assim como, em casa, pensar no conteúdo daquele livro que está na biblioteca da cidade em que mora etc. Sendo desse modo, o *Dasein* fático que somos, encontramos-nos em um atualizar constante dos significados constitutivos de nosso mundo em geral.

⁹⁴ HEIDEGGER, 2001, op cit., p. 96.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2001, op cit., p. 98.

5.2 O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA VIDA FÁTICA E DA HISTORICIDADE DO *DASEIN*

O *Dasein* existe temporalizando-se, mais precisamente, ele *ek-siste* se *ek-tendendo*, ou seja, existe ultrapassando o ente em direção a ser, nessa ultrapassagem, ele se compreende como sendo um modo de ser temporalizado. Enquanto um modo de ser temporalizado, o *Dasein* pode se compreender como ente histórico. Mas o que devemos entender por histórico e ou historicidade? Nos escritos do primeiro período pós-Primeira Guerra Mundial, o tema do histórico mostrou-se de forma recorrente na filosofia do jovem professor de Feiburg, mas sem uma explicitação detalhada a seu respeito, o que ocorreu somente no semestre de inverno 1920-1921 na preleção *Fenomenologia da vida religiosa*. Nessas aula o tema do histórico é tratado no sentido de “tornar-se, surgir, ocorrer no tempo”⁹⁶, nessa preleção o histórico é a própria ação do tempo (*Zeitgung*) naquele que vive. Tal ação não significa marcas do tempo no rosto do idoso ou a história de seus dias, mas a vitalidade do fenômeno que a vida fática é, ou seja, a sua dinâmica vital. Mas o que significa ser histórico ou historicidade? Tais conceitos são o mesmo que História enquanto historiografia dos fatos humanos?

Em *Ser e Tempo*, são apresentados cinco sentidos comumente utilizados para significar “história”: [i] “História” como ciência histórica (historiografia). Este é o modo mais comum de se pensar a História. Contudo, há significados de “história” que extrapolam o seu sentido científico, quando estes se referem ao fenômeno inerente a História e que, nem sempre, é pensado pela historiografia: o passado em si mesmo. Com base no passado, são apontados outros quatro sentidos de História: [ii] História como aquilo que não é mais, ou seja, que não se encontra mais presente, mas que ainda reverbera no presente, por exemplo, quando dizemos: “o meu passado me persegue”, afirmando que o passado pertence a um tempo anterior que ainda não passou; [iii] “história” como procedência do passado, nesse sentido, o passado significa o conjunto de acontecimentos e de suas influências que atravessam o fenômeno do tempo; [iv] “história” como o que se opõe à natureza como ente temporal, aqui a história representa as transformações temporais dos grupos humanos, de sua cultura e sociedades e [v] história como tradição de um povo. Com base em tais significados, o sentido de história pode ser definido como “o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale como história, em sentido forte, tanto o ‘passado’, como também o ‘legado’ que ainda flui

⁹⁶ HEIDEGGER, 2014, op cit., p. 33.

na convivência”⁹⁷. Todas as formas acima de sentido de “história” apresentam o *Dasein* como sujeito dos acontecimentos. Mas qual a relação entre o *Dasein* como sujeito dos acontecimentos da História e a sua própria historicidade?

Temos no § 72 de *Ser e tempo* que “liberar a *estrutura do acontecer* da cotidianidade do *Dasein* e de seus nexos existenciais e temporais significa conquistar uma compreensão *ontológica da historicidade*”⁹⁸. Sem a análise da historicidade, a analítica existencial realizada até o quinto capítulo de *Ser e tempo* deve ser vista como sendo ainda parcial, afinal, até esse parágrafo o *Dasein* foi interpretado apenas na perspectiva de sua cotidianidade e poder-ser-para-a-morte. Para alcançarmos o seu modo de ser histórico, a sua historicidade, é preciso tratarmos de seu lançamento em seu poder-ser, estamos falando de seu nascimento. O *Dasein* foi lançado em sua história por seu nascimento, esse também o lançou em suas possibilidades de ser deste ou daquele modo. O *Dasein*, a partir das possibilidades em que foi lançado no quando de nascimento, existe no *entre* de seu nascimento e morte, o significado desse *entre* é o que devemos entender como a *extensão* do *Dasein* existente. A extensão não é constituída pela soma das vivências passadas, presentes ou expectativas futuras do *Dasein*, como se suas vivências acontecessem uma após a outra, em uma sequencialidade de agoras, intermediadas por umnexo causal, “[...] a presença não preenche um trajeto e nem um trecho da ‘vida’ já simplesmente dado. Ao contrário, ela se estende a si mesma de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como ex-tensão. No ser da presença, já subsiste um ‘entre’ que remete ao nascimento e morte.”⁹⁹ A extensão é, portanto, a temporalização na qual o *Dasein*, desde seu lançamento, existe no *entre* de seu nascimento e poder-ser-para-a-morte.

Existindo na temporalização do *entre*, o *Dasein ek-siste* temporalizado ekstático-horizotalmente pelas *ekstases* do tempo originário. Dessa forma, *existindo* a partir de seu poder-ser, tudo o que ele pode ser já se encontra vigorando em sua existência como vigor ter sido, portanto, todas as suas possibilidades de ser já estão aí dadas antecipadamente como o poder-ser em que ele foi lançado e encontra operante na atualidade de sua existência. É a decisão-antecipadora que abre ao *Dasein* a sua historicidade, isto é, o abre ao seu *entre* no sentido do ser lançado em sua *herança* e *destino*. O que foi tratado como decisão no § 60 de *Ser e tempo*, no § 74 vai ser pensado como como a abertura para a *transmissão de uma herança* que é, para o *Dasein*, o seu *destino*.

Quanto mais a presença se decide, ou seja, se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada no antecipar da morte, tanto mais

⁹⁷ HEIDEGGER, 2006, op cit., p. 147.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 466.

⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 465.

precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. (...). Assim apreendida, a finitude da existência retira a presença da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença na simplicidade se seu destino. Este termo designa o acontecer originário da presença, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida.¹⁰⁰

A citação acima demonstra que o *Dasein* decidido não nasce em um mundo sem referências, o que impossibilitaria a retomada de um mundo previamente dado. Demonstra, também, que esse modo de ser encontra-se impossibilitado de romper com a tradição na qual foi lançado, ou seja, com o mundo pré-estruturado com sua História, comportamentos, sociedade, cultura etc., um mundo herdado de outros *Daseins* que lhe antecederam. A compreensão de seu destino equivale a aceitação do que lhe foi legado por sua tradição, de sua herança. Mais precisamente o seu destino é aceitar como seu aquilho que foi por ele herdado. Dessa forma, está inserido na tradição em foi lançado sem sua escolha, não é uma arbitrariedade para o *Dasein*, como, também, não é algo que pode ser relegado por ele. Dentro dessa perspectiva, o *Dasein* encontra-se em meio a paradoxo de sua determinação e liberdade; ao mesmo tempo em que, decidido, é livre para escolher suas próprias possibilidades, o *Dasein* encontra-se determinado por sua herança. Temos aqui a noção de que o *Dasein* existia mesmo antes de seu nascimento, não estamos falando aqui de imortalidade da alma ou coisa parecida, queremos dizer que o nascimento de um *Dasein* em particular é o nascimento dele para ele mesmo, mas não o nascimento do *Dasein* enquanto tradição, essa o precede. Com a noção de herança e destino, temos o reforço do ser-com como modo de ser que permite ao *Dasein* a reapropriação de uma herança que, como tal, é destino para ele. Todavia, existindo ele participa da construção dessa herança, ao inaugurar o novo, isto é, novas possibilidades de ser possíveis a ele, as quais serão herança a serem assumidas como destino para os *Daseins* que virão posteriormente a esse *Dasein* em particular. A extensão do entre sua herança lança que deve ser assumida como destino, constitui a historicidade do *Dasein*. Historicidade possível apenas ao *Dasein* porque este é temporalizado ekstáticamente. Nesse sentido, esse modo de ser não é temporal porque é histórico ele é histórico porque é temporalizado ekstáticamente. Ser histórico é existir na temporalidade linear de passado, presente e futuro; ser historicidade é existir na circularidade das ekstases onde o porvir, vigor-de-ter-sido formam a atualidade do *Dasein*. Sendo mais originária, a historicidade fundamenta o histórico.

É necessário que vejamos previamente a correlação entre os momentos estruturais da

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 476.

cura e sua respectiva correlação temporal para que possamos entender que o *Dasein* não existe numa temporalidade linear, onde o passado não é mais, o futuro ainda não é e o presente transitório é único tempo verdadeiramente real. A temporalidade do *Dasein* é circular, isso significa que em sua atualidade própria ou imprópria, o que já foi dado e o a ser dado vigora na atualidade da ocupação com o mundo, a tal ponto que aquilo que não foi experienciado pelo *Dasein*, mas que constitui a sua tradição possa ser retomado e o porvir é a determinação temporal fundamental, visto que o *Dasein* fático está atento sempre a possibilidade que está por vir.

A pergunta motora da presente tese sobre o tempo comumente interpretado como movimento, ou seja, o tempo que passa enquanto vivemos na extensão de nosso entre nascimento e morte, interpretada impropriamente nos dá a impressão de que a vida acontece entre nascimento e morte como um *fluxo de vivências*. Mas a extensão anteriormente pensada pode realmente ser interpretada como *fluxo de vivências*? A pergunta pelo fluxo de vivências é uma pergunta própria a uma historicidade imprópria e indecisa, ou seja, daquela temporalizada na atualização decadente. Podemos falar de uma historicidade imprópria porque Heidegger denominou de historicidade própria a extensão do *Dasein* no seu entre herança e destino. Interpretada a partir da historicidade própria, a extensão do *Dasein* mostra-se como sendo a sua autonomia ao fazer transparente para esse modo de ser que ele já traz em si mesmo, sua herança, destino e entre, portanto nada que diga respeito a ele, própria ou impropriamente, pode ser encontrado fora dele. Contudo, fechada pela interpretação decadente inerente ao impessoal, a *consistência* da herança, destino e entre própria à extensão, encontra-se fechada ao *Dasein* fático. Assim, a consistência da vida fática é interpretada através de sua “*in-consistência*”, ou seja, de seu estilhaçamento em múltiplas ocupações com seus negócios e empreendimentos comumente pensados como *fluxo de vivências* mediando nascimento e morte. Ao contrário da historicidade própria, que é aberta pela decisão-antecipadora a partir do porvir próprio, a historicidade imprópria abre-se a partir do hoje, este que é proveniente de um passado e que espera por um futuro.

6 CONCLUSÃO

Até o momento, não respondemos à pergunta que motivou a nossa tese: por que, em nossa cotidianidade, interpretamos o tempo como movimento? O itinerário percorrido até aqui foi dedicado a preparar o caminho para alcançarmos as condições necessárias para respondê-la, conquanto precisássemos antes alcançar o que se encontrava implícito na simples pergunta pelo tempo cotidianamente interpretado como movimento. Após o estabelecimento dessas condições, conquistamos a premissa de que todo e qualquer questionamento a respeito do tempo precisa ser desenvolvido a partir do próprio tempo. Ao desenvolvermos esse questionamento, chegamos ao tempo originário, este que se tornou transparente apenas e após a interpretação da decisão-antecipadora, a estrutura ontológica que faz transparecer uma modalidade de nexos entre ser e tempo, visto que ela faz ver uma modalidade da união entre ser (decisão) e tempo (antecipação). A partir desse nexos, os modos de temporalização do ser do *Dasein* configuram-se como a condição da possibilidade de toda e qualquer interpretação de ser e tempo.

Por sua vez, a conclusão aqui apresentada é também tributária das análises heideggerianas do *Tratado sobre o tempo* de Aristóteles, principalmente do destaque dado pelo filósofo alemão à definição do tempo realizada pelo Estagirita como “algo contado a partir do movimento que vem ao encontro no horizonte do anterior e do posterior (a partir do movimento que vem ao encontro com vistas ao antes e o depois)”¹⁰¹. Como já vimos, tanto o antes e o depois como o anterior e o posterior são modos de tempo encontrados em nossa cotidianidade. Heidegger fez questão de debelar qualquer possibilidade do tempo interpretado pelo filósofo grego incorrer em uma tautologia ao afirmar que as expressões anterior e posterior devem ser interpretados como um modo de tempo mais originário a partir do qual o tempo como antes e depois pode ser interpretado. Este modo de tempo mais originário passou despercebido ao filósofo grego. Heidegger laureia a filosofia contida no *Tratado sobre o tempo* como uma filosofia de acesso ao tempo pensado a partir de si mesmo. O que Aristóteles compreendeu a respeito do tempo é pensado por Heidegger como a compreensão vulgar do tempo, do tempo do tempo pensado cotidianamente e expresso através da fala comum como sendo constituído por um fluxo de agoras transitórios, infinito e irreversível, e também, como passado, presente, futuro, agora, outrora, então etc.

Pensando o tempo como um fluxo de agoras transitórios, a concepção aristotélica de tempo em nada se parece com o tempo especializado pensado pelas ciências naturais, tipo o tempo do movimento uniformemente variado pensado pela Física Moderna. O tempo pensado

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, Vozes, 2012c. p. 346.

por Aristóteles não possui características espaciais, como se o agora fosse pontos numerantes de um seguimento de reta. Nada no tempo pensado pelo estagirita é estanque, tudo é tensão, tudo é movimento, afinal, a série de agora pensada por ele é constituída pelo *agora-enquanto* tensionado entre o *agora-outrora* e o *agora-então*.

A contagem do tempo através do agora é o modo mais comum no qual a vida fática relaciona-se com o tempo. Mas como se deu a contagem cotidiana do tempo? O *Dasein* já sempre contou com o tempo, esse contar não significa quantificar, mas estar junto ao tempo, instrumentalizar o tempo para uma ocupação em virtude de... Portanto, o *Dasein* não precisa se reconhecer como temporalidade ekstático-horizontal para contar com o tempo, primeiramente, ele vive em meio à contagem imprópria do tempo. A análise feita do tempo a partir da temporalização do tempo originário como temporalidade ekstático-horizontal mostra-se como sendo, até então, parcial, afinal, ela ainda encontra-se carente de sua confirmação fática, afinal, é no dia a dia da vida fática que o tempo é numericamente contado e publicamente expressado como o que passa e, no entanto, permanece.

É a partir da ocupação que o *Dasein* fático conta com o tempo, porém ele não o interpreta em si mesmo, mas ao modo do ente simplesmente dado à mão, ou seja, o tempo para a vida fática é um manual intramundano como outro qualquer. Mas como o *Dasein* temporalizado no aguardar que atualiza e retém ocupa-se com o tempo? Vimos que o *Dasein* como ser-no-mundo foi lançado primeiramente em suas possibilidades de existir em meio a relações práticas com o ente intramundano e preocupado com outros *Daseins* e consigo mesmo. Nessas relações, o ele se refere ao tempo relacionando-o a fatos ocorridos nas ocupações e preocupações cotidianas, logo, o modo do tempo pronunciado na cotidianidade é o do tempo ocupado e preocupado.

A ocupação é interpretada a partir de uma circunvisão temporalizada no esquema ekstático da atualização que aguarda e retém; fundamentados nesse esquema ekstático, comumente, expressamos o tempo através do *então*, do *agora* e do *outrora*. Aguardando, o *Dasein* diz então, atualizado, ele diz agora e retendo, pronuncia o outrora. Todo então é um *agora-ainda-não*, todo outrora é um *agora-não-mais* e todo agora é *agora em que*. Como podemos ver, o esquema ekstático da ocupação centraliza o seu foco no agora em que a atualização da ocupação se pronuncia. Na ocupação, o que é aguardado como o mais próximo é pensado como *logo a seguir o posterior* ao agora em que..., o que foi disponível no outrora, *o não é mais*, é pronunciado como o *anterior* ao agora em que... e o agora em que... é o *hoje*. Heidegger chama *datação* essa estrutura constituída por *agora*, *então* e *outrora*. Datação não significa uma data determinada por um calendário, a datação como modo do tempo ocupado

deve ser interpretada em sua indeterminação. Se a data é determinada pelo calendário, a datação indeterminada é o fundamento do próprio calendário, afinal, nele já estão postos previamente o hoje, o anterior e o posterior. Por que o agora é o ponto de partida para a datação? Como essa estrutura, e não o então ou o outrora ganhou esse enfoque?

No agora, reside o caráter ekstático da temporalização da datação, por exemplo, quando expressamos “estamos escrevendo”, o agora já se encontra aí, presente, mas obnubilado, afinal, a frase completa é “agora estamos escrevendo”, nesse sentido, a comunicação a respeito do momento mesmo de nossas ocupações cotidianas encontra-se repleta de agoras não pronunciados, mas presentes. O expressar cotidiano do agora é um lançar luz sobre os modos práticos de ser da vida fática que acontecem no agora em que falamos, no agora em que nos ocupamos desse ou daquele instrumento, no agora-quando eu estudava filosofia, no agora logo-então quando passearei no parque. A vida fática, ao expressar o agora, expressa a si mesma em seu estar junto-a entes com os quais se ocupa e preocupa, a partir das relações nas quais ela se interpreta como um “eu” aqui agora ocupado com a escrita da tese, que agora é escritora, é aluna, orientanda etc., todas essas determinações a respeito do “meu eu histórico” são pronunciadas conjuntamente com o agora. A partir do agora interligado com o outrora e o então, o tempo cotidianamente expresso pode ser interpretado como sendo o horizonte de nossos planos e sonhos, assim como de nossas realizações passadas. O tempo torna-se cotidianamente familiar nessa junção tensionada entre o agora, outrora e o então, e apenas a partir dela.

Com a datação, podemos pensar uma outra estrutura do tempo ocupado, o *lapso do tempo*, podemos ver neste a *extensão* impropriamente interpretada. A percepção do lapso temporal é conquistada a partir do agora interpretado como transitório, “quando digo o ‘em seguida’ a partir do ‘agora’, já sempre tenho em vista um *entrementes* até lá”¹⁰². Tais entrementes (quando, enquanto, agora, outrora, então, de agora até cá, de agora até lá...) revelam que a fala cotidiana sobre o tempo determina-o a partir de sua *duração*. O entrementes pode ser interpretado de maneira mais exata e cotidiana em falas como: “de hoje a quinze dias” ou “chove de ontem até hoje” etc. Na articulação do entrementes, no sentido mesmo do enquanto ou quando inerentes à databilidade, a duração torna-se expressamente acessível devido ao fato de que aquilo que é visado como o *de agora até lá*, *de agora até cá* é tempo que se estende na ocupação correspondente ao sentido de maturação do comportamento. A articulação do entrementes constitutiva do lapso temporal é interpretada como a *tensionalidade do tempo*, no sentido de que o tempo é concebido como tendo uma envergadura que vai do outrora até o então

¹⁰² HEIDEGGER, 2012c, op cit., p. 383.

mediado pelo agora em que... O agora não adquire sua tensionalidade a partir da reunião e ordenação de agoras pontuais dispostos uns após os outros em uma série linear de agoras, ao contrário, a tensionalidade pertencente ao agora faz parte dele mesmo. Se o agora for reduzido a um milionésimo de segundo, ainda assim, ele encontra-se tensionado entre o outrora e o então. A partir dessa perspectiva, as expressões a respeito da tensionalidade do agora não expressam uma quantidade de tempo, mas o quando do tempo, o *kairós* grego.

Além da databilidade e do lapso temporal, temos um outro caráter do tempo ocupado; a sua publicidade, ou o caráter público do tempo. O agora expresso na fala cotidiana já se encontra abarcado e apropriado por todos que dialogam entre si, tal compreensão ocorre independente do modo como cada pessoa, presente no diálogo, pensa o agora em que... dos acontecimentos singulares pertinentes a cada um: “‘agora, na medida em que o professor está falando’, ‘agora, uma vez que os senhores estão escrevendo’, ‘agora, pela manhã’, ‘agora, por volta do fim do semestre’”¹⁰³. No dizer comum do agora, não há a necessidade de concordância entre os sentidos de agora inerente a acontecimentos vividos por cada interlocutor, o importante é que o agora, ao ser expresso numa fala comum, seja sempre compreendido por todos como agora em que... A acessibilidade comunitária do agora é o que caracteriza o tempo ocupado como sendo público, afinal, o significado da palavra agora, assim como o das palavras outrora e então, foram hauridos na fala cotidiana comum e todos as entendem.

Por que o *Dasein* fático compreende o tempo como uma série irreversível e infinita de agoras transitórios? Porque, lançado na decadência, ele possui a tendência de se compreender a partir das coisas com as quais se ocupa, e, ao passar de uma ocupação a outra, de um manual a outro, o *Dasein* fático atualizado na decadência interpreta o tempo como fluxo contínuo de agoras ocupados.

[...] em todo agora, onde quer que eu queira me deter, eu me encontro em um ainda-não ou em um não mais. Todo agora, junto ao qual eu quisesse colocar um fim de maneira puramente ideal, seria mal compreendido como agora, se eu o quisesse seccionar segundo o passado ou o futuro, porque ele aposta para além de si mesmo. Um agora se segue a outro, vivo nesse agora esperando por outro que, com certeza, virá ao meu encontro a partir da infinitude aberta em cada agora.¹⁰⁴

Todavia, sendo derivado, o caráter transitório do agora possui o seu fundamento no esquema ekstático do aguardar, esquecer e atualização, na medida em que esse esquema possibilita ao *Dasein* interpretar a si mesmo como atualização junto-a algo aqui e agora

¹⁰³ HEIDEGGER, 2012c, op cit., p. 384.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 396-397.

(presente) cingido com um outrora (passado) que se dirige para o então (futuro). Enquanto o *Dasein* é temporalizado na atualização que aguarda e retém, ele encontra-se no esquecimento de seu si mesmo mais próprio, posto que se autointerpreta a partir de sua ocupação mundana orientada pela publicidade do nós. Atualizado na ocupação e alienado de seu si mesmo mais próprio, o *Dasein* fático diz não ter tempo, que perdeu tempo ou que seu tempo acabou. Contudo, atualizado no instante, antecipação e retomada, ele pode decidir por um ou outro modo de ser si mesmo por encontrar-se aberto na decisão-antecipadora e nela se compreende como temporalizado na extensão do entre. Enquanto existência temporalizada no aguardar, reter e atualização, o *Dasein* compreende e interpreta o tempo originário como se este fosse intratemporal e, assim, pauta a sua ocupação para com ele.

Toda e qualquer ocupação é norteadada pela circunvisão de uma conjuntura de manuais. O ente intramundano circunvisto não possui o mesmo modo de temporalização do *Dasein*, ele é intratemporal ou, até mesmo, atemporal, visto que, no horizonte da *praesens*, ele possui o modo de ser da presença ou ausência constante, uma temporalização impossível ao *Dasein*. Em sua ocupação com os entes intramundanos, o *Dasein* compreende o tempo ocupado como tempo apropriado ou inapropriado para se fazer isto ou aquilo, adiar isto ou aquilo, abandonar isto ou aquilo... no mundo circundante. Desse modo, o tempo interpretado como ocupação é significado como tempo do mundo, e, assim, alcançamos a última estrutura interpretativa da temporalização do tempo ocupado e cotidianamente expresso: ele é tempo ocupado, datado, tensionado, público e significado. A partir dessas estruturas, podemos pensar o tempo vulgar com o qual lidamos no nosso dia a dia, mesmo que essas estruturas não sejam percebidas por nosso *Dasein* fático, visto estarem elas niveladas, tal como a nossa temporalidade ekstático-horizontal, com o tempo vulgar.

A expressão dia a dia reflete bem o caráter do tempo vulgar, na medida em que, desde seus primórdios, o *Dasein* mediu o tempo através do movimento do Sol (o relógio natural), o que lhe possibilitou construir um medidor de tempo, o relógio solar, o qual, posteriormente, possibilitou a construção dos relógios mecânicos e, até mesmo, atômicos. O olhar dirigido ao relógio tem o seu porquê, a quantificação do tempo com a finalidade de saber quanto de tempo falta para realizar isto ou aquilo. O que pretendemos ao olhar o relógio é saber a disponibilidade de tempo para... O tempo vulgar é o “tempo que deduzimos do relógio, ele é sempre o tempo que tem por oposto a hora errada (o tempo errado), como costumamos dizer de alguém chega na hora errada (no tempo errado) ou na hora (no tempo certo)”¹⁰⁵. Mas onde o tempo é

¹⁰⁵ HEIDEGGER, 2012c, op cit., p. 380.

encontrado no relógio?

Quando buscamos o tempo através do relógio, o que temos dele é a movimentação ininterrupta de seus ponteiros, mesmo que este ponteiro seja a medida da sombra projetada pelo Sol; a movimentação dos ponteiros marca o quanto do tempo ao numerar os agoras, mas e o tempo? Ele está onde o ponteiro está? Com esta pergunta, percebemos que é preciso fundamentar ontológico-ekstáticamente o relógio. É com base no relógio natural que o *Dasein* aguarda as ocupações no *então* quando amanhecer é tempo oportuno para trabalhar, no *agora em que* me dedico a trabalhar com o que *outrora* não foi acabado. Nesse sentido, o *Dasein* ocupado interpreta o tempo remetendo-o à ocupação, logo, a contagem do tempo através do relógio está fundamentada no tempo ocupado da datação, tensão, público e do mundo.

Em seu hoje, o *Dasein* fático não é mais guiado pelo relógio natural; com a criação da luz elétrica, a noite tornou-se dia, o que antes era guardado para a ocupação com o repouso no aguardar do *então* é tempo para..., a noite, tornou-se no *então* é agora em que... é preciso se ocupar do que *outrora* não foi concluído. Com a luz elétrica, o uso do relógio artificial alcançou a possibilidade da contagem direta do tempo sem a interferência direta do relógio natural, mesmo que este ainda se encontre presente em expressões cotidianas a respeito do tempo, como: são dez horas da manhã, dez horas da noite ou 10am, 10pm.

Segundo Heidegger, a atualização discursiva da temporalização do esquema ekstático da ocupação é dita no agora. Tal atualização envia-nos a remissão de um ente intratemporal para uma ocupação; a atualização dessa remissão pode ser medida, desde que tenhamos um parâmetro para medi-la. No caso da ocupação, o parâmetro é a frequência (maturação) da vigência da remissão, seu começo, meio e fim, por exemplo, das nove horas até o meio-dia estive remetida ao computador ocupada com a escrita da tese; amanhã, durante a tarde, me ocuparei de minhas leituras. Logo, sem um parâmetro não há a possibilidade de medir a atualização da ocupação mesmo sendo ela finita.

Os agoras que advêm e advirão no fluxo de agoras são interpretados como futuro, os agoras passados constituem o passado, o agora atualizado como agora em que... é interpretado como presente. Esse fluxo de agoras é apreendida pela compreensão vulgar e niveladora do tempo como algo simplesmente dado, como algo que flui no tempo. Como passado, presente e futuro, a sequência de agora é ininterrupta e sem lacunas, interpretação que alimenta a tese de que o tempo é infinito porque se prolonga infinitamente na direção tanto do passado quanto do futuro. Mesmo prolongando em ambas as direções, o viver é viver de expectativa em expectativa de *então* é tempo de ocupação com..., com base na expectativa das ocupações, o fluxo de agoras encontra-se direcionado irreversivelmente para a frente, afinal, não há a

possibilidade de se esperar algo passado. Dentro dessa perspectiva, a única modalidade do tempo vulgar que atua numa possibilidade de representação da temporalidade ekstático-horizontal é o presente sempre finito.

O tempo pensado como fluxo ininterrupto de agoras, determinável através de um calendário, mensurável e quantificável através do relógio, que passa ininterruptamente e sem lacunas do passado para o presente e deste para o futuro sem possibilidade de reversão, mas que, no entanto, é fundamentado na temporalidade ekstática, é o tempo vulgar, o tempo do dia a dia da vida fática pensado como o que passa e não acaba, como o que não pode ser retido em seu passar, portanto, em seu movimento.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulos, 2014.
- AQUINO, Thiago. A decadência da existência: notas sobre a mobilidade da vida. In *Trans/Form/Ação*, UNESP, Marília, v. 38, 2015, p. 35-52.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2014a.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. Madrid: Gredos, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 2002.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2012.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2014b.
- ARISTÓTELES. *Metafísica IX*. São Paulo: Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. *Política*, 14, 1245.
- ARRIEN, Shophie-jan; CAMILLERI, S. *Le Jeune Heidegger 1909–1926*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- ARRIEN, Shophie-jan. *L'inquietude de la pensée: l'herméneutique de l'avie du jeune Heidegger (1919 – 1923)*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século vinte*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulos, 2002.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BORGAN, Walter A. The place of Aristotle in the development of Heidegger's phenomenology. In: *Reading Heidegger from the star, essays in his earliest thought*. New York: Suny Press, 1994.
- BORGAN, Walter A. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York: State University of New York Press, Albany, 2005.
- BRAGUE, Rémi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- BUREN, John Van. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

DASTUR, François. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DILTHEY, Wilhem. *Obras V: Heigel e el idealismo*. Cidade do México: Fondo de la Cultura Econômica, 2014.

ESCUADERO, Jesus Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

ESCUADERO, Jesus Adrian. *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2015.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A finitude do tempo em Heidegger. *In: Filosofia e consciência social*. Salvador: Quarteto, 2003. p. 9-18.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A linguagem originária*. Salvador: Quarteto, 2007.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A verdade na fenomenologia heideggeriana. *In: Verdade e interpretação*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 9-26.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O paradoxo da existência. *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, v. 08, p. 121-132, 2007.

FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003.

GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica em retrospectiva I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007a.

GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica em retrospectiva II: a virada Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica em retrospectiva III: hermenêutica e a filosofia prática*. Petrópolis: Vozes, 2007c.

GADAMER, Hans-George. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis. Vozes, 2012.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. A Constituição onto-teo-lógica da metafísica. *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2012d.

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Aemagosto, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: problemas seletos da lógica*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Basic concepts of aristotelian philosophy*. Bloomington: Indiana

University Press, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Viavéritas, 2015

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *History of concept of time*. Indianapolis: Indiana University Press. 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicacion de la situación hermenêutica (Informe Nartop)*. Madrid: Trotta, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *La historia del ser*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Lógica: a pergunta pela verdade*. Madrid: Alianza, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Notas sobre a psicologia das visões de mundo de Karl Jasper (1919-1921). In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de tempo. In: *Cadernos de Tradução USP*. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP. 1997.

HEIDEGGER, Martin. *O meu caminho na fenomenologia*. Covilhã: LusoSofia Press, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, Vozes, 2012c.

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenologia of intuition and expression*. London: Continuum Books, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentales de la fenomenologia* (1919/1920). Madrid: Alianza, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis. Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova cultural, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre el Comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Tempo e história*. Madrid: Trotta, 2009.

HUSSERL, Edmund. Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

KING, Magda. *A guide to Heidegger's Being and time*. Albany: State University, 2001.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: University of California Press, 1995.

PERAITA, Carmen Segura. *Hermenéutica de lá vida humana: em torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

PÖGGELER, Otto Von. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

RODRIGUEZ, Ramon. *La transformación hermenéutica de la fenomenologia: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.

ROONEY, Anne. *A história da física*. São Paulo: M. Books, 2013.

SADLER, Ted. *Heidegger and Aristotle: the question of being*. London: The Athone Press, 1996.

SPAACK, Claude Vishnu. *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patocka*. Gewerbestrasse: Springer, 2017.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Unijuí, 2002.

STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEPHEN, Munhall. *Heidegger: being and time*. London: Routledge, 1996.

TAMINIAUX, Jacques. *Leituras de ontologia fundamental*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

TAMINIAUX, Jacques. The interpretation of Aristotle's notion of aretê. *In: Heidegger's first courses. In: Heidegger and practical philosophy*. New York: New York Press, 2002.

VAGO, Alejandro. Heidegger: fenomenologia y hermenêutica en las primeiras lecciones em Friburgo (1919-1921). *In: Arqueologia y aleteiologia, y otros estudos heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013.

VOLPI, Franco. Dasein as práxis: the heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle. *In: MACANN, Christopher. Critical Heidegger*. New York: Routledge, 2009.

YÀÑEZ, Ángel Xolocotzi. *Fenomenología de la Vida Fática: Heidegger y su caminho a Ser e Tiempo*. Cidade do México: Plaza e Valdez, 2004.