



Anotações sobre a conferência “O conceito de tempo” de Martin Heidegger

Notes on the lecture “The Concept of Time” by Martin Heidegger

Renato Kirchner

0000-0003-3105-1401

renatokirchner00@gmail.com

PUC-Campinas – Pontifícia
Universidade Católica de
Campinas

RESUMO

Tendo como referência principal a conferência *O conceito de tempo*, o presente artigo assume o propósito circunstanciar o contexto em que ela foi pronunciada. Além disso, trata-se de evidenciar em que medida a reflexão proposta por Heidegger, naquela ocasião, se movimenta conceitualmente numa perspectiva muito própria e peculiar. Por fim, pretende-se também apontar relações que o texto da conferência de 1924 tem com outros textos do filósofo de Messkirch e, neste caso, tanto a anos anteriores como aos anos seguintes, como é o caso, inequivocamente, do tratado *Ser e tempo*, publicado em 1927.

Palavras-chave: ser-aí; ser-no-mundo; tempo; temporalidade; Martin Heidegger

ABSTRACT

With the lecture The Concept of Time as its main reference, the purpose of this article is to detail the context in which it was given. In addition, the aim is to highlight the extent to which the reflection proposed by Heidegger on that occasion moves conceptually in a very specific and peculiar perspective. Finally, the aim is also to point out the relationships that the text of the 1924 conference has with other texts by the philosopher from Messkirch and, in this case, both the years before and the years after, as is unequivocally the case with the treatise Being and Time, published in 1927.

Keywords: being-there; being-in-the-world; time; temporality; Martin Heidegger.

Recebido: 03/10/2024

Received: 03/10/2024

Aprovado: 17/12/2024

Approved: 17/12/2024

Publicado: 31/12/2024

Published: 31/12/2024



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

A modo de introdução

O conceito de tempo (*Der Begriff der Zeit*) é o título de uma conferência pronunciada por Martin Heidegger, no dia 25 de julho de 1924, no Teologado de Marburgo, a convite do teólogo Rudolf Bultmann (Safranski, 2000, p. 171-172). O texto da conferência foi publicado pela primeira vez em alemão, em 1989, pela editora Max Niemeyer, de Tübingen. É bem notória a decisão de se publicar esta conferência justamente no ano em que se comemorava o centenário do nascimento do filósofo de Messkirch.

Contudo, como registrado no prólogo à edição portuguesa, o texto desta conferência “já tinha aparecido em francês, em edição de Michel Haar, em 1983” e, além disso, “em boa medida, deve-se ao americano Thomas Sheehan, que dele publicou, em 1979, um amplo resumo sistemático, o ter relançado polemicamente a sua fama” (Borges-Duarte, 2003, p. 9-10).

No posfácio da edição alemã, Hartmut Tietjen esclarece características específicas e as vicissitudes enfrentadas pelo texto da conferência e, também, dá informações quanto a sua reconstituição. Por isso, logo no início do posfácio Tietjen ressalva: “Há que distinguir este texto da *conferência* do *tratado*, elaborado também 1924, mas muito mais amplo, que com o título de *O conceito de tempo*, deverá ser publicado na *Gesamtausgabe*, volume 64” (Tietjen, 1989, p. 29).

De fato, somente em 2004, foi publicado o volume 64 das obras completas (*Gesamtausgabe*) pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt, que, além do texto da conferência de 1924, contém principalmente o tratado com o mesmo título e proveniente do mesmo ano: “Este tratado foi elaborado por ocasião da leitura da correspondência entre Wilhelm Dilthey e o Conde York von Wartenburg, aparecido em 1923” (Tietjen, 1989, p. 29). Hartmut Tietjen informa ainda que parte do primeiro capítulo deste tratado foi incorporado por Heidegger no § 77 de *Ser e tempo*. De fato, o título deste parágrafo aparece assim em *Ser e tempo*: “O nexos da presente exposição do problema da historicidade com as pesquisas de W. Dilthey e as ideias do Conde Yorck” (Heidegger, 2006, p. 490-497).

Dessa maneira, temos que o volume 64 das obras completas (*Gesamtausgabe*), além do texto da conferência de 1924 (Heidegger, 2004, p. 105-125), reúne o tratado sob o mesmo título contendo quatro partes, a saber: I. A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck; II. Os caracteres ontológicos originários do ser-aí; III. Ser-aí e temporalidade; IV. Temporalidade e historicidade (Heidegger, 2004, p. 1-103).

Assim, no posfácio ao tratado *O conceito de tempo*, publicado somente em 2004, o editor Friedrich-Wilhelm von Herrmann termina esclarecendo:

O tratado *O conceito de tempo* contém, assim, os elementos fundamentais de *Ser e tempo* e, como tal, inclui também o tema da terceira seção de *Ser e tempo*, uma vez que nas últimas páginas da seção IV abreviada do tratado é apresentada a interpretação do sentido do ser do ponto de vista do tempo. E, finalmente, a destruição fenomenológica da história da ontologia, ou seja, a problemática da segunda parte de *Ser e tempo*, é também explicitamente mencionada. Por todos estes motivos, pode afirmar-se, com razão, que o tratado *O conceito de tempo*, de 1924, constitui versão originária de *Ser e tempo* (von Herrmann, 2004, p. 132-133).

Num texto de 1964, em homenagem a Rudolf Bultmann, intitulado “A teologia de Margurgo”, também Hans-Georg Gadamer escreveu: “A forma originária (*Urform*) de *Ser e tempo* foi uma conferência diante da faculdade de teologia de Margurgo (1924)” (Gadamer, 2012, p. 266).

De fato, tanto no prólogo à edição portuguesa quanto na apresentação à edição brasileira, podemos ler respectivamente a posição dos tradutores a respeito da conferência de 1924:

Na verdade, as repetidas menções que Gadamer fizera do conteúdo da preleção [conferência], a que ele próprio assistira, considerando-o como uma *Urform* de *Ser e tempo*, deixaram pairar, durante décadas de inútil aguardar pela sua publicação, um halo de expectativa de encontrar nele uma espécie de *missing link* entre as obras do primeiro período de produção heideggeriana e a consumação da obra de 1927 (Borges-Duarte, 2003, p. 10).

Apesar das diferenças em relação a *Ser e tempo*, principalmente no que diz respeito a uma definição mais clara da questão do ser, uma vez que o tema é o ser do tempo a partir do ser do ser humano, podemos afirmar que esta conferência já constitui uma versão condensada do tratado de 1927. As principais estruturas existenciais do ser do *Dasein* já se encontram nela delineadas. Este texto fornece uma bela amostra de como, em meados dos anos 20, Heidegger se encontrava numa intensa elaboração de sua questão filosófica fundamental (Werle, 1997, p. 5).

Friedrich-Wilhelm von Herrmann apresenta ainda outras informações relevantes do contexto da conferência a partir de correspondências trocadas entre Karl Löwith e Martin Heidegger:

Numa carta a *Karl Löwith*, datada de 6 de novembro de 1924, Heidegger escreve: “Se o ensaio for publicado em janeiro, você receberá um exemplar. Infelizmente, fui obrigado a omitir aspectos importantes, especialmente a questão da ‘indicação formal’, que é indispensável para uma compreensão final; trabalhei intensamente sobre ela” (von Herrmann, 2004, p. 131).

Numa outra carta de Heidegger para Löwith, datada de 17 de dezembro de 1924, podemos ler também:

“O meu ‘tempo’ era demasiado grande para Rothacker (5 páginas); a recensão aparecerá um pouco aumentada no *Jahrbuch*. A impressão começa no final de

janeiro”. Em vez da publicação anunciada aqui, *Ser e tempo*, cuja composição tipográfica havia começado em abril de 1926, apareceu no volume VIII do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* em abril de 1927 (von Herrmann, 2004, p. 132).

De fato, para quem conhece os temas em torno dos quais gravita a analítica existencial e temporal do ser-aí que perpassam o tratado *Ser e tempo*, lendo atentamente a conferência de 1924, não terá como discordar o que os diferentes autores citados sustentam. Dessa maneira, trata-se de avistar e evidenciar as ideias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente desenvolvidos no presente artigo.

Ideias centrais da conferência “O conceito de tempo”

A primeira ideia, aparentemente sem importância, está nestas palavras, ao final da breve introdução da conferência: “O filósofo não crê. Se o filósofo pergunta pelo tempo, está decidido *a compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao *aei*, o qual diz respeito à eternidade, mas revela-se como mero derivado do ser-temporal” (Heidegger, 1997, p. 8/9; Heidegger, 1989, p. 6). Depreende-se daqui que, embora Heidegger estivesse falando a um público majoritariamente de teólogos, a abordagem do tempo a que ele se propõe na ocasião não é teológica, mas filosófica, melhor ainda, ontológica. Por isso, Heidegger escreve:

O tratamento que se segue não é de tipo teológico. [...] O modo de tratar também não é filosófico, na medida em que não reivindica fornecer uma determinação sistemática do tempo válida universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias (Heidegger, 1997, p. 8/9; Heidegger, 1989, p. 6).

Heidegger estabelece uma diferença fundamental entre a dimensão da fé e do modo de tratar filosófico. Para ele, abordar ou refletir sobre o tempo a partir da eternidade já não é mais possível nas bases que ele se propõe discorrer na conferência (Safranski, 2000, p. 172; Dastur, 1997, p. 27). Por isso, filosoficamente falando, trata-se de *compreender o tempo a partir do tempo*, ou seja, a partir dele mesmo. Isso evidencia-se em muitas outras passagens da analítica temporal na forma de expressões como, por exemplo, “o tempo se temporaliza”. E, na sequência, podemos ler:

As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma *ciência prévia* (*Vorwissenschaft*), cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí (*Dasein*) sobre si mesmo e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á vivo o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo de como o tempo ganha a oportunidade de se mostrar. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive do pressuposto talvez teimoso de que a filosofia e a ciência se movem por meio de conceitos. Sua possibilidade subsiste na medida em que cada pesquisador esclarece para si o que

compreende e o que não compreende (Heidegger, 1997, p. 8/11; Heidegger, 1989, p. 6-7).

O que se denomina aqui de “ciência prévia” (*Vorwissenschaft*)? Ciência prévia deve ser compreendida como ciência ontológica. Portanto, não é ôntica, na medida em que esta ciência prévia deve ser condição de possibilidade de toda e qualquer investigação científica regional ou ôntica. Esta ciência, então, pretende investigar os fundamentos e os modos pelos quais o ser-aí lida consigo mesmo e com o mundo em que vive sua cotidianidade.

Heidegger estabelece uma contraposição em relação ao modo usual de se compreender o tempo, a saber: o modo de conceber o tempo a partir da física é o que, de algum modo, orienta o uso do relógio enquanto instrumento de medição do tempo. Além disso, porém, pode ser que, sob o ponto de vista pré-ontológico, o próprio ser-aí meça, isto é, compreenda o tempo, sem que, necessariamente, esta compreensão tenha de estar relacionada a uma abordagem do ponto de vista da física ou mesmo da mera mensuração, por exemplo.

Ligado a isso, Heidegger ressalta que o tempo que vem ao encontro na cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e, também, para o tempo natural (*Naturzeit*) e o tempo do mundo (*Weltzeit*). Nesse contexto, ele reconhece que, mesmo a teoria da relatividade, de Einstein, encontra-se ancorada na compreensão aristotélica do tempo. Colocando na boca de Einstein as palavras de que “o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto”, e remete para um antigo enunciado aristotélico: “também o tempo não é nada” (Heidegger, 1997, p. 10/11; Heidegger, 1989, p. 7-8;

O que é o tempo, então? É aquilo em que (*Worin*) os acontecimentos se desenrolam. Do tratado aristotélico da *Física*, Heidegger cita na conferência *O conceito de tempo*: “Dado que o tempo não é o movimento, deve ter alguma coisa a ver com o movimento” (Heidegger, 1997, p. 12/13; Heidegger, 1989, p. 8) e, também, em *Ser e tempo*: “O tempo é isso, a saber, o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior” (Heidegger, 2006, p. 517). O tempo é o que vem ao encontro no ente que se modifica e, nesse sentido, toda mudança dá-se no tempo. Porém, como pode o tempo ser encontrado, isto é, visto, à medida que se modifica? Afinal, o que é o tempo em si mesmo?

Na sequência, Heidegger pergunta-se: como manifesta-se o tempo para o físico? A partir do caráter da mensurabilidade. Porém, na mensuração, é medido o “quanto-tempo” (*Wielange*) e o quando (*Wann*), quer dizer, mede-se o “de-quando-até-quando” (*Von-wann-bis-wann*) (Heidegger, 1997, p. 12/13; Heidegger, 1989, p. 8-9). Nesse caso, o relógio é um exemplo de instrumento notável. Ao medir, o relógio indica o tempo. Sendo um sistema físico, os momentos temporais, embora

sucessivos, podem ser constantemente retomados, sob a pressuposição, é claro, de que esses momentos temporais possam e até devam ser sempre idênticos e iguais. Com efeito, a retomada do relógio é cíclica. Assim, pelo fato de fornecer uma duração igual e idêntica, sempre é possível, através do uso do relógio, recorrer ao tempo com segurança e, mais, na medida em que sempre já se dispõe dele de alguma maneira. O que chama atenção, no caso da cronometria, é que a distribuição dos espaços de duração é sempre igual e idêntica, mas, principalmente, que é indiferente e indistinta e, portanto, homogênea.

Na sequência, Heidegger pergunta-se: “O que experimentamos do tempo por meio do relógio?” (Heidegger, 1997, p. 12/13; Heidegger, 1989, p. 9). Pelo relógio, o tempo vem ao nosso encontro como algo indiferente ao ponto de poder ser fixado como ponto-de-agora (*Jetztpunkt*). Com isso, através de dois pontos-de-tempo, um é anterior e outro é posterior. Nessa acepção, nenhum dos pontos (agoras) possui privilégio sobre o outro. Enquanto agora, um é anterior (*Früher*) e outro é posterior (*Später*). Esse tempo é completamente “igual” (*gleichartig*) e “homogêneo” (*homogen*). Revela-se, assim, mais uma vez, que o tempo só é passível de mensuração na medida em que possa ser concebido e mensurado em sua homogeneidade, ou seja, o anterior e o posterior só podem ser determinados a partir de um agora, sendo, porém, “em si mesmo”, totalmente igual e indiferente.

Todavia, Heidegger reconhece que a “determinação primária” (*primäre Bestimmung*) evidenciada pelo uso do relógio não alcança a indicação do “quanto-tempo” (*Wielange*), nem mesmo o “quanto” (*Wieviel*) do tempo que passa. O que ele determina é a fixação constante do agora, ou melhor, de cada agora que passa. Diante disso, se olho para o relógio que está no meu pulso ou em meu celular, qual a primeira coisa que digo? Digo, por exemplo: “Agora são 21 horas” e, precisando melhor, dizemos: “10 minutos após isso ou aquilo ter ocorrido” e, na sequência, certamente ainda dizemos ou pensamos: “daqui a 3 horas será meia-noite”. Nessa fala expressamente assumida do tempo cronometrado, mesmo vendo ou lendo o tempo no relógio, revela-se uma coisa muito curiosa: o que é cada um dos três agoras? São eles iguais e indiferentes? Não exatamente! Quando digo 21 horas, posso estar pensando que é a hora do término da aula; 10 minutos depois, estarei ou terei estado na sala de professores ou na secretaria; daqui a 3 horas será meia-noite e, provavelmente, estarei em minha casa. Por fim, mesmo que em nossa fala sejam pronunciados números relativos às horas, estas horas não são cifras, muito menos iguais e indiferentes (Heidegger, 1997, p. 14/15; Heidegger, 1989, p. 9-10).

A partir dessa experiência do tempo, Heidegger faz várias perguntas de capital importância para os propósitos da conferência:

O tempo agora, quando olho para o relógio: O que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro seria o tempo. E em nosso ser comum (*unserem Miteinander*) seríamos o tempo – ninguém (*keiner*) e cada um (*jeder*). Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem um relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: Aqui deparamo-nos com um relógio que o ser-á humano (*menschliche Dasein*) desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite (Heidegger, 1997, p. 14/15; Heidegger, 1989, p. 10).

Contudo, as perguntas principais que Heidegger se faz são estas duas: “Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora?” O “olho” de Heidegger vê o que aqui? O que o pensador evidencia? Trata-se, no fundo, de *uma só e mesma pergunta*. Ora, se sou eu mesmo o agora, então, o outro, cada outro, todos os outros, tantos outros quantos é possível haver, são eles agora? Está em jogo, então, uma só pergunta: a condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar seu próprio tempo.

Assim, embora possa parecer redundante e até mesmo pleonástico, devemos considerar que cada individualidade é singular, única, irrepetível, isto é, “o tempo é o adequado *principium individuationis*”:

Se o tempo é assim compreendido enquanto ser-á, então apenas se esclarece o que significa o tradicional enunciado sobre o tempo, quando se diz: o tempo é o adequado *principium individuationis*. Compreende-se isso geralmente como uma sucessão irreversível (*umkehrbare Sukzession*), como tempo do presente (*Gegenwartzeit*) e tempo natural (*Naturzeit*). Mas em que medida o tempo, enquanto algo autêntico, é o princípio da individuação (*Individuationsprinzip*), isto é, a partir de onde o ser-á está no ser cada vez? No futuro do antecipar, o ser-á que está na medianidade é ele mesmo; no antecipar, o ser-á torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu único passar (Heidegger, 1997, p. 36/37; Heidegger, 1989, p. 26-27).

Em suma, além de cada indivíduo estar na possibilidade de experimentar cada agora em sua singularidade, cada indivíduo experimenta a passagem de todo e qualquer agora que lhe advém e, além disso, deve ser possível também, de algum modo, experimentar a passagem de cada agora na convivência com os outros, isto é, com os semelhantes a mim mesmo (*Mitdasein*). O que evidencia esta possibilidade é que o agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada ser-á. A questão, contudo, é mostrar *como* isso acontece.

Assim, na conferência *O conceito de tempo*, ao elaborar o conceito ontológico de tempo, Heidegger volta a outro tema correlato importante, a saber, o tema da historicidade do ser-á:

A consideração da história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isto que já foi. A consideração de algo que já foi é inesgotável. Ela se perde na matéria. Pelo fato de esta história e

temporalidade do presente não alcançar de modo algum o passado, ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que o ser-aí (*Dasein*) mesmo for histórico. Mas o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como (*Wie*). O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência (*Gewissen*). Somente o como pode ser retomado. Passado – experimentado como autêntica historicidade – é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar (Heidegger, 1997, p. 34/35; Heidegger, 1989, p. 24-25).

Heidegger aponta aqui um “método bem-determinado” a partir do qual a própria ciência histórica poderia renovar-se, isto é, repensar seus próprios fundamentos investigativos. Assim, bem considerado, o conceito de tempo tem uma implicação intrínseca com a ciência histórica, melhor, com a historicidade do ser-aí. Heidegger mesmo continua nestes termos:

O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico (*was es heißt, geschichtlich zu sein*) (Heidegger, 1997, p. 36/37; Heidegger, 1989, p. 25-26).

Contudo, na conferência de 1924, aparecem duas outras ideias importantes: a *irreversibilidade* (*Nicht-Umkehrbarkeit*) e a *homogeneização* (*Homogenisierung*). Segundo Heidegger, o fundamental é conquistar um *modo próprio de acesso* (*Wie*) àquilo que se busca compreender e interpretar como “já passado” e, nesse caso, “se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário (*ursprünglichen Sinn zu gelangen*)” (Heidegger, 1997, p. 34/35; Heidegger, 1989, p. 24).

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

Queremos retomar a pergunta – o que é o tempo – temporalmente. O tempo é o como (*Wie*). Caso realmente se investigue o que é tempo, então, não se deve precipitadamente deixar prender-se a uma resposta, isto ou aquilo é o tempo, resposta que sempre significa um o quê (*Was*). Nós não estamos olhando para a resposta, mas estamos retomando a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela se transformou. O que é o tempo? transformou-se na pergunta: quem (*Wer*) é o tempo? Ou mais de perto ainda: sou eu meu tempo? Com isto chego à culminância da proximidade da pergunta e, se a compreendo corretamente, então, com ela tudo se tornou mais grave. Portanto, tal pergunta – que pergunta pelo cada vez meu – é o modo mais adequado de acesso e de tratar do tempo

como o cada vez meu. O ser-ai viria à tona como o ser é no modo de ser da pergunta (Heidegger, 1997, p. 38/39; Heidegger, 1989, p. 27).

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

Em resumo pode-se dizer: tempo é o ser-ai. O ser-ai é meu ser em cada caso (*Jeweiligkeit*), e ela o pode. Em sendo porvir, antecipa-se (*Vorlaufen*) no conhecido, porém, indeterminado, ‘ser-passado’ (*Vorbei*). O ser-ai sempre é num dos modos de sua possibilidade de ser temporal. O ser-ai é o tempo, o tempo é temporal. O ser-ai não é o tempo, mas a temporalidade. A expressão fundamental: *o tempo é temporal*, é, a partir daí, a determinação mais própria – e ela não é nenhuma tautologia, porquanto o ser da temporalidade significa uma realidade com nada comparável. O ser-ai é seu ‘passado’, é sua possibilidade no antecipar-se deste ‘passado’. Neste antecipar-se sou o tempo propriamente, tenho tempo. Conquanto que o tempo é cada vez meu, existem muitos tempos. *O tempo* é sem sentido; o tempo é temporal (Heidegger, 1997, p. 38/39; Heidegger, 1989, p. 27).

Heidegger propõe uma mudança no modo de colocar a questão acerca do tempo. Assim, da tradicional pergunta *o que é o tempo?*, ele propõe: *quem é o tempo?* Não se trata de uma simples substituição de termos, nem de um modismo, nem mesmo uma maneira nova e excêntrica de perguntar pelo tempo. Não se trata de responder a estas perguntas com objetividade, num curto e grosso é isso ou aquilo ou, então, não é isso nem aquilo.

Quem é o tempo? Heidegger afirma ser o ser-ai. Ora, o ser-ai é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, *é o ente em que está em jogo o seu próprio ser em cada caso enquanto é ser sempre minha* (*Jeweiligkeit als meiniges*). O filósofo emprega aqui dois conceitos importantes, ambos relacionados à experiência que o ser-ai faz do tempo. Tanto *Jeweiligkeit* como *Jemeinigkeit* desempenham papéis importantes na terminologia heideggeriana entre os anos da década de 1920.

Etimologicamente, o substantivo “Je-weilig-keit” contém a palavra *jeweilig*, muitas vezes traduzida por “respectivo”. Contudo, ela possui um sentido temporal: “um tempinho”, “um momento”, “um lapso de tempo” ... Já a partícula “je” reúne a ideia de uma particularização do tempo do ser-ai em sua individualidade, o que se evidencia na expressão “eu sou”. Esta expressão, por sua vez, designa propriamente o emprego heideggeriano de *Jemeinigkeit*, na medida em que esta contém tanto o “je” como o “mein”, isto é, “meu” ou “minha”. De um lado, chama atenção que, em *Ser e tempo*,

Heidegger já não empregue mais a forma substantivada *Jeweiligkeit*, mas apenas o adjetivo *jeweilig* e, por outro lado, dá preferência ao substantivo *Jemeinigkeit*.

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

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

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

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

Embora haja uma tendência comum de compreender o tempo de modo impróprio, procuramos colocar-nos aqui diante do modo como Heidegger vê e entende e, a partir disso, compreende e conceitua o fenômeno do tempo. Portanto, para conquistar um acesso adequado e devido “à coisa mesma” “do tempo”, isto é, *daquilo* que está em questão, deve-se perguntar temporalmente pela temporalidade do tempo do ser-aí, ou seja, “*quem*” é o tempo?

Porém, como Heidegger realiza a tarefa de liberar o tempo em sua estrutura ontológica fundamental? O que significa explicitar o tempo em sua estruturação ontológica? Isso é possível desde uma *elaboração* (*Ausarbeitung*) das estruturas fundamentais do ser-aí humana como *existenciais* (Heidegger, 2006, p. 88-89).

Nesse sentido, há, no texto da conferência de 1924, muitas palavras, expressões e ideias relativas ao *modo de ser do ser-aí*, das quais destacamos resumidamente algumas delas, embora não possamos analisá-las detidamente aqui. Dentre estas palavras, expressões e ideias estão:

- o ser-aí (*Dasein*) é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), no sentido que lida, ocupa-se e cuida de si mesmo e dos outros entes;
- o ser-aí é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, é o ente que está no *ser cada vez* enquanto é *sempre meu* (*Jeweiligkeit als meiniges*), palavras que expressam a singularidade e a unicidade do ser-aí;
- o ser-aí sempre já vive e convive com os outros (*Mit-einander-sein*);
- o ser-aí sempre já se auto-interpreta (*Selbstausslegung*);
- na cotidianidade ninguém é si mesmo (*keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst*);
- pela cura (*Sorge*), o ser-aí sempre e a cada vez estabelece uma preocupação com o ser (*Die Sorge um das Daseins hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*);
- na medianidade (*Durschnittlichkeit*) do ser-aí cotidiano não há uma reflexão sobre o eu e sobre si próprio e, mesmo assim, o ser-aí se encontra (*befindet*); a autenticidade do ser-aí é o que constitui sua possibilidade mais extrema (*äußerste Seinsmöglichkeit*);
- o fato do ser-aí, de repente, não ser mais, revela que, em última instância e em sentido próprio, não posso substituir o ser-aí dos outros (o outro, a rigor, eu nunca sou e nem posso ser);

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

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

Considerações finais

Numa nota de rodapé ao § 54 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma: “As considerações anteriores e as que haverão de seguir foram apresentadas, sob forma de tese, na conferência de Marburgo (julho de 1924) sobre o conceito de tempo” (Heidegger, 2006, p. 346). Nesta nota de pé de página, Heidegger afirma que as considerações feitas anteriormente (*vorstehenden*) e as que haverão de seguir (*nachfolgenden*) foram apresentadas na forma de tese na conferência de 1924. A partir disso podemos concluir que há, na conferência, ideias – segundo Heidegger, “na forma de teses” (*in thesenartiger Form*) – que dizem respeito diretamente à tematização do tempo ou, ao menos, ligadas diretamente à analítica existencial.

Contudo, na conferência de 1924, alguns aspectos relativos às investigações fenomenológicas do tempo são apenas intuitivamente indicas, mas ainda não desenvolvidas. Assim, por exemplo, em *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger apresenta e analisa quatro caracterizações estruturais do tempo do mundo na ocupação cotidiana. Por isso, buscando compreender nelas uma das concreções mais próximas da temporalidade no mundo da ocupação cotidiana, ou seja, do modo como Heidegger concebe a temporalidade. Heidegger evidencia que, em todo “agora”, já opera uma ou outra dessas estruturas e, segundo ele mesmo diz, têm sempre uma finalidade bem-determinada.

As quatro caracterizações estruturais do tempo do mundo na ocupação cotidiana parecem falar de evidências, mas não. Por isso carecem de ser devidamente explicitadas, buscando apreender nelas uma das concreções mais próximas da temporalidade no mundo da ocupação cotidiana. Na tarefa de explicitar toda a estrutura do tempo do mundo, portanto, Heidegger evidencia que, em todo “agora”, já opera uma ou outra dessas estruturas e, segundo ele mesmo diz, têm sempre uma finalidade bem-determinada: “pela elucidação dos momentos estruturais da *significância* (*Bedeutsamkeit*), *possibilidade de datação* (*Datierbarkeit*), *lapso de tempo* (*Gespanntheit*) e *tempo público* (*Öffentlichkeit*) distinguiremos, que e como a determinação fundamental da compreensão vulgar do tempo emerge da unidade ekstático-horizontal do atualizar, reter e atender” (Heidegger, 2004, p. 500-516; Heidegger, 1975, p. 383-388).

Por esta quádrupla estrutura do tempo do mundo Heidegger estabelece, por assim dizer, de uma maneira inquestionável e definitiva, um vínculo entre a analítica existencial e a analítica temporal e entre os modos próprio e impróprio da temporalidade do ser-aí. Através desta quádrupla estrutura Heidegger evidencia como estão relacionados, essencial e constitutivamente, os modos fundamentais de ser, de comportar-se e de compreender, com os quais o ser-aí, em sendo, está em

jogo seu próprio ser: “O ser-no-mundo já está sempre em decadência. Pode-se, portanto, determinar a *cotidianidade mediana do ser-aí como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao ‘mundo’ e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio*” (Heidegger, 2004, p. 247).

À experiência da temporalização do ser-aí e às possibilidades de temporalização do ser-aí Heidegger denominou temporalidade originária e própria. Assim, em toda e qualquer passagem do tempo, o ser-aí se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria. O ser-aí, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência.

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

Com efeito, já Aristóteles e Santo Agostinho haviam tematizado que o ser humano é o ente, por excelência, a fazer a experiência do tempo, estando nele a origem e o destino do próprio tempo. A preocupação de Heidegger, portanto, ao tratar do problema do tempo, é compreender em que sentido o tempo é tempo do ser-aí ou, mais especificamente, em que sentido é ele mesmo *quem se temporaliza, já sempre, desse ou daquele modo (Wie)*. Em contrapartida, quanto mais o tempo é o tempo da quantidade e da mera mensurabilidade, menor a possibilidade de se fazer a experiência do tempo enquanto temporalidade do ser-aí e, *no entanto, a tarefa da filosofia consiste em explicitar como o tempo se temporaliza ao ser-aí ou como ser-aí*.

Dentre algumas coincidências textuais presentes, respectivamente, tanto na conferência como no tratado de 1924, destacamos estas:

Aristóteles costumava em seus escritos acentuar fortemente que o importante é a *paideia* adequada, a originária segurança sum assunto, que cresce a partir de uma familiaridade com a questão mesma, a segurança no adequado lidar com a questão. Para corresponder ao caráter de ser do que aqui é tema, devemos falar

temporalmente sobre o tempo (Heidegger, 1997, p. 38/39; Heidegger, 1989, p. 27).

Numa investigação científica, ao lado de todo domínio de método e domínio do material, é decisiva a *paideia*. Justamente Aristóteles, o modelo de um investigador sensato, exige que não somente não se deve perder de vista o tema, mas, sobretudo, que se aproprie inicialmente da certeza originária do modo de tratar adequado” (Heidegger, 2004, p. 83).

Esta segunda citação que está numa das partes do tratado *O conceito de tempo* – a saber, “III. Ser-aí e temporalidade” – é muito similar ou praticamente idêntica como aparece na conferência. Nosso objetivo, porém, não é fazer uma análise de comparação textual. Contudo, há aqui duas ideias centrais que se repetem nas duas citações. Vejamos: a) recorrendo a Aristóteles, Heidegger enfatiza a necessidade de conduzir adequadamente a investigação, isto é, faz-se necessária e decisiva a *paideia* adequada; b) corresponder ao caráter ontológico do que é tematizado implica falar temporalmente do tempo; está em jogo, então, encontrar o modo adequado de tratar do tempo. Segundo nosso entendimento, são duas orientações metodológicas importantes segundo o propósito de Heidegger na conferência de 1924.

Finalmente, nosso objetivo era levantar e apresentar algumas anotações e também indicar a movimentação que acontece nos bastidores da elaboração de *Ser e tempo* nos anos que antecedem a publicação do tratado em 1927. Ora, conhecer estes bastidores só é possível entrando em cada texto daqueles anos, especialmente das preleções publicadas nas obras completas. Com efeito, cada uma das preleções pode ser assumida como um possível caminho no processo em que Heidegger elabora o conceito de tempo como temporalidade e historicidade do ser-aí. Não por acaso, o filósofo fez questão que o lema das obras completas fosse: “Caminhos – não obras” (*“Wege – nicht Werke”*). A este respeito escreveu certa vez Otto Pöggeler, um dos estudiosos da obra heideggeriana:

Quando o próprio Martin Heidegger finalmente decidiu planejar e iniciar uma edição de suas obras, ele quis apresentar essa “edição completa” provisória com um prefácio. Poucos dias antes de sua morte, ele limitou-se ao lema “Caminhos – não obras”. É significativo que Heidegger não contraste aqui as “obras” com o caminho de seu pensamento, mas com caminhos no plural. [...] A edição completa tem a intenção de mostrar “de várias maneiras” uma “jornada ao longo do caminho das questões mutáveis da questão do ser”. No entanto, o leitor sentirá falta de algumas coisas que lhe são caras nesta edição completa. Acima de tudo, ele trará seu próprio lugar de pensamento para o campo do caminho de Heidegger e, então, pesará o ganho e a perda dos caminhos (Pöggeler, 1999, p. 17).

Referências bibliográficas

BORGES-DUARTE, Irene. “Prólogo à edição portuguesa”. In: *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*: 1. Der Begriff der Zeit (1924); 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. “O conceito de tempo”. Tradução e apresentação de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 6-39.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2006.

PÖGGELER, Otto. *Heidegger in seiner Zeit*. Paderborn: Wilhelm Fink, 1999.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lyz Luft; apresentação de Ernildo Stein. São Paulo, Geração Editorial, 2000.

TIETJEN, Hartmut. “Nachwort des Herausgebers”. In: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. “Nachwort des Herausgebers”. In: *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

WERLE, Marco Aurélio. “Apresentação”, *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*. In: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997.

Renato Kirchner

Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, diretor da Faculdade de Filosofia e membro do Núcleo de Fé e Cultura, também integra a Linha de Pesquisa “Religião: Hermenêutica e Epistemologia” e o Grupo de Pesquisa “Religião: Epistemologia e Fenomenologia” no PPGCR.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*