

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DOUTORADO
INTEGRADO UFPB-UFPE-UFRN

TEMPO ÉTICO E TEMPO HISTÓRICO
A reapropriação heideggeriana do *καίρος* como Augenblick

Gilfranco Lucena dos Santos

Recife, 08 de novembro de 2011

GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

TEMPO ÉTICO E TEMPO HISTÓRICO
A reapropriação heideggeriana do *καίρος* como *Augenblick*

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação Doutorado Integrado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, como requisito para a obtenção do grau de doutor.

Doutorando: Gilfranco Lucena dos Santos

Orientador: Jesus Vázquez Torres

Recife, 08 de novembro de 2011.

S237t Santos, Gilfranco Lucena dos.

Tempo ético e tempo histórico: a reapropriação heideggeriana do kairos como Augenblick/ Gilfranco Lucena dos Santos. - - João Pessoa: [s.n.], 2011.
206f. : il.

Orientador: Jesus Vázquez Torres.
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Heidegger. 3. Tempo. 4. Kairos. 5. História.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

TERMO DE APROVAÇÃO

GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

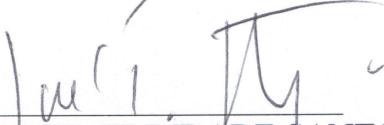
Tese de Doutorado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.



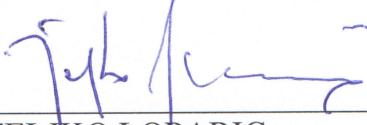
Dr. JESUS VAZQUEZ TORRES
ORIENTADOR



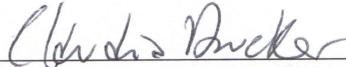
Dr. JUAN ADOLFO BONACCINI
EXAMINADOR INTERNO



Dr. JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS
EXAMINADOR INTERNO



Dr.ª ZELJKO LOPARIC
EXAMINADOR EXTERNO



Dr.ª CLAUDIA PELLEGRINI DRUCKER
EXAMINADORA EXTERNA

RECIFE/2011

RESUMO

A presente tese pretende apresentar a passagem de uma compreensão categorial a uma compreensão existencial do conceito de *καιρός*, operada por Heidegger a partir de suas interpretações de Aristóteles no contexto do projeto de sua Analítica Existencial. Para tanto, toma como ponto de partida, a compreensão aristotélica segundo a qual o *καιρός* é o bem dito segundo o *quando* como figura da predicação, ou seja, o tempo em sentido categorial. Levando em conta as interpretações heideggerianas de Aristóteles, procura-se, então, apresentar como o *καιρός* foi interpretado por Heidegger primeiramente no contexto da filosofia aristotélica, para depois ser integrado como um fenômeno existencial fundamental do ser-aí. Evidencia-se com isso que, enquanto a compreensão aristotélica do conceito de tempo como *καιρός* se constitui no plano da Ética, ao compreender o fenômeno não em termos categoriais, como o faz Aristóteles, mas em termos existenciais, Heidegger o coloca na perspectiva da história, e fornece o fundamento para o que poderia ser nomeada uma Ética da Liberdade Histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles. Heidegger. Tempo. Kairos. História.

ABSTRACT

This work aims to show the transformation of Aristotle's predicative comprehension of kairos concept in Heidegger's existential comprehension of the same one. Since Aristotle's definition of *καιρός* is the Good, said in according to category of time (*when*), Heidegger has not anymore interpreted the same concept in predicative sense, but has integrated the phenomenon of *καιρός* in his Existential Analytics as an instant (*Augenblick*), in what the existence freely open up to History as own historicity. It will be saw that, this transformation of the phenomenon of *καιρός* from a predicative sense to an existential and historical sense is the ground to an Ethics, that could be called Ethics of Historical Freedom.

KEY-WORDS: Aristotle. Heidegger. Time. Kairos. History.

καίρὸν γινώθι.
Pítaco

AGRADECIMENTO

Os esforços empreendidos para o desenvolvimento desse trabalho não poderiam ter alcançado o mínimo êxito, não fosse a contribuição de tantas pessoas que me ajudaram nessa empreitada. E não se pode encerrar a tarefa começada sem um agradecimento sincero ao apoio e colaboração direta ou indireta dessas pessoas, para o resultado alcançado.

Por isso, agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres, pelo apoio e colaboração direta para que este trabalho tivesse sido realizado. A ele serei sempre agradecido por ter me acompanhado em toda a minha carreira acadêmica, desde a graduação, com o projeto PIBIC, na monografia de conclusão de curso, mestrado e agora no doutorado. Na sua companhia fiz a experiência de uma orientação sustentada no diálogo consistente e desafiante em torno dos problemas propostos. Sua rigorosidade metódica na orientação do pensamento filosófico ajudou-me a manter a atenção no objeto de estudo proposto e no problema colocado, e se ainda assim inconsistências no trabalho podem ser notadas isso se deverá apenas à dispersão do meu pensamento, que não necessariamente foi sempre fiel às orientações. Agradeço-lhe pelas dicas, pela confiança e acima de tudo pela liberdade que me deu para me conduzir nos caminhos de meu próprio interesse filosófico.

Um agradecimento todo especial dedico também aos meus amigos, os professores Dr. Sandro Márcio Moura de Sena e Dr. Thiago André Moura de Aquino. Também a eles devo muitos anos de colaboração tanto na graduação quanto no mestrado. No doutorado, suas contribuições e seu apoio na qualificação desta tese foram imprescindíveis para corrigir os erros graves e acertar os passos dos caminhos demasiadamente tortos que a pesquisa em alguns momentos tomou e necessitava de correção para que pelo menos conservasse o mínimo de objetividade dos resultados que ela pôde deparar. O caminho que percorremos nessa longa estrada de estudo em comum do pensamento heideggeriano deu-nos uma imensa segurança e confiança para não ficar simplesmente presos à solidão do pensamento filosófico. Juntos testamos hipóteses, revimos conceitos... a eles devo muito do meu aprendizado na Filosofia.

Agradeço com muito carinho aos meus colegas professores do Colegiado do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, que muitas vezes aliviaram-me a barra no trabalho para que eu gozasse de um tempo maior de dedicação a este doutorado, que tive que conciliar com minhas tarefas de professor universitário. Um agradecimento especial ao Professor Dr. Emanuel Luiz Roque Soares, com quem contei sempre com um estímulo constante, ao Prof. Msc. José João Neves Barbosa Vicente, que acompanhou e ajudou em minhas breves pesquisas desenvolvidas para esse trabalho em torno de Aristóteles, à Prof.a Msc. Geovana Monteiro, que, pela afinidade de interesse em torno do Tempo, deu-me a oportunidade de dialogar com afinco sobre o aspecto qualitativo e quantitativo do tempo, que neste trabalho mereceu uma atenção particular, e à Prof.a Msc. Denise Magalhães, com quem pude recolocar em discussão as teses de *Ser e Tempo*.

Agradeço aos meus amigos Prof. Msc. Nalfran Modesto Benvinda e ao Prof. Dr. Antônio Apolinário pelo contínuo estímulo que me dedicaram desde o início da pesquisa até seu último ponto.

Por fim um agradecimento cheio de amor e ternura a minha esposa Thais, com quem muitas vezes tentei reencontrar os termos do cotidiano para pensar problemas que apareceram na tese, e a meus filhos Felipe e Marília. Agradeço o amor que têm me dedicado durante todo este tempo, o impulso e apoio que me deram para que eu levasse a cabo a tarefa começada e a alegria que tiveram em me verem finalmente concluir este trabalho, para que um pouco do tempo que foi dedicado aos estudos desenvolvidos aqui, pudesse, enfim, retornar para eles.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PRIMEIRO CAPÍTULO	
As interpretações heideggerianas de Aristóteles e a posição crítica de seu método	17
1 A Hermenêutica.....	18
2 A Fenomenologia.....	25
3 Trilha da Interpretação da Filosofia Aristotélica.....	27
SEGUNDO CAPÍTULO	
Investigações em torno de Aristóteles e o conceito de tempo como <i>καιρός</i> Incursão Preliminar	32
1 O contexto a partir do qual emerge o conceito de <i>καιρός</i> na <i>Ética a Nicômaco</i> e na <i>Ética a Eudemo</i>	36
2 O “Sistema” Categorial segundo o qual o bem encontra uma determinação categorial como <i>καιρός</i>	38
3 A determinação conceitual do termo <i>καιρός</i> dentro do “sistema” categorial nas <i>Éticas aristotélicas</i>	50
3.1 No texto da <i>Ética a Eudemo</i>	55
3.2 No texto da <i>Ética a Nicômaco</i>	55
3.3 No texto da <i>Grande Ética</i>	56
3.4 Paralelismo Conceitual.....	57
3.5 Resumo.....	62
TERCEIRO CAPÍTULO	
Aspectos conceituais da compreensão <i>ética</i> e da compreensão <i>histórica</i> do conceito de tempo como <i>καιρός</i>	63
1 O tempo no horizonte do pensamento cristão paulino.....	63
2 O fenômeno da Facticidade: Ruína como encurralamento no mundano: a experiência grega nas preleções de verão de 1922 e inverno de 1922/23.....	75
3 Caracterização do <i>καιρός</i> como <i>Augenblick</i> na preleção de 1924.....	82
3.1 O <i>καιρός</i> na perspectiva do <i>como</i> e <i>quando</i> agir.....	83
3.2 O <i>καιρός</i> como μέσον para a πράξις	89
3.3 O <i>καιρός</i> como τέλος da πράξις	91
QUARTO CAPÍTULO	
A compreensão do conceito de tempo a partir de uma visão histórico-existencial do instante	101
1. Angústia, Instante e Liberdade em Kierkegaard.....	103
2. O problema da história e do homem supra-histórico na filosofia de Nietzsche.....	113
3. A reapropriação heideggeriana do <i>καιρός</i> como instante histórico existencial na perspectiva de <i>Ser e Tempo</i>	117
3.1 A compreensão do conceito de tempo na filosofia hermenêutica fenomenológica.....	119
3.2 A caracterização do ser do ser-aí como existência, facticidade e decadência.....	125

3.3 A compreensão da temporalidade enquanto instante que antecipa e repete em <i>Ser e Tempo</i>	139
3.3.1 A apropriação do conceito de tempo como horizonte da compreensão de ser.....	140
3.3.2 As ekstases temporais e a temporalização da compreensão a partir da antecipação do porvir.....	148
3.3.3 O acontecer histórico como temporização da temporalidade e a possibilidade da repetição e seu sentido.....	153

QUINTO CAPÍTULO

A reapropriação histórico-existencial do <i>καίρως</i> na perspectiva de uma Ética da Liberdade Histórica	161
1 O contexto do problema da liberdade na perspectiva do instante	161
2 A conexão entre liberdade e tempo no instante	170
3 A libertação para as possibilidades mais próprias como liberdade histórica	175
4 Esboço de uma Ética da Liberdade Histórica no Horizonte do Desejo	181
CONCLUSÃO	195
REFERÊNCIAS	200

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa visa retomar a perspectiva segundo a qual Heidegger interpreta o conceito de *καῖρός* da filosofia aristotélica como instante, além de tê-la interpretado no pensamento cristão paulino, e discutir o horizonte a partir do qual emerge essa interpretação, as implicações da mesma frente ao pensamento ético aristotélico no qual o conceito se insere, e sua repercussão para o pensamento filosófico histórico existencial.

Sob a hipótese de que a nova apropriação do conceito de *καῖρός* como instante, desenvolvida por Heidegger, considerou fundamentalmente a função existencial do conceito de tempo, de caráter escatológico¹-histórico, redimensionando o modo como este conceito foi tratado na *Ética* aristotélica, esta pesquisa visa questionar *qual a função do conceito de καῖρός na ética aristotélica e como a nova apropriação desse conceito por Heidegger à luz da filosofia existencial lhe confere uma função histórico-existencial que pode fornecer o fundamento para uma Ética da Liberdade Histórica*²? Apresentada de maneira mais simples, a questão é: *como a função ética categorial e circunstancial do conceito de tempo como καῖρός adquire uma função ética histórico-existencial na filosofia de Heidegger?*

Certamente inspirado pela obra de Kierkegaard, Heidegger se dá conta de que o tempo como instante (*Augenblick*) era decisivo para compreender um dos modos específicos de relacionar-se com o tempo, a partir do qual se pode viver a temporalidade própria; este conceito tornara-se decisivo para compreender a facticidade da existência em sua singularidade e possibilidade de liberdade.

Nos cursos de 1920 a 1924, a confrontação com o pensamento cristão e aristotélico foi, sem dúvida, profundamente motivada pelas indicações críticas

¹ Entenda-se “escatológico” aqui não no seu uso teológico, mas por referência à ideia grega de ὁ ἔσχατος, isto é, o “fim último”, ou como Heidegger interpreta, o “limite extremo”.

² A expressão “liberdade histórica” eu a tomei de Kierkegaard. É ele que em *O conceito de angústia* procura pensar o instante (*Øieblikket*) como passagem, na “esfera da liberdade histórica”, da possibilidade à realidade (cf. Søren KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 92). É também certamente ele quem fornece a Heidegger a indicação segundo a qual “quando Aristóteles diz que a passagem da possibilidade para a realidade é um κίνησις [movimento] não devemos, portanto, entender logicamente, mas sim no sentido da liberdade histórica” (KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 90, n. 198). Desse modo, nesse trabalho, entendo por *Ética da Liberdade Histórica* o pensamento que fornece a indicação segundo a qual o ser-*ai* (*Dasein*) é convocado a despertar para o sentido de seu ser mais próprio no instante, de tal modo que possa libertar-se das determinações impessoais de sua existência, assumindo-se a si mesmo na projeção de suas possibilidades mais próprias, e nesse instante de singularização, ser todo a cada vez para *seu* tempo, a partir desse instante.

fornecidas por Kierkegaard. Este fora capaz de manifestar para Heidegger que havia um caminho na compreensão da existência e fundamentalmente da ética em que a metafísica fracassava. Situado entre a posição ética ideal da tradição pagã e a dogmática religiosa cristã, o pensamento filosófico exigia recolocar o problema ético fundamental da liberdade em bases existenciais, considerando o modo de viver a temporalidade como possibilidade de reinstaurar a liberdade histórica.

É nesta perspectiva e à luz desse fio condutor crítico que Heidegger inicia sua interpretação crítica do pensamento cristão e do pensamento grego, mais especificamente tendo como paradigma a filosofia prática aristotélica. Nas suas interpretações de Aristóteles, Heidegger procura pensar como o Estagirita compreendia o conceito de tempo no seu pensamento ético e na sua física. Aliás, é mesmo o próprio Aristóteles que, através de seus textos, especialmente a *Ética a Nicômaco* e a *Física*, fornece-nos a possibilidade de se pensar a diferença existente na maneira de considerar o conceito de tempo nestas duas ciências. Heidegger está convencido de que, do mesmo modo que na interpretação cristã, a ψυχή (vida fática) se encontra em uma determinada orientação face ao tempo, marcada por uma κίνεσις que modifica a orientação temporal, no pensamento aristotélico, frente ao qual o cristianismo primitivo se contrapõe, a ψυχή (vida fática) possui também uma orientação face ao tempo, que textos de Aristóteles como a *Física*, a *Ética a Nicômaco*, a *Retórica*, o *De Anima*, o *De partibus animalium* e mesmo a *Metafísica* tornam transparentes, uma vez que neles está em jogo uma espécie de auto explicitação da vida fática (ψυχή) em sua movimentação (κίνεσις) no mundo, compreendida segundo as figuras da predicação em função do tempo (χρόνος, καιρός)³.

Nos cursos de Heidegger ministrados entre os anos de 1921 e 1924, Heidegger se dedica fundamentalmente a uma nova apropriação interpretativa do conceito de tempo, a partir de Aristóteles, pensado como καιρός. Justamente a *Ética a Nicômaco* é a obra a partir da qual um sentido para o tempo como καιρός vem à tona. Uma primeira hipótese desta pesquisa é a de que Heidegger se apropria deste conceito de Aristóteles e o utiliza para fornecer uma compreensão para dois princípios estabelecidos por Kierkegaard e Nietzsche respectivamente: o princípio da retomada⁴ (*Gjentagelsen*, repetição, revisão, *Wiederholung*) e aquele que Heidegger formulou como sendo o

³ Sobre esta relação entre tempo e ação no *De motu animalium* importa conferir o trabalho ensaístico recentemente publicado de Fernando Rey PUENTE, **Tempo e Ação em Aristóteles**, in PUENTE, *Ensaio sobre o tempo na Filosofia Antiga*, São Paulo: Anablume, 2010, p. 95-110.

⁴ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Wiederholung*. Trad. de Hans Rochol. Hamburg: Meiner, 2000 [1943]. (O ano entre colchetes indica a data da primeira publicação)

princípio da historicidade própria pela assunção de um instante decisivo, e que para Nietzsche consiste no aspecto próprio do homem supra-histórico, que não coloca no processo histórico o sentido de sua existência, mas “para quem o mundo é perfeito em cada instante singular e nesse instante encontra seu fim.”⁵ Assim, nesta pesquisa formula-se a seguinte hipótese: *o conceito de κairós*, que originalmente em Aristóteles está associado ao campo do pensamento ético como *modo de dizer* (categoria) *o bem* segundo a categoria de tempo, é novamente apropriado como instante com vistas a determinar o horizonte temporal histórico daquilo que vem a se tornar dois princípios fundamentais da investigação de *Ser e Tempo*: a assunção de si através da repetição da possibilidade mais própria da existência e a historicidade própria. É preciso, pois se perguntar: em que medida esta apropriação do conceito de tempo como κairós assume e amplia aspectos fundamentais presentes no conceito apresentado pelo próprio Aristóteles?

Levando em conta a trajetória interpretativa crítica de Heidegger e a assunção do conceito de instante em sua *Analítica Existencial*, os problemas centrais de minha tese deixam-se enunciar do seguinte modo: Como Aristóteles compreendeu o conceito de κairós na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*? De que maneira Heidegger elaborou uma interpretação crítica do κairós tanto na perspectiva cristã como fundamentalmente no pensamento aristotélico sobre a πράξις? Como a apropriação do κairós como instante na *Analítica Existencial* se posicionou criticamente frente a tradição cristã e aristotélica levando em conta uma compreensão existencial fundamentalmente pensada por Kierkegaard e com alguma nuance em Nietzsche? De que maneira esta apropriação existencial do conceito de κairós como instante pode servir de base para esboçar os fundamentos de uma *Ética da Liberdade Histórica*?

Antes de passar a discutir as questões acima levantadas, achei conveniente no primeiro capítulo esboçar em linhas gerais o método hermenêutico segundo o qual Heidegger procurou desenvolver as suas interpretações fenomenológicas da vida religiosa cristã nos cursos de 1920 a 1921, e as interpretações fenomenológicas de Aristóteles nos cursos de 1921 a 1924. Há muitos bons trabalhos publicados a respeito dessa trajetória do pensamento de Heidegger anterior a *Ser e Tempo* que podem

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Werke in drei Bänden, Band 1: Menschliches Allzumenschliches und andere Schriften. Köln: Konemann, 1994.

fornecer um quadro muito mais completo para o problema⁶. Não me atrevi de modo algum a pensar em repetir este trabalho aqui. Apenas tentei dar algumas pinceladas, somente a título de uma apresentação geral, sobre o modo como Heidegger se apropriou da hermenêutica histórica, especialmente no modo como ela foi desenvolvida por W. Dilthey, para pensar o caminho para a consideração da tradição filosófica de um modo diferente do historicismo, ou seja, levando em conta que o “passado – experimentado como historicidade própria – é tudo menos o que já passou. É algo ao qual posso retornar sempre de novo”⁷. Em seguida apontei como a fenomenologia foi criticamente pensada, na medida em que Heidegger procurou discutir problemáticamente o conceito de intencionalidade, próprio da fenomenologia husserliana, procurando não mais encapsulá-la na consciência, mas enraíza-la na temporalidade do ser-no-mundo. Tratava-se de uma elucidação da facticidade do ser-no-mundo no horizonte da temporalidade, justamente aquilo no que consistiam as interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Encerrando este capítulo, busquei apresentar, especialmente com base no *Natorp-Bericht* apresentar o objetivo e a ordem das interpretações fenomenológicas de Aristóteles desenvolvidas entre 1921 até a época em que surgiu *Ser e Tempo*.

Tendo em vista esse panorama, parti para o primeiro problema que constitui um dos objetivos desta tese, e busquei investigar através de indicações preliminares como podemos compreender o fato de Aristóteles estabelecer, tanto na *Ética a Eudemo* quanto na *Ética a Nicômaco*, que o *καίρως* é o bem dito segundo a figura da predicação *quando* (*πότε, χρόνος*). Para tanto, considerei importante deixar claro o motivo pelo qual não considerei a *Retórica* o lugar apropriado para discutir este problema como era de se esperar, uma vez que foi no contexto da retórica antiga que este conceito foi compreendido com mais constância na tradição grega antiga, especialmente em autores

⁶ Aqui me reporto ao trabalho de John VAN BUREN. *The Young Heidegger*. New York, 1994, e aquele que até então tem se mostrado o mais completo: refiro-me ao trabalho de Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1995. Há que se destacar também o trabalho de Vagner SASSI, *A Questão acerca da Origem e a aproximação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Porto Alegre: PUCRS, 2007 (Tese de Doutorado). Sobre as interpretações heideggerianas de Aristóteles especificamente nesta fase, muitos trabalhos já foram realizados. Dentre eles convém cf. William MCNEILL. *The Glance of the Eye*. Heidegger, Aristotle and the Ends of theory. New York, 1999, e mais recentemente o livro, *The Time of Life*. Heidegger and Ethos. New York, 2006, ambos extremamente próximos da problemática do tempo que procuro pensar aqui, mas com os quais não me foi possível ainda desenvolver aqui uma confrontação crítica. Outros trabalhos também importantes sobre a interpretação heideggeriana de Aristóteles igualmente importantes são: Michael J. BOWLER, *Heidegger and Aristotle: philosophy as práxis*. Continuum, 2008; Walter BROGAN, *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York, 2005.

⁷ No original: „Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.“ (Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*. 2 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1995, p. 25).

como Górgias e mesmo Platão. Em seguida, busquei apresentar o contexto no qual emerge o conceito no primeiro livro da *Ética a Eudemo* e no primeiro livro da *Ética a Nicômaco* e, verificando o sentido categorial segundo o qual Aristóteles oferece o conceito, tentei extrair a partir de sua discussão ontológica uma compreensão mais clara possível da categoria *quando*. Conquistada a compreensão categorial adequada, busquei pensa-la na perspectiva qualitativa na *Ética* e parti então para o modo como Heidegger procurará interpretar o pensamento aristotélico no que diz respeito ao *καίρως*.

A interpretação heideggeriana do *καίρως* foi investigada tomando como ponto de partida sua interpretação do conceito na Carta de São Paulo aos Tessalonicenses, tornando evidente que ali estava sendo colocada em questão a compreensão categorial do *καίρως*. Em seguida, procurei apresentar o modo como Heidegger, tomando por base a posição e experiência cristã crítica do tempo, compreende o conceito de *καίρως* na perspectiva da ruína (*Ruinanz*) ou queda (*Sturz*), ou ainda decadência (*Verfallen*) da facticidade. Mergulhado nessa perspectiva ele procura interpretar o conceito de *καίρως* no curso de 1924, o qual considerei a interpretação mais completa e cuidadosa do conceito aristotélico. Heidegger constata em sua interpretação que o *καίρως* aristotélico está fundamentalmente colocado em função da *πρᾶξις*, mas esbarra na questão crítica sobre como agarrar o instante? A compreensão aristotélica está fundamentalmente voltada para um momento oportuno de uma ação precisa que está em função muito mais de um *quefazer* do que propriamente de um *agir* a partir de um instante de decisão. O instante como momento oportuno para um *quefazer* é, na verdade, um instante da *ποίησις*, não propriamente da *πρᾶξις*. A facticidade grega na compreensão aristotélica do *καίρως* não se apropria da temporalidade em sentido próprio, e acaba por tornar a submergir no conceito vulgar de tempo; recai no mundo da circunspecção solícita da existência, que busca, a cada instante, assegurar-se de si. Faltará, certamente, a Aristóteles, e isso é o que se pode constatar, mas não que Heidegger declare isso explicitamente na interpretação, a categoria histórica existencial da repetição, que antecipando a morte, volta-se para si mesma no instante de decisão, e angustiada na decadência, assume a existência a partir da temporalidade própria, em que o ser-aí, livre para si mesmo, liberta-se do domínio da impessoalidade da temporalidade imprópria, e abre-se para a sua possibilidade mais própria a partir do instante. A temporalidade própria agarra o instante para viver a partir dele.

Tornar-se-á claro no capítulo quarto, como a interpretação heideggeriana do pensamento cristão e de Aristóteles do fenômeno do *καίρως* é uma interpretação em estado crítico. Sua apropriação do conceito, longe de ser uma mera tradução do que foi caracterizado pelo pensamento cristão e aristotélico, é muito mais um posicionamento crítico de caráter histórico-existencial face à posição cristã e grega. Ver-se-á como ela busca ser uma resposta à pergunta sobre como agarrar o instante de tal modo que a própria temporalidade da existência seja experimentada no modo da propriedade e a existência possa ser colocada livremente diante de si em sua historicidade própria. Tornar-se-á claro a importância do diálogo com Kierkegaard, e até certo ponto também Nietzsche, para que a Analítica existencial pudesse encontrar o caminho que conduzisse à existência no modo da temporalidade própria. Será possível entender porque Heidegger assegura em 1923 que Kierkegaard lhe deu os motivos de sua investigação crítica, e como esta reapropriação interpretativa crítica do conceito de instante já estava em jogo nas interpretações do pensamento cristão e de Aristóteles. Naturalmente não me foi possível fazer uma análise total da obra de Kierkegaard e Nietzsche na relação com Heidegger. Apenas concentrei-me em situar o diálogo com Kierkegaard e Nietzsche no diálogo com os textos desses autores indicados por Heidegger em *Ser e Tempo*, quais sejam, *O conceito de Angústia* de Kierkegaard e a segunda consideração extemporânea de Nietzsche intitulada *Sobre o proveito e prejuízo da história para a vida*⁸. O diálogo com esses textos foi decisivo para elaborar o fenômeno que “desencadeia” por assim dizer a possibilidade existencial de *agarrar o instante* e viver propriamente a partir dele. Sem dúvida, pôde-se demonstrar *como* a posição heideggeriana é uma resposta crítica aos problemas fundamentais encontrados nas suas interpretações do pensamento cristão e de Aristóteles, e não uma mera apropriação do conceito. Ele caracteriza um diferencial na concepção do *καίρως* que não está contra Paulo e Aristóteles, mas que responde a um problema que o modo de vivenciar a temporalidade anterior não pôde responder. Por mais que isso possa parecer óbvio, sua demonstração não é inútil, pois pode evitar que se pense que Heidegger teria apenas

⁸ Uma análise bastante ampla, senão completa, a respeito da compreensão dos conceitos de instante em Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger foi desenvolvida por Koral WARD, *Augenblick; The concept of ‘Decisive Moment’ in 19th- and 20th- Century Western Philosophy*, 2008. Além de tratar dos três autores acima, nesse livro o autor ainda discute o conceito em Karl Jaspers e Henri Cartier-Bresson. Nela, porém, não se toca na relação que foi para mim imprescindível com a filosofia antiga e suas conclusões a respeito de Heidegger seriam na perspectiva desta tese discutíveis. Numa perspectiva filosófico-teológica, ainda que não seja de interesse imediato para essa pesquisa, faz-se importante consultar o que se pensa aí sobre o conceito de instante a tese doutoral de Hans-Urs von BALTHASAR, *Geschichte des Eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich: 1930.

extraído de Aristóteles o que desenvolveu em *Ser e tempo*, ou que apenas teria formalizado o que encontrou na experiência cristã do tempo. Também poderá ser mostrado, ainda que indiretamente, que Heidegger não força a interpretação para tornar Aristóteles o que este não é. A caracterização neste capítulo do modo como se apropriou e elaborou existencialmente o conceito de instante em *Ser e Tempo*, prepara a investigação desta tese para o que constitui o seu problema último: de que maneira esta nova apropriação existencial do conceito de *καίρως* como instante pode servir de base para esboçar os fundamentos de uma *Ética da Liberdade Histórica*?

Nesse último capítulo tentei discutir o fato de que em *Ser e Tempo* encontra-se um problema ético fundamental em jogo: a questão da liberdade histórica como possibilidade no instante decisivo da angústia. Permite-me tomar como base a ideia sugerida por Heidegger em 1929 no debate com Cassirer em Davos, segundo a qual para compreender a liberdade na perspectiva da finitude, é preciso entender que a liberdade só existe na libertação. Verificando que o instante da angústia mostrava-se já em Kierkegaard como a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade, tentei apresentar como é possível em *Ser e Tempo* encontrar os fundamentos de uma ética que já não apenas leva em conta o instante naquela perspectiva propriamente aristotélica, mas o reconduz a ser pensado como “fundamento” da possibilidade da liberdade histórica, como assunção de si mesmo e libertação do domínio da impessoalidade para a assunção da possibilidade mais própria, a partir da temporalidade da historicidade própria, uma vez que a existência modifica seu modo de ser temporaneamente ao *agarrar* o instante de decisão, e ser *toda* para seu tempo *a partir* desse instante singular da existência.

PRIMEIRO CAPÍTULO

As interpretações heideggerianas de Aristóteles e a posição crítica de seu método

No começo desse trabalho, conviria uma apresentação sistemática e o mais completa possível do caminho percorrido por Heidegger na sua trajetória fenomenológico-interpretativa, anterior a *Ser e Tempo*. Mas muito trabalho descente já tem sido realizado neste sentido, de modo que me dispensei da tarefa extremamente complexa de fazer uma descrição mais pormenorizada do caminho percorrido por Heidegger antes de *Ser e Tempo*, quando dedicou-se à interpretação de Aristóteles, bem como do pensamento cristão, no que respeita ao modo como o tempo foi experimentado pela tradição cristã e pela tradição pagã, e nesta experiência o fenômeno e conceito do *καίρός* como instante. Trata-se aqui apenas de realizar uma exposição breve do método interpretativo utilizado por Heidegger nos seus exercícios fenomenológicos de estudo do pensamento aristotélico, e sua fundamental filiação à atitude hermenêutica de Dilthey e fenomenológica de Husserl. No aprendizado filosófico de Heidegger, podem ser percebidas duas grandes influências metodológicas, que se desenvolveram e ganharam vigor através de suas investigações: 1) aquela proveniente dos trabalhos de Dilthey e que reintegrava a hermenêutica como método das ciências históricas; 2) a outra proveniente das “*Investigações Lógicas*” de Husserl e que se constituíram na construção de uma fenomenologia como método filosófico.

Heidegger aprendeu a pensar hermeneuticamente e fenomenologicamente, procurando articular aspectos decisivos presentes nestes dois métodos, pensando-os a partir de dentro, isto é, transformando-os e constituindo o seu significado para a pesquisa filosófica à medida que os utilizava em suas próprias investigações. No que diz respeito à Hermenêutica, tornou-se decisivo para ele o fato de que a hermenêutica favorece o acesso apropriado ao passado histórico. Quanto à Fenomenologia, ele via nela o retorno de uma possibilidade de pesquisa filosófica que renovava cientificamente a filosofia e que a possibilitava conduzir-se historicamente do pensamento às coisas nele pensadas e expressas na linguagem.

Nesta primeira parte da pesquisa, será apresentado como Heidegger entrou em contato com estes métodos e, reelaborando-os a partir de dentro, concedeu-lhes um desenvolvimento próprio e trabalhou com os mesmos de forma integrada em suas interpretações de Aristóteles. Trata-se de uma apresentação importante porque o uso desses métodos por Heidegger em suas investigações interfere diretamente no modo

como foram retomados os textos aristotélicos e cristãos, e na qualidade da interpretação de seus conceitos fundamentais. A compreensão antecipada desses métodos, utilizados nas interpretações heideggerianas de Aristóteles e na sua reapropriação do conceito de *καίρως* podem ajudar a entender o que a partir delas o próprio Heidegger pôde pensar. Ela estabelece de maneira antecipada as condições segundo as quais o pensamento de Aristóteles é interpretado por Heidegger e ao mesmo tempo descreve o caminho (método) percorrido pela interpretação em seu estado fundamentalmente crítico.

1. A Hermenêutica

O caminho para uma integração do que incorporava as inquietações filosóficas de Heidegger desde o seu confronto com o trabalho de Brentano intitulado *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles (1862)*, com o qual Heidegger se defrontou desde 1907, e através da descoberta fenomenológica da intencionalidade e do novo método e tarefa filosófica que as *Logischen Untersuchungen (1900-1901)* de Husserl inauguravam, as quais Heidegger depara em 1910, encontra-se agora aberto ao mesmo tempo numa direção também de caráter eminentemente hermenêutico e histórico: encontra-se na esteira da crítica histórica de Dilthey, que segundo Heidegger se tornou trivializada e cuja tendência, em direção ao que ele considera decisivo na posição de Dilthey, ele pretende recuperar¹. O contato com a hermenêutica diltheyana foi decisivo para que Heidegger pudesse pensar a história, o modo de acesso a ela e a

¹ Faz-se interessante nesse contexto a análise de Zeljko Loparic em seu artigo *O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico*, quando ele avalia a posição fenomenológica de Heidegger não na direção da fenomenologia eidética transcendental husserliana, mas na tentativa de desenvolver uma fenomenologia em confluência com a posição hermenêutica de Dilthey. Diz ele: “Heidegger dirá em *Ser e Tempo (1927)* e repetirá na carta a Richardson (1962) que, desde as suas primeiras tentativas de responder à questão sobre o sentido do ser, ele sempre procedeu de acordo com o princípio fundamental da fenomenologia. Entenda-se: com o princípio fundamental da fenomenologia reinterpretado aristotelicamente e não platonicamente, como faz Husserl. Tomado nesse sentido, o princípio pede para *deixar* que o ser se *manifeste*, como presença *no tempo* e não como algo atemporal. Pede, ainda, que o ser-presença seja mostrado a partir dele mesmo e não apenas inspecionado dentro das condições da intuição possível. Em nome desse princípio, Heidegger continuará a luta husserliana contra as ‘construções flutuantes’ e ‘abstratas’. Só que agora, aquilo que se opõe a tais construções não são mais as essências husserlianas, o ser absoluto, mas o sentido temporal e concreto do ser (presença) do ente ele mesmo. É nesse ponto que Heidegger recorrerá à *hermenêutica diltheyana*, isto é, à sua análise descritiva do ser humano ‘que existe como pessoa agindo na história’ (Heidegger 1925b, p. 163 [citação correspondente ao texto dos Prolegomena]) ainda que tenha que dissolvê-la também. Por essa razão, Heidegger chamará a sua posição de *fenomenologia hermenêutica*.” (Z. LOPARIC, **O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico**, in: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte; número organizado por Antônio Abranches; vol. 1, n. 10, pp. 135-136, outubro de 1996, grifo do autor).

importância desse modo de acesso para a pesquisa filosófica². Para ele, filosofar era pôr em movimento historicamente o acontecer histórico. Pensar é pensar historicamente.

Dilthey estabeleceu uma orientação crítica de seu pensamento, e reuniu forças para estabelecer as fronteiras que separam o horizonte das ciências naturais e das ciências do espírito. Com isso procurou distinguir o método de abordagem do campo de objetos das ciências naturais e das ciências do espírito. Tal empreitada se tornou decisiva para o pensamento heideggeriano, no sentido de uma determinada orientação para o que está decisivamente em jogo nas ciências do espírito, isto é, a “humanidade ou efetividade humano-sócio-histórica”³. Além disso, foi decisivo o fato de Dilthey fornecer uma orientação para a possibilidade de estruturação de um método que se aproprie devidamente desse fato humano.

Tal será reconhecido por Heidegger na sua preleção proferida em Marburg no semestre de verão de 1925, sob o título *Prolegomena zur Phänomenologie der Geschichte und Natur* (publicada depois com o título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), cuja estrutura do projeto eu esboçarei mais a frente de maneira detalhada. Lá Heidegger se expressa em relação ao caráter decisivo na tarefa filosófica de Dilthey: “O decisivo no questionamento de Dilthey não é a teoria das ciências da história, mas a tendência de trazer à vista a efetividade do histórico e a partir daí tornar claro o modo e a possibilidade da interpretação.”⁴ E acrescenta ainda adiante: “... ele (Dilthey) ficou livre de um *kantianismo dogmático* e, com uma tendência à radicalidade, tentou filosofar puramente a partir das coisas elas mesmas”⁵. Essa posição instaurada por Dilthey se tornou também para Heidegger decisiva.

Foram vários os momentos de sua trajetória interpretativa em que Heidegger procura demonstrar como se constitui o pensar hermenêutico em filosofia. Tentemos situar alguns desses momentos. Já no início de sua carreira docente, tornara-se decisivo

² Como vimos com Zeljko Loparic, no artigo acima citado, Heidegger desenvolve suas interpretações fundamentalmente à luz da hermenêutica diltheyana, em cuja perspectiva ele irá transformar a própria fenomenologia (LOPARIC, *op. cit.*, p. 135-136).

³ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. p. 91.

⁴ No original: “Das Entscheidende in Diltheys Fragestellung ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen und von da aus die Art und Möglichkeit der Interpretation deutlich zu machen.” M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 19.

⁵ No original: “... er [Dilthey] von einem *dogmatischen Kantianismus* frei blieb und mit einer Tendenz zum Radikalen versuchte, rein aus den Sachen selbst zu philosophieren.” *Ibidem*, p. 20, grifo do autor.

para Heidegger pensar a filosofia e pensar historicamente. Em que consistia pensar a filosofia historicamente?

Primeiro, era necessário ter em conta um outro modo de compreender o passado e a relação com o passado a partir do fenômeno da *historicidade própria*, que será cuidadosamente pensado em *Ser e Tempo*; para o pensar hermenêutico historicamente próprio o “passado – experimentado como historicidade própria – é tudo menos o que já passou. É algo ao qual posso retornar sempre de novo”⁶. Trata-se, portanto, muito mais do que referir-se ao passado objetivamente, mais de re-petir o passado em sua situação hermenêutica própria. Para tanto, antecipa-se aquilo que ele chama de uma pressuposição metódica:

nós pressupomos a *fé na história* no sentido de que nós pressupomos que *a história e o passado histórico têm a possibilidade de transferir um impulso para um presente ou futuro melhor, somente na medida em que se tenha feito livremente o caminho para a história e o passado histórico.*⁷

Neste fazer livremente o caminho para a história e o passado histórico vemos os primeiro esboço daquilo que Heidegger nomeará mais tarde em *Ser e Tempo* a “*Destruktion*”, a qual, segundo ele, “não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história...” isto é, numa perspectiva meramente historiográfica e doxográfica.

Na tarefa de uma interpretação fenomenológica de Aristóteles, desenvolvida tanto na preleção de inverno de 1921/22 como na primeira parte do *informe-Natorp* a situação hermenêutica pretende fornecer uma interpretação filosófico fenomenológica crítica. Na direção dessa determinação, Heidegger acentua que toda interpretação tem que assegurar: a instância a partir de onde a interpretação se desenvolve, isto é, a situação de vida a partir da qual a interpretação é motivada; a posição prévia da temática que se há de interpretar e que se encontra previamente determinada, ou seja, o “como quê” do projeto a ser interpretado, que se encontra previamente determinado de maneira

⁶ No original: „Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.“ (Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*. 2 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1995, p. 25).

⁷ Martin HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 6. No original: “6. eine methodische Voraussetzung: den *Glauben an die Geschichte* in dem Sinne, daß wir voraussetzen, daß *Geschichte und geschichtliche Vergangenheit, sofern ihr nur die Bahn frei gemacht wird, die Möglichkeit hat, einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen.*”

acabada numa determinada compreensão; e o curso através do qual e a meta em direção à qual o projeto temático será interpretado, de acordo com a origem da questão decisiva preparada na interpretação⁸. Toda a tarefa da primeira parte do *informe-Natorp* se incumbe de tornar clara essa conjuntura da interpretação e seu sentido na filosofia.

O primeiro aspecto a ser acentuado é o caráter histórico dessa conjuntura da interpretação, que caracteriza a situação hermenêutica, e como a história mesma se constitui hermeneuticamente. No intuito de apresentar tal característica da interpretação e da história como tal, Heidegger acentua que:

A situação da interpretação, como a apropriação compreensiva do passado, é sempre tal como uma atualidade viva. A história mesma, como passado apropriado no compreender, amadurece, com respeito a sua capacidade, com a originalidade da escolha decisiva e formação da situação hermenêutica. O passado se abre somente segundo a dada medida da decisividade e força do poder de abertura, do qual uma atualidade dispõe⁹.

Se anteriormente a preocupação de Heidegger se voltava para o caráter da estrutura da compreensão da ciência histórica, como se pode notar na sua aula de habilitação dada na Universidade de Freiburg em 27 de julho de 1915¹⁰, agora, ela se volta para a estrutura mesma do compreender histórico e da história mesma como tal e para o modo de seu desenvolvimento. Esta mesma acontece como passado apropriado no compreender que interpreta; tem então a conjuntura da situação hermenêutica, que procura, cada vez, interpretar o passado a partir de tal poder de apropriação.

Além disso, a apresentação da conjuntura da situação hermenêutica como um modo através do qual se dá o compreender histórico e a própria história como tal,

⁸ Cf. M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam, 2003, pp. 5-6.

⁹ Ibidem, p. 8. No original: „Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung der Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart. Die Geschichte selbst, als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit, wächst hinsichtlich ihrer Erfäßbarkeit mit der Ursprünglichkeit der entscheidenden Wahl und Ausformung der hermeneutischen Situation. Vergangenheit öffnet sich nur nach Maßgabe der Entschlossenheit und Kraft des Aufschließenkönnens, über die eine Gegenwart verfügt.“ Aqui se faz importante pensar na metáfora de uma porta trancada (o passado), que somente pode ser aberta se alguém (a atualidade), decidido a abri-la, dispõe já da chave e usa da força necessária para destrancá-la e abri-la. A atualidade tem este poder frente ao passado.

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER. “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”, in HEIDEGGER. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 1 (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 413ss.

não está pensada mais diretamente em função da ciência histórica, mas da própria tarefa da Filosofia e da orientação fundamental do filosofar como tal. Nessa direção, pois, continua Heidegger:

A originariedade de uma interpretação filosófica se determina a partir da segurança específica, na qual a pesquisa filosófica se assegura de si mesma e de sua tarefa. A representação que a filosofia tem de si mesma também já decide a postura de sua atitude fundamentalmente orientada na direção da história da filosofia.¹¹

A partir da conjuntura da situação hermenêutica é agora perguntado como, a partir dela, uma interpretação filosófica pode ser fornecida originariamente, de modo a, numa atualidade viva, abrir o passado como tal. Como a filosofia pode ter esse poder? De que maneira dispõe da chave para destrancar e abrir a porta do passado numa atualidade viva? Como se pode determinar a interpretação filosófica na medida desse poder de abertura da história? Aqui se vê já preparado o caráter de uma tarefa hermenêutica para a filosofia, sua função histórica, e a apropriação do método próprio para o exercício de tal função¹².

Assim um esclarecimento da situação hermenêutica e da interpretação filosófica, diz Heidegger, cresce com a seguinte convicção:

A pesquisa filosófica segundo seu caráter de ser – contanto que ela não se ocupe de ser simplesmente formativa – é algo tal qual um “tempo” que nunca pode tomar emprestado de outro; mas também – desde que se tenha compreendido isto e seu possível sentido de realização no ser-ai humano – é algo tal que nunca quererá arrogar-se o direito de permitir e de poder diminuir a carga e aflição das questões radicais dos tempos advindos. A possibilidade de repercussão de uma pesquisa filosófica que se torna o passado em seu futuro nunca pode ser instalada

¹¹ M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 8. No original: „Die Ursprünglichkeit einer philosophischen Interpretation bestimmt sich aus der spezifischen Sicherheit, in der philosophischen Forschung sich selbst und ihre Aufgaben hält. Die Vorstellung, die philosophische Forschung von sich selbst und der Konkretheit ihrer Problematik hat, entscheidet auch schon ihre Grundhaltung zur Geschichte der Philosophie“.

¹² A concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Heidegger foi o projeto que procurei desenvolver em minha dissertação de mestrado. Cf. Gilfranco L. dos SANTOS. *Hermenêutica e Historicidade: concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger*. Recife: UFPE, 2004.

nos resultados como tais, mas funda-se na originalidade da questão jamais alcançada e concretamente preparada, que é capaz de, através dela, como problema modelo inquietante, constituir-se sempre numa nova atualidade.¹³

Começa a se tornar decisiva a necessidade de levar em conta o “ente” e sua relação com o tempo, em função do qual a pesquisa filosófica existe e para o qual a mesma desempenha uma determinada tarefa, e que se constitui ao mesmo tempo como seu projeto próprio, por assim dizer: o ser-aí humano, sua vida fática mesma, que no saber se encontra compreendida historicamente. Isto implica pensar o modo como a facticidade da existência vive o tempo. Compreendê-lo em e a partir de sua história mesma, na pergunta pelo caráter de ser para o tempo que aí se encontra em jogo, se faz, pois, a tarefa da pesquisa filosófica em sua tarefa eminentemente hermenêutica de uma apropriação histórica.

Assim – diz Heidegger – apropriação cuidadosa¹⁴ da história quer dizer, porém – e muito mais para um presente, cujo caráter de ser é constitutivamente consciência histórica: compreender radical, que, respectivamente, instalou uma determinada pesquisa filosófica passada em *sua* situação e colocou *para* esta sua preocupação fundamental; *compreender* não significa tomar pelo conhecimento constatado, mas *repetir*¹⁵ originalmente o compreendido no sentido da situação que mais propriamente lhe convém e no sentido do que nesta situação se faz compreendido.¹⁶

¹³ M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., pp. 9-10. No original: „Philosophische Forschung ist ihrem Seinscharakter nach etwas, was eine ‚Zeit‘ – sofern sie nicht lediglich bildungsmäßig darum besorgt ist – sich nie von einer anderen erborgen kann; aber auch etwas, das – so es sich und seinen möglichen Leistungssinn im menschlichen Dasein verstanden hat – nie mit dem Anspruch wird auftreten wollen, kommenden Zeiten die Last und die Bekümmernung radikalen Fragens abnehmen zu dürfen und zu können. Die Wirkungsmöglichkeit einer zur Vergangenheit gewordenen philosophischen Forschung auf ihre Zukunft kann nie in den Resultaten als solchen gelegen sein, sondern gründet in der je erreichten und konkret ausgebildeten Frageursprünglichkeit, durch die sie als Problem weckendes Vorbild stets neu Gegenwart zu werden vermag.“

¹⁴ O verbo alemão *bekümmern*, aqui adjetivado, significa propriamente afligir, preocupar. Apenas por uma questão de estilo traduzimos simplesmente por cuidado. Mas é importante levar em conta que Heidegger tem em vista que trata-se de um cuidado pois carregado de atenção e profunda consideração, que não pretende diminuir o peso e aflição das questões radicais, mas, propriamente deixar-se afligir por elas.

¹⁵ Este conceito, para nós consideravelmente significativo na apropriação do método hermenêutico no projeto filosófico heideggeriano, não deve ser pensado simplesmente como uma mera repetição, no sentido que entendemos geralmente, mas no sentido de certo modo metafórico de um “*pedir de novo*”, ou retomar, ir buscar novamente (como se pode traduzir ao pé da letra esse verbo em português).

¹⁶ M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 11, grifo do autor. No original: „So bekümmerte Aneignung der Geschichte besagt aber, und gar für eine Gegenwart, in deren Seinscharakter das historische Bewusstsein konstitutiv ist: radikal verstehen, was jeweilen eine

Nisto se constituirá ademais e também de maneira fundamental o caráter propriamente crítico da pesquisa filosófica e a sua orientação, que na medida em que se constitui como crítica da história, não se orienta para esta numa crítica às opiniões constituídas no passado, mas se volta para o presente, no qual o passado é efetivo, ainda que não seja, contudo, propriamente compreendido no caráter de radicalidade da situação digna de ser posta em questão que ele constitui¹⁷. Tal concepção do significado da crítica na tarefa hermenêutica da filosofia, já aqui antecipada e predelineada, será ainda mais aprofundada nos termos da destruição da história da ontologia, preparada pelo projeto de *Ser e Tempo*.

Desse modo, começa a ser fixado então um esclarecimento do método hermenêutico e da tarefa eminentemente histórica que lhe convém, à medida que se põe em função da pesquisa filosófica como tal, esta mesma compreendida em seu caráter eminentemente histórico, já que tem como projeto o próprio ser-aí humano em sua facticidade, historicamente determinado. Por isso diz Heidegger: “A fixação da posição de fundo histórica da interpretação amadurece a partir da explicação do sentido da pesquisa filosófica, cujo objeto foi determinado de maneira indicativa como a *facticidade do ser-aí humano como tal*.”¹⁸

Concomitantemente, exige-se o recuo histórico à origem desse ser concebido com o qual depara, e que, no fundo, é fruto do que originalmente foi compreendido no interior dos motivos e tendências de questões radicais, com as quais o ser-aí fático inquietou-se filosoficamente, antes de ser conceitualmente apreendido. Com tal inquietude a atualidade já não se depara mais, e o sentido de uma redescoberta da mesma consiste na tarefa “*destrutiva*” de uma filosofia hermenêutica fenomenológica, na tentativa de se apropriar da inquietude passada, que está na raiz de seu ser, outrora em questão e agora apenas conceitualmente determinado e apreendido. Nisto consiste a ideia da *destruição (Destruktion)*, que já antes de *Ser e Tempo* começa a ser

bestimmte vergangene philosophische Forschung in *ihrer* Situation und *für* diese in ihre Grundbekümmernisse stellte; *verstehen*, das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*.“

¹⁷ Cf. M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 12.

¹⁸ M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 12, grifo do autor. No original: „Die Fixierung der historischen Grundhaltung der Interpretation erwächst aus der Explikation des Sinnes der philosophischen Forschung. Als deren Gegenstand wurde anzeigenderweise bestimmt das *faktische menschliche Dasein als solches*“.

amplamente esboçada, e que incorpora a tarefa hermenêutica da filosofia em sua nova apropriação histórica.

Esta preocupação para com a determinação fundamental, histórico-temporal, da tarefa da filosofia tornou-se, pois, para Heidegger, como já o era para Husserl, decisiva. Na diferença de que para Heidegger está em jogo, além do caráter fenomenológico da pesquisa e sua orientação específica, levar em conta o ente em questão não como eguidade pura ou subjetividade transcendental, mas como o ser-aí fático, a vida fática como tal em sua determinação hermenêutica e histórica.

2. A Fenomenologia

No que diz respeito ao contato de Heidegger com a fenomenologia, sua reflexão em torno desse método e a aplicação do mesmo em suas investigações é importante revisitar *inicialmente*, como auto-interpretação posterior em uma nova fase de um caminho percorrido, o que ele apresenta em seu texto “*Meu caminho para a fenomenologia*”¹⁹.

Ali Heidegger tornara transparente para seus interlocutores de que maneira a fenomenologia husserliana tornara-se indispensável para uma renovada interpretação de Aristóteles. Heidegger conta como desde 1919, enquanto se dedicava como “docente-aprendiz” às atividades de ensino “na proximidade de Husserl”, exercitava-se no “ver fenomenológico”, e ao mesmo tempo fazia a experiência de “uma compreensão transformada de Aristóteles”²⁰. Esta renovada compreensão de Aristóteles era percebida por Heidegger, segundo ele, na medida em que a distinção apresentada por Husserl na Sexta Investigação Lógica “entre intuição sensível e categorial” revelara para ele “o seu alcance para a determinação dos múltiplos significados do ente”²¹, com o qual ele deparara pela primeira vez em 1907, através do estudo das investigações de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles* (1862)²².

¹⁹ Uma apresentação detalhada do caminho intelectual percorrido por Heidegger para chegar a constituir uma compreensão renovada de Aristóteles em diálogo com a tradição escolástica e, posteriormente, com as investigações fenomenológicas de Husserl através de uma releitura dessa conferência de 1963, foi muito bem apresentada por Enrico BERTI, *Aristóteles no século XX*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1997, p. 57-73. Nada se compara, porém, a amplitude do trabalho desenvolvido por Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

²⁰ Martin HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, 4 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2000, p. 86.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 81. Um dos primeiros trabalhos desenvolvidos na perspectiva de apreender a confrontação heideggeriana com Brentano e Aristóteles foi

Heidegger descobria através da fenomenologia uma maneira como o pensamento de Aristóteles podia ser retomado, porém, sem encapsular na consciência intencional o ser nele pensado nem torná-lo dependente de um ente supremo, mas tornar a pensá-lo à luz do conceito grego ἀλήθεια. Isto é o que ele acaba por deixar claro na conferência *Meu caminho para a fenomenologia*:

O que para a fenomenologia dos atos da consciência se perfaz como declaração-de-si-mesmo do fenômeno, é originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensamento e existência gregas como *aletheia*, como impossibilidade de manter-se escondida própria da presença, de cujo desocultamento mostra-se ser.²³

Naturalmente que esta declaração tardia de Heidegger não recoloca, porém, algo que para ele, à época de suas interpretações de Aristóteles era decisivo: uma compreensão conveniente do fenômeno da intencionalidade, que, segundo Heidegger, Husserl teria descoberto nas suas *Investigações Lógicas*, mas teria depois encapsulado na consciência em função de seu aprisionamento à tradição moderna. Assim o ser da intencionalidade, que segundo Heidegger é um fenômeno próprio da vida fática ficou por ser esclarecida. O *Natorp-Bericht* deixará claro que Heidegger enxergava na filosofia aristotélica o caminho para um esclarecimento adequado do fenômeno da intencionalidade. O livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles fornecia a chave fundamental pela qual a ἀλήθεια se constituía em modos temporâneos do que Heidegger passava a interpretar como existência fática (ψυχή) e que para a tradição filosófica tinha se enrijecido no conceito de virtudes intelectuais. A orientação para o mundo própria do modo de desvelamento temporâneo da existência grega passava por aquilo que Aristóteles nomeou como τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς.

Era, porém criticamente que Heidegger se colocou à procura de pensar o modo como a existência grega se orientava para o mundo temporaneamente. Já a partir de indicações dadas por Kierkegaard, e por sua própria maneira de compreender os modos próprio e impróprio como a existência humana temporaniza em sua vida fática, Heidegger, após ter verificado que no pensamento cristão constituía-se um tipo de relação com o tempo em que estava em jogo um retorno e assunção de si, ele deixava entrever que na relação categorial grega com o tempo estava em jogo uma dispersão da

tentada por Franco VOLPI. *Heidegger e Brentano*; L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger. Padova: CEDAM, 1976.

²³ Ibidem, p. 87

existência nas ocupações solícitas da cotidianidade da existência. Aristóteles fora aquele que, segundo Heidegger, tornara transparente para si mesmo a estrutura ontológica da facticidade em seus caracteres ontológicos essenciais, mas de um modo que caracterizava o comportamento decadente do ser-aí e seu encurralamento no mundano.

Assim, metodologicamente a filosofia hermenêutica fenomenológica heideggeriana que se constituía em suas tarefas interpretativas anteriores a *Ser e Tempo*, caracterizava-se pelos seguintes pressupostos:

- 1) A filosofia era pensada como retomada ou repetição (Wiederholung) histórica do seu acontecer histórico no horizonte da vida fática;
- 2) O projeto filosófico hermenêutico fenomenológico implicava uma temporização da existência histórica no ato de filosofar;
- 3) A tarefa fundamental da filosofia consistia em recuperar o fenômeno da intencionalidade na vida fática e não encapsulado na consciência;
- 4) E isso de tal modo que se pudesse recuperar a conceituação ontológica histórica na sua origem a partir da vida fática;
- 5) Mas isto teria que ser feito tendo em conta a perspectiva crítica segundo a qual existem dois modos de relacionar-se com o tempo: um modo próprio, pelo qual a existência se faz livre para si mesma; e um modo impróprio pelo qual a existência recolhe-se no domínio da impessoalidade, ou, quando muito, a uma ultrapassagem do fenômeno da facticidade, o que teria sido o destino de toda a tradição metafísica. Sobre este ponto teremos oportunidade de fornecer esclarecimentos em muitos momentos desta tese.

3 Trilha da Interpretação da Filosofia Aristotélica

Na nota em que expõe o que seria à segunda parte de suas investigações fenomenológicas de Aristóteles expostas no *Natorp-Bericht*, Heidegger apresenta de maneira bastante esclarecedora o panorama de toda a sua investigação sobre Aristóteles e sua posição de fundo²⁴. 1) Primeiro estabelece o ponto de partida a partir do qual, segundo ele, Aristóteles desenvolve a sua investigação: a vida fática do homem desenvolvida em sua *Ética a Nicômaco*, e esta com base na movimentação da vida

²⁴ Estudos importantes sobre o *Natorp-Bericht* foram realizados por Jesús Adrián ESCUDERO. **Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger**, in *Signos filosóficos*, n. 10, julho-dezembro, 2003, p. 103-126; Carmen Segura PERAITA. *Hermenêutica de la vida humana*. Em torno al Informe Natorp de Martin Heidegger. Madrid: Trotta, 2002.

assim como foi primeiramente pensada no *De Anima* e de maneira ainda mais ampla com base na explicação da vida como uma determinada movimentação (interpretação do *De motu animalium*). Como Heidegger interpreta isso? Segundo ele: “Será mostrado como a ‘intencionalidade’ vem à tona, e mesmo como ‘objetiva’, um como da movimentação da deambulação de sua vida de algum modo ‘noeticamente’ esclarecida”²⁵. 2) Supõe o panorama do que foi realizado a partir da interpretação da ordem das virtudes intelectivas expostas na *Ética à Nicômaco*, sendo a interpretação da vida fática correspondente às três primeiras, quais sejam a τέχνη, a ἐπιστήμη e a φρόνησις, e a superação das mesmas determinada filosoficamente pelas outras duas, quais sejam a σοφία e ο νοῦς, que foram interpretadas à luz da *Metafísica* e da *Física* de Aristóteles. 3) Estabelece, por fim, o caminho de continuidade da investigação a ser desenvolvido através de uma interpretação dos livros Z, H e Θ da *Metafísica* de Aristóteles.

Na interpretação heideggeriana subsiste assim, através desse caminho, um elemento de crítica à filosofia de Aristóteles em particular e à filosofia em geral como um caminho de ruína e de ultrapassagem da vida fática do homem. Gadamer leva isso em conta quando mais tarde recorda esse procedimento interpretativo crítico de Heidegger sobre Aristóteles: “... com certeza, eu teria podido apreender, já aí, o elemento de crítica à metafísica e, com isso, o elemento de crítica a Aristóteles presentes nos impulsos de pensamento de Heidegger”²⁶. E mais à frente, em outro contexto, assegura:

É de se supor que já o jovem Heidegger, assolado pelas suas questões relativas à crença cristã, também tenha visto nessa virada para a pura visualização o limite do pensamento grego. Em todo caso, por mais que ele mesmo tenha buscado o começo de nossa história junto aos gregos, ele não o fez como um humanista, nem como um filólogo ou historiador, que seguem de maneira inquestionada a sua tradição. Ele obedeceu muito mais à sua exigência crítica em face de sua própria necessidade existencial... para elaborar, por fim, as perspectivas gerais que colocam o mero caminho de volta aos gregos sob a luz incisiva da crítica.²⁷

²⁵ Martin HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationem Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 62. Frankfurt am Main: 2005, p. 397.

²⁶ Hans-Georg GADAMER. *Hermenêutica em retrospectiva*; Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 16.

²⁷ *Ibidem*, p. 61.

Da passagem da τέχνη à σοφία, passando pela φρόνησις, Heidegger identificava o destino do pensamento filosófico grego e ocidental, ao mesmo tempo que o caracterizava como ruína e decadência da vida fática, ao mesmo tempo que fazia ver como a experiência humana de lida com as coisas do mundo manifestava a origem da intencionalidade da existência, sem compreendê-la como encapsulada em uma consciência.

Segundo Heidegger, o pensamento grego parte da facticidade da existência e conduz a investigação filosófica à pura visualização própria da σοφία como saber estritamente teórico, o que Heidegger denomina compreensão visualizadora própria, que parte da circunspeção providente (φρόνησις), ambas possuindo o mesmo caráter do perceber puro enquanto tal (νοῦς)²⁸. Como bem sistematizou Gadamer mais tarde:

Se chegarmos a interpretar de maneira exata a conclusão da ética, então se mostrará muito mais que a vida teórica enquanto forma de vida suprema é uma vida dos deuses e que só há para os homens uma vida fundada na prática, uma vida na qual é possível o alçar-se até a vida teórica como uma espécie de elevação.²⁹

Teremos oportunidade de ver Heidegger procurar mostrar isso em suas próprias interpretações de Aristóteles. Para Heidegger, Aristóteles leva a cabo a ruína (*Ruinanz*)³⁰, “a toma positivamente” e se conduz por ela de modo “tão decadente (*ruinant*) que a coloca nas fronteiras do ‘divino’... em vez de ver justamente que ela é humana e está muito distante de Deus”³¹.

Do programa de interpretação heideggeriana da filosofia aristotélica é do Natorp-Bericht de outubro de 1922 que se depreende o motivo do caminho tomado por ele nas suas sucessivas interpretações de Aristóteles, desenvolvidas em suas preleções de 1922 a 1927, e mesmo em preleções pronunciadas posteriormente à publicação de *Sein und Zeit*.

²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 (GA 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 376.

²⁹ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 60.

³⁰ Primeiro termo através do qual Heidegger caracteriza a decadência elaborada fenomenologicamente em *Ser e Tempo* como queda, *Sturz, Verfallen*.

³¹ M. HEIDEGGER. GA 62, p. 41.

Heidegger tem em vista o trecho da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, no qual se enuncia as cinco virtudes intelectivas, e no qual justamente o conceito de ἀλήθεια se encontra intimamente em jogo: "Ἐστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι καὶ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γάρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. Ἡ τέχνη ἐ interpretada por Heidegger como um proceder direcionante-producente. A ἐπιστήμη traduz-se como um determinar visualizado-comunicativo-comprovado. A φρόνησις é entendida como um circunver-se solícito (circunspeccão). A σοφία é compreendida como um compreender visualizador-próprio. E por fim, o νοῦς é pensado como percepção pura.

Da compreensão desses conceitos fundamentais Heidegger parte para uma análise minuciosa de textos fundamentais da filosofia aristotélica em que esses conceitos são pensados. Assim é que nas preleções de 1921 a 1927 a estrutura da compreensão filosófica de Aristóteles vai sendo elucidada segundo a interpretação desses conceitos com uma crítica fundamental: o pensamento filosófico de Aristóteles propõe um caminho que se desvia da pura percepção (νοῦς) circumspecta da circunspeccão solícita (φρόνησις), que se desenvolve a partir da lida cotidiana (ἐμπειρία) através do procedimento produtivo (τέχνη) e da determinação visualizadora comunicativa e comprovada (ἐπιστήμη), para a pura percepção (νοῦς) do compreender visualizador próprio (σοφία). Isto implica então que no pensamento de Aristóteles ocorre um processo de desvio do saber prático da lida cotidiana para um puro ver teórico, que, para Heidegger será signo da ruína ou decadência da facticidade.

As interpretações se desenvolvem na seguinte ordem: no semestre de inverno de 1921/1922, Heidegger estabelece o método pelo qual desenvolverá a sua interpretação e a perspectiva crítica em que a interpretação será expressa. Na preleção do semestre de verão de 1922, Heidegger toma para interpretação os capítulos 1 e 2 do livro *A da Metafísica* e os capítulos de 1 a 4 do livro *A da Física*. Neste mesmo ano escreve o *Informe-Natorp*. No semestre de verão de 1924 Heidegger dá prosseguimento à interpretação dos conceitos fundamentais da filosofia aristotélica, procurando situar-se no horizonte a partir do qual emerge a conceituação fundamental de Aristóteles, e assim explicita o horizonte da φρόνησις, isto é do ente que fundamentalmente se constitui por sua circunspeccão solícita. Para tanto Heidegger investiga o conceito de οὐσία, que ele

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* VI, 1139b 15-18.

interpreta como ser-aí (*Dasein*), e nesta base interpreta o ser do homem no horizonte da *Ética a Nicômaco* e da *Retórica* de Aristóteles. Aqui é onde se pode observar com maior nitidez a discussão clara do conceito de *καίρως* como instante ocasional da existência fática mantida na decadência; não se trata, portanto, ainda, do instante decisivo da liberdade histórica que será apropriado pela Analítica Existencial como um dos modos fundamentais de se experimentar o tempo. Já no semestre de inverno de 1924/1925, Heidegger aprofunda como essa concepção aristotélica segue a esteira do pensamento platônico³³.

Levando em conta que a apropriação do conceito de instante desenvolvida por Heidegger implica uma diferença do modo como Aristóteles pensou o conceito, torna-se importante que antemão desenvolvamos uma discussão preliminar a respeito do sentido categorial desse conceito na *Ética* de Aristóteles. Somente de posse das indicações preliminares fornecidas por essa interpretação é que partiremos para compreender o modo como Heidegger interpretou este conceito à luz de sua confrontação com o pensamento cristão, e procurou a partir daí realizar uma apropriação do conceito que já não possuía mais o caráter categorial no interior do qual Aristóteles o pensou, mas uma direção histórico-existencial, que se articulava intimamente com o que foi desenvolvido por Kierkegaard.

³³ Para uma apresentação da interpretação aristotélica desenvolvida por Heidegger, é importante conferir os trabalhos de: Ted SADLER. *Heidegger and Aristotle: the question of being*. London: Athlone, 1996; William MCNEILL. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. New York: State University of New York Press, 1999; Walter BROGAN, *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York: State University of New York Press, 2005.

SEGUNDO CAPÍTULO

Investigações em torno de Aristóteles e o conceito de tempo como *καῖρός*

Incursão Preliminar

Aqui eu me proponho a um estudo preliminar do uso do conceito de *καῖρός* na ética aristotélica e discussão do seu sentido especialmente na perspectiva categorial em que Aristóteles o apresenta. Nosso estudo pretende concentrar-se no texto em que Aristóteles pensa explicitamente o conceito de *καῖρός* no contexto conceitual de seu pensamento filosófico e especificamente no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*¹ 1096a 19-34. E uma vez que também no primeiro livro da *Ética a Eudemo*² 1217b 22 – 1218a 1 encontramos as mesmas referências a essa significação do tempo no âmbito da ação humana com alguma variação conceitual, será necessário revisita-la para melhor compreender o que nela se encontra em jogo. Deve-se deixar claro, com isso, que nossa intenção não é estabelecer nesse capítulo um estudo geral do termo *καῖρός* no conjunto da obra aristotélica, mas situá-lo no contexto em que o termo assume no “sistema” de

¹ Segundo Ingemar DÜRING, a *Ética a Nicômaco* traz seu nome referente ao pai ou ao filho de Aristóteles. E uma vez que seu filho morreu jovem, “pode-se conjecturar que este curso de ética, que é uma das obras tardias de Aristóteles, depois de sua morte tornou-se acessível ao comércio livreiro sob os cuidados do Peripato, e deve agora o seu título dedicado à memória do jovem Nicômaco”. Segundo o mesmo autor, “À exceção desta ética, todas as outras obras aristotélicas de maior empenho a nós conservadas são compostas de conferências originariamente independentes” e afirma ainda que “o estilo e a terminologia se autorizam a supor que a *Ética a Nicômaco*, na forma em que se apresenta a nós hoje, deve-se a Aristóteles mesmo” (DÜRING, *Aristotele*. Tradução do original alemão intitulado *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* para o italiano feita por Pierluigi Domini. Milano: Mursia, 1976, p. 514).

² Ingemar DÜRING escreve que “não sabemos por quais razões esta ética possuía tal título” (DÜRING, *op. cit.*, p. 501). Werner JAEGER apresenta que as edições alemãs da *Ética a Eudemo* de que se dispunha em meados do século XIX (Fritzsche, 1851 e Susemihl, 1864), apresentavam a obra sob o título *Eudemii Rhodii Ethica*, em função da hipótese segundo a qual a obra devia ter sido compilada e publicada por Eudemo de Rhodes, discípulo de Aristóteles (cf. W. JAEGER, *Aristoteles*; bases para la historia de su desarrollo intelectual, trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 263). JAEGER acrescenta ainda que, além disso, “os valiosos comentários ingleses da *Ética Nicomaquéia* devidos a Grant, Stewart e Burnet, do mesmo modo que o texto alemão de Apelt, todos consideram a outra *Ética* [a *Ética Eudemia*] como obra de Eudemo” (ibidem). Como se lê no texto de JAEGER, “Spengel, o renomado aristotélico e restaurador da retórica antiga, declarou apócrifa a *Ética Eudemia*. Seu famoso artigo que obteve imediatamente uma aceitação universal e ainda hoje conserva pela maior parte do terreno conquistado, defendia a idéia de que Eudemo de Rhodes, discípulo de Aristóteles, não simplesmente publicou a obra, mas escreveu-a ele mesmo” (ibidem, p. 262). De acordo com DÜRING, deve ser considerada pouco verossímil a conjectura de Dirlmeier, segundo a qual o Eudemo referido pelo título da *Ética* deve ser entendido como Eudemo de Chipre, o mesmo destinatário do diálogo homônimo de Aristóteles (cf. DÜRING, *op. cit.*, p. 501). JAEGER, de acordo com E. Kapp, “compara de novo as duas *Éticas*, e chega à conclusão de que a [*Ética*] *Eudemia* deve ser devolvida a Aristóteles e ser considerada como a mais antiga” (JAEGER, *op. cit.*, p. 265). Segundo JAEGER, “com ajuda dos fragmentos do *Protréptico*, inclusive o conteúdo recentemente recuperado, é possível traçar um quadro do desenvolvimento da ética de Aristóteles em três etapas claramente distintas: o período platônico posterior do *Protréptico*, o platonismo reformado da [*Ética*] *Eudemia* e o aristotelismo posterior da *Nicomaquéia*.” (JAEGER, *op. cit.*, p. 266).

pensamento aristotélico um sentido estritamente conceitual, isto é, predicativo, categorial.

Esta determinação conceitual do termo não se encontra no horizonte da retórica, como é o caso do pensamento a respeito desse conceito na obra de Górgias³. No *Fedro*, também Platão apresenta o horizonte em que se pode tematizar na Retórica a questão do tempo como *καιρός*⁴. De fato, o tempo na *Retórica* de Aristóteles não é pensado a partir desse conceito, como é o caso de Górgias, ainda que por 16 vezes ele use explicitamente o conceito na *Retórica*, mas sem reconsiderar seu caráter categorial como o faz na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco* (cf. *Retórica* 1365a 20ss; 1366a 20ss)⁵. Se o que pretendo pensar aqui é justamente esse aspecto categorial do *καιρός*, o qual considero decisivo no pensamento aristotélico, deve-se cumprir aqui o pressuposto prático da investigação filosófica defendido por Gadamer, segundo o qual “o que não toma para si a responsabilidade do conceito não deve ser medido pelo metro do conceito”⁶. Isto é, entendo que a compreensão conceitual decisiva sobre o *καιρός* em Aristóteles, carregando inclusive a originalidade filosófica de seu método, encontra-se na *Ética a*

³ De acordo com Armando PLEBE, “a ligação da definição gorgiana com a teoria do *kairós* foi mostrada por Rostagni por meio de sua concordância com o testemunho de Dionísio de Halicarnasso, o que afirma que, para Górgias, o *kairós* retórico ‘deve ser obtido não com a ciência geral, mas com a opinião’...”, assegurando ainda que “A definição gorgiana da retórica nos leva, portanto, a um último elemento da sua doutrina retórica: à retomada do conceito de *kairós*, de ‘oportunidade’ retórica, ajustada ao tipo de ouvinte e aos fins do orador” (Armando PLEBE, *Breve história da retórica antiga*, trad. Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, EDUSP, 1978). Fernando CZEKALSKI procurou discutir a importância do conceito de *kairós* para o que ele chamou “A Tribuna de Górgias”: apesar de verificar que somente no fragmento B 6 – o qual reza “ser esta a lei mais divina e universal: falar e calar, fazer e deixar fazer o que se deve no momento devido” –, correspondente à *Oração Fúnebre*, é que “a ideia de *καιρός*, o momento oportuno, é mencionada”, Czekalski assegura que o testemunho de Dionísio de Halicarnasso “ao afirmar que ‘nenhum retor ou filósofo estudou a fundo a arte da oportunidade, nem mesmo Górgias de Leontinos, o primeiro que se dedicou a escrever sobre esse assunto, escreveu algo digno de menção’ (Frag. B 13) parece não deixar dúvidas de que uma teorização sobre o tema foi realizada por Górgias.” (Fernando CZEKALSKI, *A Tribuna de Górgias: Linguagem, Retórica e Oportunidade*, in *Hypnos*, ano 11, n. 16, 1º sem. 2006, São Paulo, p. 107). Armando PLEBE assegura que “É discutível se podemos aceitar a notícia de um específico escrito programático de Górgias *περὶ τοῦ καιροῦ*... mas é certo que o *kairós* tinha uma importância fundamental na sua doutrina retórica”, dizendo ainda que “foi precisamente por esta sua técnica que Górgias se tornou famoso entre os antigos” (Armando PLEBE, *op. cit.*, p. 18), como testemunha, segundo o autor, Filostrato, em sua *Vida dos Sofistas*, I, 1: “ele, assim, mostrou que sabia tudo o que teria podido falar sobre qualquer questão, confiando na oportunidade” (apud PLEBE, *op. cit.*, p. 18).

⁴ Cf. PLATÃO, *Fedro* 272a: *προσλαβόντι καιροῦς τοῦ πότε λεκτέου καὶ ἐπισχετέου* (ou seja, ter “conhecimento das ocasiões de quando falar e silenciar”)

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1361a 34-35: *ἀλλ’ οἱ τόποι καὶ οἱ καιροὶ αἴτιοι*; Cf. tb. *Retórica* 1365a 19-20: *καὶ οἱ καιροὶ καὶ αἱ ἡλικίαι καὶ οἱ τόποι καὶ οἱ χρόνοι καὶ αἱ δυνάμεις ποιοῦσι μεγάλα*; *Retórica* 1366a 20-21: *ἐφ’ ὅσον ἦν τῷ παρόντι καιρῷ σύμμετρον*; etc. Um estudo atento dos 16 usos do termo *καιρός* na *Retórica* foi feito por James L. KINNEAVY e Catherine R. ERSKIN, *Kairos in Aristotle’s Rhetoric*, in *Written Communication*, July 2000, vol. 17 n. 3 p. 432-444.

⁶ Apud Pierre AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, 2 ed. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2008, p. 42.

Eudemo e na *Ética a Nicômaco*, quando o mesmo é pensado como sendo o bem dito segundo a figura da predicação *quando*. Podemos conjecturar que Aristóteles pressupõe na *Retórica* o sentido filosófico categorial que ele atribui ao conceito na *Ética*, mas não é aí que ele o define como categoria segundo a qual se diz o bem. O tempo é tomado na *Retórica* sob outra perspectiva: presente, passado e futuro, não como bem dito segundo o *quando* ou *tempo* como figura da predicação (*Ética*), nem como agora (*Física*).

Na *Retórica*, Aristóteles mostra que o discurso se conjuga a partir de três coisas: a partir de quem fala, sobre o que fala e em relação a quem fala (cf. *Retórica* A 3, 1058a – 1058b). O ouvinte é considerado o fim para o qual concorre essa conjugação do discurso, isto é, o último elo da corrente. Aristóteles assegura que o ouvinte é ou espectador (que contempla e especula em torno do que ouve) ou juiz. Aristóteles possuía dois termos para esses respectivos modos de ouvir do ouvinte: o θεῶρος e o κρίτων. Em sendo juiz, discerne acerca de coisas já sucedidas ou sobre coisas que estão por acontecer. Como membro da assembleia, o ouvinte juiz discerne a respeito de coisas futuras. Enquanto membro do tribunal, o juiz julga sobre fatos passados. Daqui se depreende que na compreensão aristotélica – e certamente na compreensão grega em geral, que nós também herdamos – a assembleia existia para discernir sobre coisas futuras e os tribunais existiam para o discernimento a respeito dos fatos passados. Enquanto espectador que contempla e especula em torno do que ouve, o ouvinte reflete em torno do possível, do conjunto de coisas que podem ser demonstradas como possibilidades. A partir disto é que ele assegura que são três os tipos de discurso na retórica: deliberativo, judicial e demonstrativo.

É de acordo com esta reflexão prévia em torno dos modos como o discurso é ouvido e os tipos de discursos engendrados a partir deles, que Aristóteles compreende os tempos do discurso do orador. Ao investigar os tempos do discurso ele estabelece que: para o orador cujo ouvinte é o deliberante, isto é, o membro que ocasionalmente discerne e delibera em assembleia sobre coisas que não de vir, o tempo é o futuro (ὁ μέλλων), “pois aconselha acerca do que está por vir, seja persuadindo seja dissuadindo” (*Retórica* A 3, 1058b 14 – 21). Para o orador forense, isto é, aquele que fala ocasionalmente ao ouvinte que julga no tribunal a respeito dos fatos passados, o tempo é o passado (ὁ γεινόμενος), pois sempre fala sobre o que se sucedeu seja na acusação ou na defesa (cf. *Retórica* A 3, 1058b 14 – 21). Por fim, para o orador que tem como ouvinte o espectador, isto é, aquele que ouve em função de especular sobre um conjunto de

possibilidades que podem ser demonstradas, o tempo é o presente (ὁ παρών), ainda que levem em conta o passado, enquanto recordam, ou o futuro, enquanto fazem conjecturas (cf. *Retórica A 3*, 1058b 14 – 21).

A partir dessa breve caracterização sobre os tempos do discurso, pode-se verificar como Aristóteles não leva em conta, nesse caso, o tempo como um momento oportuno de falar ou calar, assim como sugeria o pensamento de Górgias e a indicação do próprio Platão no Fedro (cf. PLATÃO, *Fedro*, 272a). É muito provável pelo que se diz na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, que essa atitude de atenção à ocasião certa de falar ou calar na assembleia ou nos tribunais seja um pressuposto fundamental de quem faz uso da palavra. A atenção à ocasião adequada de falar ou calar pode ser importante para chegar a bom termo e favorecer à comunidade a possibilidade de alcançar o que é útil. Mas este só pode ser um pressuposto implícito, pois não aparece na *Retórica* qualquer referência a essa compreensão. Como ocasião adequada para qualquer atitude humana que se constituir no tempo como boa, o *καιρός* está melhor caracterizado nos textos da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo*. Esta compreensão deve certamente ser pressuposta na *Retórica* na medida em que o ato de falar em assembleia ou no júri é uma atitude ocasional, que exige atenção ao momento. Do mesmo modo, o orador e o ouvinte, ao discernirem em assembleia, devem estar atentos ao momento de agir de tal ou qual maneira, pela compreensão do que é útil ou nocivo na resolução a ser tomada.

É, pois, na *Ética a Nicômaco*, e mais especificamente no Livro A, capítulo 6, e na *Ética a Eudemo*, especialmente no Livro A 1217b, que o termo *καιρός* se encontra conceitualmente determinado dentro do “sistema categorial” do Estagirita. Assim, realiza-se aqui o fato de que o que toma para si a responsabilidade do conceito é o que deve ser medido pelo metro do conceito. Ver-se-á, a partir da discussão desse capítulo, que o conceito assume em Aristóteles uma perspectiva ética que o caracteriza inicial e fundamentalmente como um tempo ético⁷.

⁷ Para uma compreensão do *καιρός* no contexto da *Ética* aristotélica cf. Pierre AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, 2 ed. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2008, p. 156-171; e tb. Fernando Rey PUENTE, *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2001, 318-327.

1 O contexto a partir do qual emerge o conceito de *καίρως* na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*

Após assegurar que “toda arte e todo método, e do mesmo modo toda ação e escolha, parece tender a algum bem” e que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”, e após estabelecer que dentre os fins “uns são atividades e outros obras”, no livro A da *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles assegura que “se existe algum fim de nossos atos que queiramos por ele próprio e os demais por ele... é evidente que este fim será o bom e o melhor” (EN 1094a). Após estabelecer esta assertiva, Aristóteles apresenta, então, a ciência à qual pertence a investigação deste fim supremo que nossos atos buscam por si próprio, e certifica-se de que “a política” é a “principal e mais eminente diretiva” (EN 1094a 25-28) que conduz à compreensão deste fim que é tanto o bem do indivíduo quanto o da cidade. Assim se estabelece na *Ética a Nicômaco* o objeto da investigação.

Ele está disposto a resolver a seguinte questão: Qual é o bem ao qual a política aspira e qual é o supremo entre todos os bens que podem realizar-se? (cf. EN A 4, 1095b 14-17). Aristóteles assegura que “quase todo mundo está de acordo quanto ao seu nome, pois tanto a multidão como os refinados dizem que é a boa-ventura (εὐδαιμονίαν)” (EN A 4, 1095a 18-19), ou como se traduz comumente, a felicidade⁸. Além disso, Aristóteles assegura que todo mundo “admite que o viver bem (τὸ εὖ ζῆν) e o agir bem (τὸ εὖ πράττειν) é o mesmo que ser feliz” (EN A 4, 1095a 19-20). Porém, como compreender o viver e obrar bem e, resumidamente, como compreender o conceito de bem (ἀγατῶν)?

Da mesma maneira como na investigação ontológica, o método pelo qual Aristóteles procura a determinação do conceito de bem é o categorial. Segundo Aristóteles, “como o bem se diz de tantos modos como o ser” (EN A 6, 1096a 23-24), ele se predica em todas as categorias, ou seja, ele se diz segundo as figuras da predicação. É assim que *καίρως* é compreendido como sendo o bem, dito segundo a figura da predicação *χρόνος* (tempo), ou *πότε* (quando).

Na *Ética a Eudemo* (EE), o contexto de reflexão, considerado, porém, em geral, como anterior à *Ética a Nicômaco*, é semelhante a esta. Mas possui algumas peculiaridades. Aristóteles começa por determinar que a boa-ventura é a melhor de

⁸ Há atualmente certo desgaste na compreensão comum do conceito de felicidade. Prefiro traduzir o termo por boa-ventura.

todas as coisas que se pode almejar. Este tema, porém, se apresenta como um assunto difícil e que somente a filosofia especulativa é capaz de resolver “segundo a ocasião oportuna” (κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν) (EE A 1214a 13-14). “Mas nós devemos considerar primeiro em que consiste a vida boa (τὸ εὖ ζῆν) e como ela pode ser obtida” (EE 1214a 14-15). Aristóteles se propõe a discutir o fato de alguns sustentarem que a sensatez (τὴν φρόνησιν) é o maior bem, outros que é a virtude (τὴν ἀρετήν) e outros ainda que é o prazer (τὴν ἡδονήν) (EE A1214a 30-33). Aristóteles enxerga que há três modos de vida (βίους ὄντας), nos quais estes bens são experimentados: a vida política (πολιτικὸν), a vida filosófica (φιλόσοφον) e a vida prazerosa (ἀπολαυστικὸν) (EE 1215a 35 – 1215b 1). Destas, a vida filosófica diz respeito à contemplação da verdade; a vida política implica em ocupar-se de ações belas (honrosas) que emergem da virtude; e a vida prazerosa a que se orienta pela satisfação dos prazeres do corpo (EE 1215b 1-5). Aristóteles questiona a vida de satisfação corporal e se pergunta se de fato pode conduzir à felicidade. Deixando para mais tarde a resolução desse problema, Aristóteles passa a se perguntar primeiramente sobre a virtude e sensatez: eles próprios ou as ações que deles emergem são partes do bem? (EE 1216a 37- 1216b2). E acima de tudo, Aristóteles dá-se conta de que é preciso primeiro saber o que é o bem, de tal maneira que se caracterize como o melhor (τὸ ἄριστον) no homem. E assim, evitando trilhar o caminho platônico da teoria das formas para resolver o problema (cf. EE 1217b), uma vez que, segundo ele, “mesmo concedendo que ideias e a ideia do bem existam no mais pleno sentido, certamente isto não é útil para a vida boa e para a conduta” (EE 1217b 23-25), Aristóteles constitui seu caminho a partir da colocação dos múltiplos significados do bem. E aqui também se anuncia o fato de que “o bem se diz de várias maneiras assim como o ente”, e segundo as figuras da predicação, o bem é dito como sendo “na *entidade* o intelecto e Deus, no *qual* a justiça, no *quanto* a medida, no *quando* a oportunidade...” (EE 1217b 25-32). E assim, do mesmo modo que na *Ética a Nicômaco*, o καιρός é compreendido como sendo o bem, dito segundo a figura da predicação **πότε** (quando), ou χρόνος (tempo).

No intuito de poder melhor compreender o que significa o bem segundo o καιρός como determinação categorial entendo que seja importante um excursão na ontologia aristotélica a partir da qual emerge os diversos significados do ente segundo as figuras da predicação. A partir disso, poder-se-á entender aspectos de usos terminológicos diferentes nas duas *Éticas* que podem ser tomados como sinônimos, além de tornar

possível posteriormente uma caracterização mais detalhada da compreensão categorial do tempo de uma compreensão histórico-existencial. Por isso, o tópico seguinte se ocupará de compreender o contexto ontológico em que emerge o tempo em sentido categorial e o seu significado específico. Trata-se de um excuro preliminar na ontologia aristotélica.

2 O “Sistema” Categorial segundo o qual o bem encontra uma determinação categorial como *καίρως*

Para delinear em linhas gerais o horizonte da questão do ser (ontologia) em Aristóteles, no intuito de posteriormente entender como ele confere ao *καίρως* um estatuto categorial, tentarei esboçar uma apresentação geral da experiência aristotélica da questão do ser a partir dos livros E e Z da *Metafísica*. Nestes livros são expostos os significados em que se fala de ente (*τὸ ὄν*) e entidade ou essência⁹ (*ἡ οὐσία*). Aristóteles

⁹ A tradução do termo *οὐσία* por entidade ou essência é o que considero mais apropriado em função dos seguintes argumentos: 1. Há um grande consenso nas traduções da *Metafísica* de que o termo mais apropriado para a tradução do termo *οὐσία* é substância; 2. Entendo, porém, que ele não é apropriado; 3. De acordo com a análise filológica e etimológica realizada por Valentín García Yebra, o termo “abstrato grego *οὐσία* não se forma a partir do participio feminino *οὐσα*, mas sim sobre o tema do participio em geral, *οντ-*, comum aos três gêneros: antes do *ι*, do sufixo *ία*, que desde Homero se usa para formar abstratos, o *τ* se converte em *σ*, ocasionando assim o desaparecimento do *ν*, cuja perda se compensa com o alargamento de *ο* em *ου*” (Valentín García YEBRA, Prólogo à *Metafísica* de Aristóteles, in ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998, p. XXXIV). 4. Esta análise filológica de Yebra se deixa corroborar em parte pela análise de Henrique Murachco, uma vez que confirma a origem temática de *οὐσία* a partir do participio de tema *οντ-*, porém é necessário precisar melhor o fato de que é a partir da caracterização do feminino *οντια* e na sequência de sua variação para *οντια > ονσια >* que vemos a possibilidade de construção de *οὐσία*, e isto com base na lei do menor esforço e da coerência semântica (cf. Henrique MURACHCO, *Língua Grega*; visão semântica, lógica, orgânica e funcional. Vol. 1, Teoria. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p 410). 5. “Sêneca atribui a Cícero a paternidade da palavra *essentia*; contudo, não era sentida pelos latinos como um termo culto, mas sim como um barbarismo somente aceitável pela falta de um termo melhor para traduzir *οὐσία*” (YEBRA, *op. cit.*, p. XXXIV); 6. Agostinho, por outro lado, considerava sinônimas *essentia* e *substantia*, de tal modo que considerava ambos os termos apropriados; 7. Já no primeiro capítulo de seu opúsculo *De ente et essentia*, Tomás de Aquino, ao referir-se aos dois modos pelos quais se diz o ente em si, reporta-se ao livro Δ da *Metafísica* de Aristóteles, onde está escrito que “o ente (*τὸ ὄν*) por si (*καθ’ αὐτό*) se diz que são todas as coisas significadas pelas figuras da predicação” (*Metafísica* Δ7, 1017a, 7.22-23); Tomás assegura que o nome de essência deriva de ente dito segundo esse modo: “sumitur essentia ab ente primo modo dicto” (*De Ente et Essentia*, c. I); e afirma ainda explicitamente que entende o termo *essentia* como equivalente ao que para os gregos era a *οὐσία*: “*oysia enim apud graecos idem est, quod essentia apud nos*” (*De Ente et Essentia*, c. II); 8. Yebra, diante do reconhecimento da consideração de Sêneca, discute as possibilidades etimológicas mais plausíveis para o termo quando escreve: “Teria sido possível formar em latim um abstrato exatamente homólogo de *οὐσία*. O verbo *esse*, equivalente ao grego *εἶναι*, tinha um participio *sons, sontis*; porém, este participio, em sua evolução semântica, passou a significar ‘culpável’, ‘danoso’, e já não era sentido pelos latinos como tal participio. Restava outra forma de participio do mesmo verbo, *sens, sentis*, implícita nos compostos *ab-sens, ab-sentis* e *prae-sens, prae-sentis*, de *ab-esse* e *prae-esse*. Sobre este participio poder-se-ia ter formado o abstrato *sentia*, como os compostos *ab-sentia* e *prae-sentia*. *Sentia* teria sido, lingüisticamente, a homologia exata de *οὐσία*. Porém, o fato é que não se formou tal abstrato, e em seu lugar se mal formou *essentia*” (YEBRA, *op. cit.*, p. XXXIV). 9. Vejo, porém, que talvez não se trate propriamente de uma má formação; penso ser possível conjecturar

enunciava assim o objetivo de sua investigação ontológica e filosófica fundamental: “e, com efeito, o que antigamente e agora e sempre se investigou e sempre foi motivo de dúvida é o que é o ente, que equivale à pergunta quem é a entidade.” (*Metafísica Z 1*, 1028b 2-4).

No livro E da *Metafísica*, Aristóteles coloca a questão do ser na perspectiva dos diversos sentidos em que se pode dizer o ente, mais propriamente o que está sendo. Diz Aristóteles: “Mas uma vez que o ente ou estar sendo simplesmente dito diz-se em vários sentidos, um deles é o estar-sendo segundo o que lhe advém conjuntamente e ocasionalmente (τὸ κατὰ συμβεβηκός), outro o estar-sendo como verdadeiro (ἀληθές), e o não estar-sendo como falso (τὸ ψεῦδος), e além destes [o estar-sendo é dito segundo] as figuras da predicação (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) (tais como o que (τὸ τί), o qual (τὸ ποιόν), o quanto (τὸ ποσόν), o onde (τὸ ποῦ), o quando (τὸ ποτέ), e as demais do mesmo caráter que estas), e além destas, [o estar-sendo segundo] a potência e o ato (τὸ δυνάμει

que *essentia* tenha se formado no latim assim como se formou *educere*, tendo sido o *e-* colocado como prefixo com duplicação do *s* por razões fonéticas com base também na lei do menor esforço e da coerência semântica; desse modo, a forma como a palavra foi constituída está diretamente conectada com o particípio *sens* ou *sentis*, a partir do qual também se formaram *praesens* e *praesentis*; assim temos que, em português, *ὄν* seria melhor traduzido por *sendo* e οὐσία por *essência*. 10. Mas, em sendo um conceito abstrato, essência mantém em si certa obscuridade, exceto pelo fato de ao pensar no conceito termos em vista o que constitui a intimidade fundamental de um determinado ser; 11. Assim, é preciso recordar que ao substantivarmos *ὄν*, de modo que ele perca no português seu caráter verbal semanticamente, convém traduzi-lo por *ente*, mas levando sempre em conta que etimologicamente *ente* é expressamente o particípio presente latino do verbo *esse*, que nós substantivamos ao transportá-lo para o português com o sentido de indicar algo que é. 12. Em português, o particípio latino foi vertido como *ente* e dele surgiu a expressão *entidade*; esta noção sugere sempre a indicação de um ser que está sendo determinado; 13. O Prof. José Trindade Santos, em seu livro *Para ler Platão* fornece-nos uma chave fundamental quando, ao investigar o método da pergunta socrática dos diálogos platônicos “o que é?” quando investiga sobre uma determinada coisa, tal como “o que é a virtude?”, assegura sobre o teor da resposta a esse tipo de questão que ela deve poder “substituir-se ao nome da entidade sobre a qual é feita a pergunta (*Eut.* 11a), ou seja, que valha como a sua definição e, por último, e mais importante que tudo, que nela esteja patente, seja revelada, a natureza própria dessa ‘entidade’ (*ousia*: 11a), que diz ‘aquilo que ela é.’” (José Trindade SANTOS, *Para ler Platão*, p. 54-55); É assim que também Aristóteles demonstra reconhecer como se caracteriza a investigação sobre o ente e a entidade; entidade é a coisa dada e determinada e passível de definição precisa; é simplesmente algo determinado, num primeiro sentido, e por isso é mais conveniente o uso do termo entidade. 14. Quanto à compreensão de οὐσία como essência, só a traduziremos por esse termo no caso em que ela for compreendida como revelando o caráter de universalidade de um ente determinado, o que se mostra na definição e pela definição da entidade. Entendo que é desse modo que podemos superar a ambiguidade do termo simplesmente dizendo que: Entidade é, num primeiro sentido o sujeito do qual se fala e em segundo sentido, entidade é essência, na medida em que esta é expressa pela definição da entidade. Além disso, importa considerar, em virtude do que será pensado por Heidegger que, na medida em que a entidade seja uma resposta à categoria *quem*, implicando o ser-aí humano, o conceito de existência lhe será aplicado como existencial, ou melhor, a entidade tem por essência existir, de tal modo que o conceito de *existência* só poderá ser aplicado ao ser-aí humano; ao passo que, enquanto a entidade for resposta á categoria *que*, esta poderá ser compreendida como entidade subsistente, e, portanto, à entidade poderá ser aplicado o conceito de *subsistência*.

καὶ ἐνεργείᾳ) [ou seja, o estar-sendo como possivelmente capaz de entrar em atividade e a atividade de um estar-sendo em obra]” (*Metafísica E 2*, 1026a 33 – 1026b 2).

Vejo que Aristóteles erige essa conceituação no intuito de explicitar o que está em jogo em nossa fala cotidiana sobre as coisas do mundo à nossa volta. Esta é uma indicação que também Heidegger fornece. Para ver melhor como esta conceituação dos diversos sentidos em que se diz o ente e o fato de estar-sendo do que é, podemos trazer à tona um exemplo: ao ver *algo que e enquanto* está sendo, pode-se perguntar: - o que é isto?, e pode-se responder: - isto é uma casa. Ou seja, perguntou-se pela quiddidade (*quid*, que, “istidade”) do *que* está sendo e respondeu-se *o que é* (τὸ τί ἐστίν). Expôs-se algo específico como sendo uma casa, algo que é (τόδε τι). O ente que é, o que está sendo (τὸ ὄν) é retirado do encobrimento e é desvelado, exposto (um dos sentidos do ente – o verdadeiro) naquilo que é segundo o que lhe convém (τὸ κατὰ συμβεβηκός) (outro sentido em que se diz o ente) como sendo algo, uma “casa”, cujo nome indica a entidade (οὐσία, essência) do ente, a “estância” do que *está-sendo*¹⁰; este algo (τόδε τι) que é (τί ἐστίν), é mais um outro dos sentidos em que se diz o que é e está sendo, ou seja, uma das figuras da predicação, que Aristóteles mais tarde vai dizer ser o sujeito (τὸ ὑποκείμενον) do qual se predica (cf. *Metafísica Z 3*); ao mesmo tempo, a casa, que é, está em ato, outro dos sentidos em que se diz o ente.

Ao dizer o ente segundo o que lhe convém (κατὰ συμβεβηκός) como algo que é, pode-se também dizer o que é segundo o que lhe advém conjuntamente seja ocasionalmente ou acidentalmente, seja sob princípio do próprio ser ou atributo essencial (ὑπαρχοντα). Assim é que as outras figuras da predicação referidas por Aristóteles encontram o seu lugar. Seguindo o exemplo acima citado, pode-se particularmente responder à pergunta: - o que é isto?, da seguinte forma: - isto é **uma casa de alvenaria junto ao lago ao por do sol**. Neste exemplo, retirado de expressões de um mundo fático específico, e reunidos aqui artificialmente em uma sentença para fins de elucidação, podemos identificar os atributos ocasionais (acidentais) segundo as figuras da predicação (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) referidas por Aristóteles: o que? Uma casa; quantas? Uma; qual? De alvenaria; onde? Junto ao lago; quando? Ao pôr do

¹⁰ Que o nome de algo primeiro indique a entidade ou essência (οὐσία), Aristóteles o diz explicitamente no livro Z da *Metafísica*, cap. 4, 1030a 5-10, quando assegura que: “só haverá essência daquelas coisas” que “são nome de algo primeiro”, as quais podem ser expostas em uma definição. O nome significa essência ou entidade somente se unicamente é nome de algo primeiro. As demais coisas do ente se dizem deste segundo as outras figuras da predicação, como qualidade, quantidade, relação etc.

sol. Estes atributos (essencial: casa, e acidentais: os demais) advêm conjuntamente ao ser e se dizem segundo as figuras da predicação. Convém ainda recordar que, no seu tratado sobre as *Categorias*, Aristóteles chegou a elencar dez categorias em número: τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κείσται ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν (*Cat.* IV 1b 25-28)¹¹, isto é, segundo o modo como se diz conjuntamente o particular, diz-se-o significando a entidade [ou essência], ou quanto, ou qual, ou em relação a, ou onde, ou como, ou tendo, ou fazendo, ou sofrendo.

Segundo Aristóteles, a entidade (οὐσία) é assim o primeiro sentido em que se diz o que é, o ente, porque é aquele de quem se fala e que corresponde à interpelação sobre o ente segundo a primeira figura da predicação. Assim, de acordo com o exemplo referido acima, quem é, então, a entidade paradigmática no exemplo aqui em voga? Certamente “a casa”! Mas que é a entidade mesma e em quais sentidos se diz que este ente é entidade?

A indicação de Tomás de Aquino é fundamental para compreendermos em que sentido Aristóteles fala de ente e entidade ou essência (como Tomás seguindo a linha de

¹¹ Segundo Heidegger, “Porfírio refere-se ao fato de que a exegese antiga chamava o livro das categorias περὶ τῶν γένων τοῦ ὄντος (Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, aos cuidados de A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, Berlin, 1887, parte prima, p. 56, 18-19.). O termo usado pelos estoicos para as categorias é τὰ γενικωτάτα (cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, aos cuidados de H. von Arnim, 3 vol., Leipzig, 1903, vol. II: Crisipo, parte segunda, parag. 2, 329 e 334, p. 117.)” (Martin HEIDEGGER, GA 22, trad. ita. p. 245). Esta indicação nos leva a crer que este é certamente o motivo pelo qual Tomás de Aquino diz: “Sciendum est igitur quod, sicut in V Methaphisice Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod diuiditur per decem genera, alio modo quod significat propositionum ueritatem” (TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, I). Ao referir-se às dez categorias como modo pelo qual se diz o ente, utiliza a expressão “decem genera”, ou seja, dez gêneros. Na Modernidade, ao deduzir as categorias das tábuas dos juízos, Kant assegura que: “A procura destes conceitos fundamentais constituiu um plano digno de homem perspicaz como Aristóteles. Entretanto, por não possuir nenhum princípio catou-os como se lhe deparavam, reunindo primeiramente dez, que denominou categorias (predicamentos)” (Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, (KrV) Hamburg: Felix Meiner, 2003, A81/ B107). Que Aristóteles não possuísse um princípio geral pelo qual pudesse deduzir o número completo e exato das categorias é digno de nota. Porém, o princípio adotado por Kant mantém incompreendido o princípio fundamental que Aristóteles tem em vista, que é o de compreender a οὐσία como categoria fundamental e as demais possíveis como predicamentos desta. É importante levar em conta o fato de que tendo podido reuni-las em um número de até dez no modo como se lhe deparavam significa simplesmente que “ser significa muito mais aqui todo ente – que precisa estar ou em repouso ou em movimento – e significa, além disso, tudo isto que nós *dizemos* que é, ou seja, o ser deparado no Logos, que não se deixa apanhar no antagonismo de repouso e movimento” (H.-G. GADAMER, *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart: Reclam, 1999, p. 147); e sendo ente e entidade aquilo que por primeiro o intelecto concebe (cf. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Prologus) é por meio das categorias que se exprime o modo como o dizemos. Assim, fundamental é que, como Heidegger assegura, “a expressão κατηγορία indica a relação com o λόγος enquanto ‘indicação’. Todavia, segundo sua essência, as categorias significam modos do ser (...) Em termos mais precisos: λόγος é indicação do ente; no λόγος o ente é acessível e ainda o é também a *essência*” (M. HEIDEGGER, GA 22, trad. ita., p. 243).

Cícero prefere traduzir): *ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur*” (*De Ente et Essentia*, Prologus), isto é, o ente (τὸ ὄν) e a entidade (ἡ οὐσία, *essentia*) são aquilo que o intelecto vem a conceber por primeiro. Por isso mesmo, Aristóteles assegura que é o que há de mais digno de ser questionado. E tendo pensado, como já vimos, nos sentidos em que se diz o ente, deixara entrever que a entidade é, ao enunciar o ente segundo as figuras da predicção, o primeiro sentido.

Três textos são fundamentais, para uma exposição de como Aristóteles procura compreender este conceito:

1) *Metafísica* Z 3, 1028b 33-36 e 1929a 1-2: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τό ὑποκειμένον. (...) μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον.

Traduzindo: “diz-se a entidade pelo menos em quatro sentidos principais; com efeito, o-que-era-ser e o universal¹² e o gênero¹³ parecem ser essência do singular¹⁴; e o quarto deles o sujeito. (...) e principalmente parece ser entidade primeiramente o sujeito¹⁵”.

2) *Categorias* V 2a 11-17: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτος καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ'ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μητ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος.

¹² O universal é o enunciado segundo uma distinção da totalidade, não como particularidade, mas como singularidade. É o que mais propriamente caracteriza a compreensão da entidade como essência; ou seja, o universal é aquilo que é comum ao ser do ente singular e em função do qual se constitui a homonímia (o que faz com que coisas distintas se deixem exprimir por um mesmo nome). A entidade, pensada no sentido do universal, caracteriza o que no ente constitui a entidade do ente. Por exemplo: nas árvores em geral, a arborescência constitui a essência da árvore; e nos seres humanos, a humanidade constitui sua essência.

¹³ A proveniência ou origem a partir de onde o ente procede: o ente em ato e sua essência determinada a partir da qual se constitui o princípio de movimento e a geração por sinonímia (o que faz com que o único ser gere outros seres semelhantes, gerados a partir de um mesmo ser, porém distintos entre si).

¹⁴ Isto é: o que constitui a entidade do ente singular; o que constitui o fato de estar sendo e manter-se em seu ser enquanto está sendo; e o que constitui o motivo pelo qual é indicado como este ser singular específico, determinado; em função da proveniência, da homonímia e do ser que já estava sendo anteriormente, faz-se possível a indicação do singular enquanto esta entidade determinada; nisto está o reconhecimento pelo nome da entidade determinada e a possibilidade de ser definida.

¹⁵ Isto é, o suporte das determinações predicativas segundo as figuras da predicção.

Traduzindo: “entidade é dita dominantemente, por primeiro e principalmente não segundo algo de um sujeito nem como algo que é em um sujeito, mas tal como se diz que [é] o homem ou o cavalo”¹⁶.

3) *Metafísica* Δ 8, 1017b 23-26: συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ· τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος.

Traduzindo: “constata-se que a entidade é dita segundo um duplo caráter: o do sujeito último, que não se predica de outro, e o que sendo algo determinado é também separável: tal é a forma (perfil) e o aspecto essencial do ente singular”¹⁷.

Desses três extratos dos apontamentos de Aristóteles sobre a entidade muito provavelmente o primeiro é o mais amadurecido, ou melhor, é o que revela a compreensão mais amadurecida de Aristóteles sobre a entidade. É possível que a concepção do segundo decorre do que fica estabelecido no primeiro e o terceiro ainda está enredado nos problemas que deu origem à concepção mais amadurecida do primeiro.

De acordo com o que ficou estabelecido no extrato do livro Δ da *Metafísica*, no capítulo 8, e no capítulo 5 do livro sobre as *Categorias*, verifica-se que em um primeiro sentido a οὐσία é mais propriamente compreendida como entidade, uma vez que é aquilo que por primeiro se diz do ente enquanto ente, do que está sendo enquanto está sendo; trata-se da primeira determinação do ente em geral: o fato de que simplesmente é; a primeira determinação do fato de estar sendo da totalidade do ente, dito de uma maneira geral. É importante firmar essa compreensão para que se entenda que de modo algum se deve compreender o tempo como entidade, assim como não se pode compreender os elementos matemáticos como entidades.

Retomando o que eu disse anteriormente, o ente simplesmente dito, τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς, o simplesmente estar sendo de tudo que é, é dito de um modo geral e indeterminado, possuindo, assim, vários sentidos (cf. *Metafísica* E 2, 1026a 34 – 1026b 2). Assim, sob o conceito de ὄν, de estar sendo simplesmente, reúne-se tudo que é de

¹⁶ Ou seja, o homem ou o cavalo não são atributos de um sujeito ou em um sujeito, mas eles são o sujeito mesmo, e por isso se constituem em exemplos do sentido primordial em que se usa a palavra entidade.

¹⁷ Convém ressaltar que esta definição de entidade encontra-se ainda bastante atrelada à perspectiva platônica que conduzirá o platonismo a pensar nas formas (εἶδη) como entidades separadas, o que será objeto de crítica de Aristóteles.

um modo geral, sem determinação específica. De fato, segundo Aristóteles τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων (*Metafísica* B 4, 1001a 21), isto é, o estar-sendo é de tudo o mais universal, uma vez que se pode dizer de tudo de um modo geral e sem determinação específica. Mas, do todo, que é, *aquilo* que se enuncia segundo o que advém conjuntamente ao estar-sendo na totalidade é *o que* é, τὸ τί ἐστὶ, *algo que* é, τότε τι, dito segundo esta primeira figura da predicação (τὸ τι, o *que*). De acordo com esta figura da predicação, o que se enuncia e se destaca da totalidade do ente é a entidade, como singularidade determinada, que “nem é dito de um sujeito nem em um sujeito” (*Categorias* V 2a 11-17). A οὐσία é, assim, ela própria, a entidade determinada, o sujeito que subjaz a toda enunciação posterior segundo as figuras da predicação *quanto, qual, quando, onde* etc. Assim, οὐσία possui primordialmente o significado de entidade: uma unidade determinada e individual; o sujeito que subjaz como suporte das predicções enunciadas segundo as figuras da predicação. A entidade é primeiramente “o sujeito último, que já não se predica de outro” (*Metafísica* Δ 8, 1017b 23-24). Neste sentido, a entidade é o indivíduo determinado no conjunto (συμβήθεκος) do estar-sendo na totalidade¹⁸. Por isso, no trecho extraído do livro das *Categorias*, Aristóteles apresenta como exemplos de entidades o homem e o cavalo (cf. *Categorias* V 2a 11-17). Ao ser interpelada por um nome do qual se pode ter uma definição, a entidade é determinada em seu ser. E como diz Aristóteles, “não é definição se um nome significa o mesmo que um enunciado (...), mas unicamente se é [nome] de algo primeiro.”

¹⁸ Jonathan Barnes, apesar de insistir em utilizar o termo substância como tradução de οὐσία, o que não considero a melhor escolha, apesar de toda a tradição interpretativa em torno deste conceito, assegura aspectos importantes quando se refere a este conceito: “Se as substâncias não são nem materiais [tais como os elementos sensíveis água, terra, fogo e ar, e os elementos inteligíveis matemáticos] nem universais [tais como a forma e o aspecto essencial do particular] então o que elas são? De acordo com Aristóteles, objetos físicos ordinários de tamanho médio são paradigmas de substâncias; e o paradigma entre os paradigmas são os objetos naturais – cavalos e hortênsias, bodes e gerânios, patos e dalias. As coisas que vemos à nossa volta – os itens que, como Aristóteles diz, são os ‘mais familiares para nós’ em vez de ‘mais familiares por natureza’ – são a mobília fundamental do mundo. Não é preciso nem ciência técnica nem metafísica sutil para responder à eterna questão ‘o que é a substância?’: a resposta está diante de nossos narizes.” (J. BARNES, *Metafísica*, in Jonathan BARNES (Org.), *Aristóteles*, trad. Ricardo Hermann Ploch Machado, Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions) p. 141). De fato, pelas razões que expliquei acima, não me parece conveniente que se insista em traduzir οὐσία por substância, especialmente em nosso contexto contemporâneo no qual costumamos utilizar a palavra substância em contextos diversos que sugerem interpretações estranhas ao pensamento aristotélico sobre a οὐσία (na química, por exemplo); ainda é inconveniente também que se diga que as οὐσῆαι não são materiais, uma vez que uma mesa, por exemplo, é uma entidade material; também não é conveniente o nome “objeto” para as entidades, por revelar certo anacronismo ao projetar nessa compreensão a relação moderna entre sujeito consciente e objeto conhecido. E ainda não é conveniente dizer que as entidades são aquelas de “tamanho médio”, uma vez que tamanho é, para Aristóteles, o característico da categoria de quantidade e não de *quiddidade*. Apesar de todos esses inconvenientes, Barnes acerta quando procura acentuar que entidades são num primeiro sentido as coisas que estão ao nosso alcance e disponíveis como coisas singulares.

(*Metafísica Z* 4, 1030a 7-10). E ainda: “pois a primeira e simples definição e o que era ser é da entidade (...) pois unicamente da entidade é a definição (...) pois a definição é o enunciado do que era ser, e o que era ser é ou unidade das entidades ou o máximo e o primeiro e mais simples.” (*Metafísica Z* 5, 1030b 5-6.1031a 1-2.11-14). Por isso, Aristóteles assegura que a entidade é num primeiro sentido o que era ser [já], ou o que já era ser em um ente determinado (*Metafísica Z* 3, 1028b 33-34). E, neste sentido, a entidade é enunciada na definição segundo o *γένος* (a origem ou proveniência a partir da qual o ente se gera) e o *εἶδος* (o aspecto essencial evidenciado em sua finalidade); isto é, a entidade é enunciada na definição segundo aquilo a partir de *que* o ente procede e daquilo em *cuja* função e finalidade o ente se encontra. Por exemplo, a casa é uma construção (ente produzido) que serve para morar (finalidade do ente produzido). Nesta definição se enuncia universalmente a casa em sua essência; isto é, em seu sentido universal, a entidade casa é determinada: 1) segundo a sua proveniência (ou maneira como veio a ser), neste caso, através da obra de construir propriamente humana; 2) e segundo a sua finalidade (ou aspecto essencial em função do qual o ente veio a ser constituído), neste caso, servir de moradia.

É curioso que justamente o evidenciado e sabido sobre o ente e que lhe é essencial é sua finalidade e serventia. Isto se deixa entrever mais claramente em relação aos entes produzidos. Daqui se depreende com clareza que o *bem* do ente é sua finalidade e proveito, e é isto o que propriamente é evidenciado (*εἶδος*), e o que convém saber (*εἰδέναι*) sobre o ente.

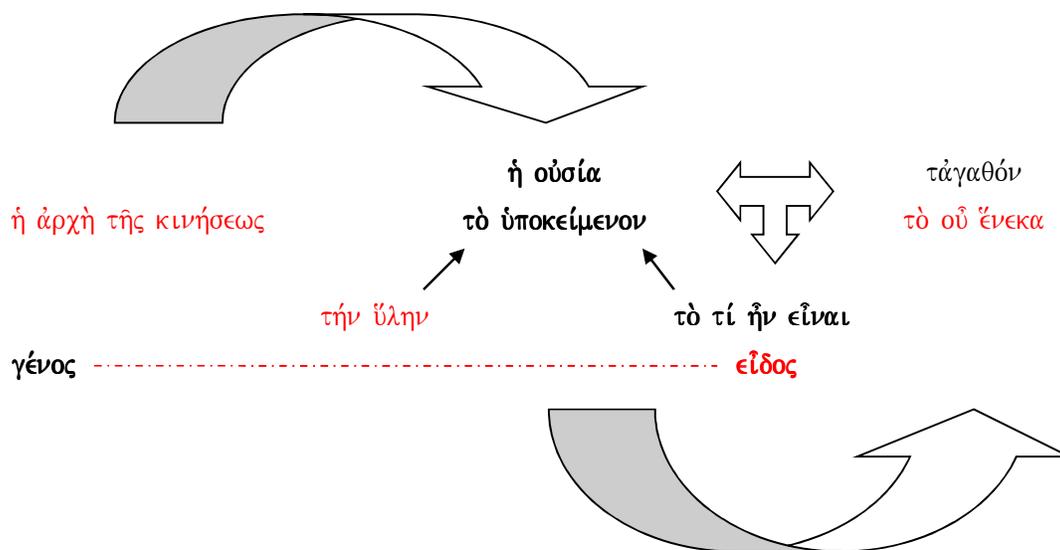
Vê-se que a definição da entidade segundo o *γένος* e o *εἶδος* (tradicionalmente traduzido por gênero e espécie, cujo sentido originário acabou por se perder) está diretamente associada ao pensamento de Aristóteles sobre as causas expostas no livro A da *Metafísica*. Nela se verifica uma imensa proximidade com o pensamento platônico, que se desenvolveu pelo menos até os problemas levantados pelo *Parmênides*. Certamente trata-se de um outro contexto de problemas, mas que provavelmente possui uma associação possível com o que é discutido no contexto do livro Z da *Metafísica*. Em *Metafísica A*, Aristóteles escreve:

τὰ δ' αἷτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἷτιαν φαμέν εἶναι **τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι** (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἕσχατον, αἷτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ **τὴν ὕλην**

καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικείμενην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν)¹⁹

Traduzindo temos que, “as causas são ditas de quatro modos, uma vez que dizemos ser causa **a entidade** (ou essência) e **o que [já] era ser** (pois, reduzindo-se o porquê à razão última, a causa e princípio [são] o porquê primeiro), outro [modo em que se diz a causa] é **a matéria e o sujeito**, terceiro [modo em que se diz a causa] **o princípio do movimento**, quarto... aquilo **em função de que** [o ente se encontra] e **o bem** (uma vez que isto é o fim da geração e do movimento de tudo)”.

Ora, como disse antes, o gênero e a espécie, que no livro Z exprimem-se como dois dos sentidos em que se diz a entidade, estão aqui diretamente vinculados às causas anunciadas por Aristóteles. Os conceitos devem ser pensados na seguinte configuração:



Assim, por exemplo, o *sapato*, como uma **entidade** em sentido primeiro, isto é, como **sujeito** de que se fala, e também na **matéria** de que é feito, não é só o que é, por estar aí diante, mas é o que é como tendo sido feito pelo sapateiro, e assim já **era ser** (τὸ τί ἦν εἶναι) na mente (ψυχὴ) do artífice; o sapato antes de ser produzido se encontra como εἶδος ou ἰδέα na mente do sapateiro: é o que a ψυχὴ tem em vista na produção: a coisa enquanto produto (ἔργον) e o seu bem na serventia (ἐνέργεια). Na *produção* do

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* 983a 26-33.

sapateiro que produz o sapato se encontra **o princípio do movimento** de vir a ser do sapato (τό γένος) como obra do sapateiro (τὸ ἐργόν). Além disso, o sapato é o que é, como aquilo que está no pé de quem o calça e se serve do sapato como calçado; aí onde o sapato encontra sua *serventia* e utilidade. Como calçado, o sapato se encontra naquilo **em função de que** (τὸ οὗ ἕνεκα) ele foi feito. Na posse de seu **fim** (ἐντελέχεια) como sendo calçado, o sapato encontra o seu **bem**. Daí advém que na definição da entidade (ὀρισμός τῆς οὐσίας), o ente precise ser dito segundo o gênero e a espécie. O gênero é dito segundo o princípio do movimento, isto é, aquilo a partir de onde o ente recebe seu ser e vem a ser. A espécie me é dada por aquilo em função de que o ente se encontra e realiza a sua finalidade. No exemplo em voga, fôssemos nós definir o sapato precisaríamos dizer, portanto, que aquilo a partir de onde proveio é a *produção*. E aquilo em função de que se encontra é uma determinada *serventia*. Como advindo da produção, o sapato é um *produto*. Naquilo em função de que se encontra, o sapato *serve* como *calçado*. Assim, a definição de sapato segundo o gênero (aquilo a partir de onde procede o ente) e a espécie (aquilo em função de que o ente está) pode ser expressa da seguinte maneira: *o sapato é um produto que serve para calçar*. Ora, o bem do ente é a sua finalidade e proveito. Antes por tanto de o gênero ser o limite mais extremo de um conjunto de elementos, ele é a enunciação da proveniência do ente e do princípio de seu movimento. Do mesmo modo, antes de se pensar a espécie como um tipo de elementos desse conjunto mais amplo, ele deve ser pensado como o fim e o bem em função do qual esse ente está. Ora, sendo o bem do ente a sua finalidade e proveito, é justamente isto que importa conhecer (εἰδέναι).

Do mesmo modo, *a casa*, como uma **entidade** em sentido primeiro, isto é, como **sujeito** de quem se fala, e também na **matéria** de que é feita, não é só o que é, por estar aí diante, mas é o que é como tendo sido feita pelo construtor (arquiteto e pedreiro), e assim já **era ser** (τὸ τί ἦν εἶναι) na mente (ψυχῇ) do artífice; a casa antes de ser produzida e, assim, construída, se encontra como εἶδος ou ἰδέα na mente do construtor. Na *produção* do construtor que produz a casa se encontra **o princípio do movimento** de vir a ser da casa como obra do construtor (τὸ ἐργόν). Além disso, a casa é o que é, como aquilo que abriga quem nela mora e se serve da casa como moradia; aí onde a casa encontra sua *serventia* e utilidade. Como moradia, a casa se encontra naquilo **em função de que** (τὸ οὗ ἕνεκα) ela foi feita. Na posse de seu **fim** (ἐντελέχεια) como sendo habitada, a casa encontra o seu **bem**. Daí advém que na definição da entidade (ὀρισμός

τῆς οὐσίας), o ente precise ser dito segundo o gênero e a espécie. O gênero é dito segundo o princípio do movimento, isto é, aquilo a partir de onde o ente recebe seu ser e vem a ser. A espécie me é dada por aquilo em função de que o ente se encontra e realiza a sua finalidade. No exemplo em voga, fôssemos nós definir a casa precisaríamos dizer, portanto, que aquilo *a partir de onde proveio* é a *produção* (ou construção). E aquilo *em função de que se encontra* é uma determinada *serventia*. Como advindo da produção, a casa é um *produto*; dito de maneira mais conveniente à língua portuguesa, como advinda da construção, a casa é um *constructo*. Naquilo em função de que se encontra, a casa *serve* como *moradia*. Assim, a definição da casa segundo o gênero (aquilo a partir de onde procede o ente) e a espécie (aquilo em função de que o ente está) pode ser expressa da seguinte maneira: *a casa é uma construção que serve para ser habitada*, definição que pode ser simplificada no enunciado *a casa é uma moradia*²⁰. Ora, o bem do ente é a sua finalidade e proveito, e é conhecendo o bem que se conhece o ser do ente; o εἶδος é precisamente *o que se tem em vista* como o fim e bem do ente.

É preciso chamar a atenção para a compreensão do conceito de entidade no sentido da expressão τὸ τί ἦν εἶναι, que se deixa traduzir ao pé da letra por o que era ser (*quod quid erat esse*), e que semanticamente estou compreendendo como o sendo anteriormente ao que é, como já tendo sido. Sobre esta expressão Aristóteles deixa transparecer no livro Z da *Metafísica* que τὸ τί ἦν εἶναι é o mesmo que τὸ εἶδος. E isto ele o diz explicitamente no capítulo 7 do livro Z quando trata da geração das coisas segundo a arte: ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν), isto é, “pela arte se gera aquilo cujo aspecto essencial [está] na alma (aspecto essencial digo o que era ser do ente singular e a entidade primeira)” (*Metafísica Z 7*, 1032b 1-2). Esta compreensão do aspecto essencial ou forma (εἶδος) como sendo na alma guarda uma grande proximidade com o que Platão problematizava no *Parmênides*, e que aqui Aristóteles vai procurar resolver atribuindo

²⁰ Ao interpretar os conceitos aristotélicos τὸ τί ἦν εἶναι por associação ao γένος e o conceito de εἶδος, justamente para ter em vista uma compreensão mais apropriada do ὀρισμός como λόγος οὐσίας, Heidegger assegura que “o τὸ τί ἦν εἶναι tem em si a determinação do ἦν: o ser-aí de um sendo (*Seienden*), e de tal modo visto como na perspectiva daquilo *que era*, de sua *proveniência*... isto é seu γένος, e ainda diz que, por exemplo, a casa, que um pedreiro constrói e que “primeiramente vive e move-se no εἶδος da casa, no modo como ela se mostra”, é advinda à sua “*perfeição*” e prontidão como ποιούμενον (GA 18, p. 35). Heidegger revela muito claramente, porém, a compreensão do εἶδος simplesmente como *aspecto*, o modo como se mostra o ente em sua “superfície” ou “fachada” (Fläche), quando está pronto. Esta compreensão entendo ser ainda um tanto insuficiente sem sua vinculação com o fim, bem e função para a qual se encontra pronta. O εἶδος não é simplesmente aspecto, mas acima de tudo a compreensão da serventia e função enquanto está em obra (ἐνέργεια) e na posse do fim (ἐντελέχεια) para o qual é ou foi feito.

ao conceito o caráter de entidade como o que já era ser na mente do artífice, o que Platão também entendia como um παραδείγμα na alma. De fato, no *Parmênides*, no primeiro momento do diálogo ficcional entre Sócrates e Parmênides, no qual se põe em questão a teoria das idéias, Sócrates se pergunta, em um determinado momento do diálogo, se o εἶδος não seria justamente um νόημα ἐν ψυχᾷς, isto é, um pensamento nas almas; diz Sócrates: Ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἦ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχᾷς. “Mas Parmênides, falou Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas” (*Parmênides* 132b) Este εἶδος como νόημα ἐν τῇ ψυχῇ não deve ser compreendido como uma mera configuração matemática, que é apenas uma qualidade no ente (por exemplo na *bola* sua *esfericidade*), mas o esquema da idéia e, assim, o conceito do ente dado pela definição. Por isso não é somente o aspecto superficial ou perfil. Principalmente porque a alma sabe por definição, e por isso conhece o fim e o bem da entidade definida, é que o εἶδος é τὸ τί ἦν εἶναι como νόημα ἐν τῇ ψυχῇ, pois, como afirma Aristóteles, neste caso, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, isto é, “o aspecto essencial está na alma” (*Metafísica Z 7*, 1032b 23).

E é justamente pelo fato de só haver definição da entidade²¹ como definição de um sujeito, de algo primeiro, que o que era ser na alma é também dito de um sujeito. Assim, a entidade em um segundo sentido como o que era ser e o aspecto essencial é dito da entidade em um primeiro sentido como sujeito. Como bem disse Heidegger: “o ὑποκείμενον já está pronto, eu não preciso primeiramente produzi-lo” (GA 18, p. 35). Por isso não convém falar em “substâncias segundas”, mas em entidade em um segundo sentido como o que era ser do ente singular: seja como forma ou aspecto essencial do ente determinado na mente de quem fez, e conhece sua finalidade e proveito pela definição do sujeito segundo o γένος e o εἶδος, seja também como forma ou aspecto

²¹ Como diz Aristóteles: ἐκεῖνο δὲ φανερόν ὅτι ὁ πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὀρισμὸς καὶ τὸ τί ἐν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν, isto é, “o que parece claro é que a primeira e simples definição e o que era ser é da entidade” (*Metafísica Z 5*, 1030b 4-6); e ainda mais adiante ele assegura: δηλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς, ou seja, “está claro, por conseguinte, que unicamente da entidade é a definição” (*Metafísica Z 5*, 1031a 1-2); e por fim ainda reafirma mais adiante: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος; καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρῶτως καὶ ἀπλῶς, δηλον, isto é: “Fica pois claro que a definição é o enunciado do que era ser! E que o que era ser ou é unicamente da entidade, ou máximo, primordial e simplesmente [da entidade]” (*Metafísica Z 5*, 1031a 11-14).

essencial do ente determinado, que já era antes como exemplar natural, que deu origem ao sujeito do qual se fala e do qual este proveio.

Desse modo, pode-se também atestar que, no que diz respeito às coisas geradas por natureza τὸ τί ἦν εἶναι é fundamentalmente o εἶδος segundo o qual o ente natural é gerado; como diz Aristóteles: καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ’ ὃ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον) καὶ ὑφ’ οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ). ἄνθρωπος γὰρ ἄθροπον γεννᾷ. Ou seja, “em geral, aquilo desde o que e segundo o que algo se gera é natureza (pois o que é gerado tem natureza, por exemplo uma planta ou um animal), e aquilo pelo que se gera é natureza segundo o aspecto essencial (ou a espécie) ou segundo o mesmo aspecto essencial (ou a mesma espécie) (porém esta está em outro), pois um homem gera um homem” (*Metafísica Z 7*, 1032a 22-25). Assim, ainda que Aristóteles não o afirme explicitamente, não me pareceria equívoco afirmar que na geração natural, o ente natural gerado segundo o mesmo aspecto essencial ou segundo a mesma espécie (ἢ ὁμοειδής) *era já ser* no outro ente natural que o gerou e do qual proveio. E também não me parece equívoco afirmar que, do mesmo modo que o ente natural gerador gera segundo o aspecto essencial que o determina, dele pode ser dito que seja um paradigma na natureza no qual o aspecto essencial subsiste. Nisto se explicita o aspecto essencial (τὸ εἶδος) e o que era ser (τὸ τί ἦν εἶναι) subsistindo como um παραδείγμα ἐν τῇ φύσει, por meio do qual se gera o ente natural. O que também acaba por não deixar de ser παραδείγμα ἐν τῇ ψυχῇ, uma vez que, em última instância, a ψυχή é οὐσία, isto é, essência dos φύσει ὄντα citados por Aristóteles: φυτὸν ἢ ζῶον.

Também neste caso há uma grande proximidade com o problema levantado no *Parmênides*. Do mesmo modo que, no diálogo, Sócrates propunha a possibilidade de o aspecto essencial ou forma estar na alma, propunha agora o seguinte: ... ἀλλ’, ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει..., isto é, “... mas, Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas...” (*Parmênides* 132c-d). É certo que a situação em que Platão apresenta pela boca de Sócrates essas possibilidades, não tem o caráter de afirmações de teses. Muito ao contrário, tratam-se de afirmações aporéticas com vistas a uma crítica à teoria das formas. Esse caráter de aporia, na forma como aparece no *Parmênides*, a

maneira como Platão procura resolvê-la e o seu desdobramento nas soluções de Aristóteles não tenho condições de apresentá-lo aqui. Trouxe à tona as propostas socráticas apenas para referendar como de algum modo tratava-se de uma maneira de ver presente na Academia, e que, certamente influenciou Aristóteles.

3 A determinação conceitual do termo *καίρως* dentro do “sistema” categorial nas duas *Éticas*

Tendo compreendido de que maneira Aristóteles compreende o seu sistema categorial por referência à entidade primeira e tendo visto que o tempo é então pensado como a resposta à categoria *quando*, importa delinear, então, como considera-lo tanto no que diz respeito à sua determinação física como em sua determinação ética.

Para passarmos ligeiramente à relação entre tempo e natureza, há que se atentar aqui para um aspecto curioso no exemplo da proposição que consideramos acima sobre a casa, para a qual, diante da pergunta “o que é isto?”, obtivemos a resposta: “Esta é uma casa de alvenaria junto ao lago *ao pôr do sol*”. Nesta proposição, a resposta à pergunta pelo *quando* é caracterizado pela expressão “*ao pôr do Sol*” (que poderia ser também “há três anos”, “há dois dias”, “agora” etc.). O tempo está aqui expresso na perspectiva de uma das figuras da predicação, *quando*, associado a um fenômeno natural, *o pôr do Sol*, como um momento do tempo, isto é, *um instante dado do movimento de um ente natural*, o Sol.

É importante notar que o caminho para uma vinculação do tempo com a natureza ou uma compreensão da natureza a partir do tempo implica pensar o que Aristóteles entendia por natureza, uma vez que o tempo, a partir de uma figura da predicação e nela compreendido, é dado aqui conforme o movimento de um ente natural; algo *que*, enquanto *está-sendo*, em ato, é algo (entidade) e possui uma definição segundo a natureza (*κατὰ φύσιν*). É provável que na sua *ἐπισθήμη φυσική* Aristóteles foi levado a pensar o tempo no modo como ele é fornecido no esquema categorial *quando* (*πότε*). Na categoria *quando* o tempo é sempre dado em associação com o movimento natural como sendo o *número* do movimento, que está no ente natural e é compreendido pela alma, que, através da inteligência, conhece o número do movimento. Como escreve Aristóteles: “dois diz ser a alma (a mente) os agoras: o anterior e o posterior; por isso, o tempo é dito ser número, por ser limitado pelos agoras” (*Física* Δ 11, 219a 28-30). Desse modo, Aristóteles chegará à conclusão de que tempo é número: não em função de se poder indicar o movimento segundo uma suposta série do tempo contável; o tempo é

número e número do movimento, porque sendo limitado pelos agoras, isto é, no *horizonte* do anterior e do posterior, o tempo é *dois*, e, por isso, o tempo é número, pois é um conjunto de duas unidades. Dito de outro modo, na medida em que o tempo é a enumeração do movimento segundo o anterior e posterior, o tempo é dois, e por isso número. “Do nascer do Sol até o seu ocaso” é a enunciação do tempo segundo o movimento de um corpo natural antes e depois. Assim, o tempo está nos momentos do movimento de um ente natural como *παραδείγμα*, e, por isso se pode dizer que tais momentos do movimento do *ente* natural são ditos segundo a figura da predicacão *quando*, que, no meu entender, Aristóteles chegou a indicar formalmente através da expressão relativa ὁ πότε ὄν (cf. *Física Δ*, 11, 219b 15-16.25-29²²). Se na natureza o tempo está no agora do movimento de um ente natural, na ψυχή está o tempo como um ἀριθμός. Heidegger, na sua preleção de semestre de verão de 1925, intitulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia), dirá o seguinte a respeito da definição aristotélica do tempo:

A definição do tempo que Aristóteles oferece é tão genial que fixa também este horizonte dentro do qual com o numerado em conexão com o movimento encontramos nada menos que o tempo. Diz Aristóteles: [τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος,] ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Traduzimos: o tempo é algo numerado em conexão com o movimento, com o qual nos encontramos na perspectiva do antes e do

²² Aqui realizo de fato uma simplificação que exigiria não só um maior aprofundamento, mas uma discussão explícita com interpretações contemporaneamente mais e melhor elaboradas, que, porém, não tenho condições de refletir e contestar aqui; Fernando Rey Puente (PUENTE, *op. cit.*, p. 151-153) propõe uma discussão mais aprofundada e mais complexa a respeito da expressão. Também importa cf. a interpretação clássica de A. Torstrik (cf. PUENTE, *op. cit.*, p. 151, nota 38), que foi contestada por R. BRAGUE, *Sobre a fórmula aristotélica ὁ πότε ὄν (Física, IV, 11 e 14)*, in *O Tempo em Platão e Aristóteles*, trad. Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo: Loyola, 2006, p. 107-158. A complexidade da compreensão dessa expressão enigmática se amplia ainda muito mais neste último intérprete. No que respeita à compreensão do agora como momento do movimento de um ente natural, pode-se verificar, através da expressão, que Aristóteles quer dizer que o momento do movimento é dito *do ente natural em movimento* (τὸ ὑποκείμενον), segundo o *quando* como figura da predicacão. É enquanto momento do movimento do ente natural que ele é *παραδείγμα* na natureza e enumerável, estando o número do movimento no horizonte do anterior e do posterior como um “número” na alma (um νοῆμα ἐν ψυχῆς). É enquanto dito segundo a figura da predicacão que o momento do movimento do ente natural é enumerável, como sendo-lhe atribuído um “número” no horizonte do anterior e do posterior. No texto da Física IV 219b 26-28, que acima me referi, entendo que Aristóteles quer dizer que “em virtude do enumerável [o movimento anterior e posterior do ente natural, portanto algo que advém conjuntamente ao ente do qual se fala (o sujeito, a entidade em movimento)] o anterior e posterior é o agora, no enumerável, que, sendo quando, é agora, o mesmo”. Aqui procurei seguir as indicações sintáticas fornecidas por Rémi Brague. O movimento, ontologicamente falando, é predicado do sujeito natural como *sendo agora*, dito segundo a figura da predicacão *quando*, limite do contínuo, o anterior e posterior. Na frase, porém, sintaticamente falando, o movimento ou o agora, são sujeito da relativa “que sendo quando” (ὁ πότε ὄν).

depois, no horizonte do anterior e do posterior. O tempo não é só o numerado em conexão com o movimento, mas o numerado em conexão com o movimento na medida em que está na perspectiva do antes e do depois quando o seguimos [acompanhamos] enquanto movimento” (GA 24, p. 340-341).

É deste *acompanhamento* do ente segundo a figura da predicação *quando* que dizemos o ente na perspectiva do tempo como antes disso, depois aquilo ou *disso àquilo*. Na determinação do momento no horizonte dos agoras anterior e posterior como unidades indivisíveis se encontra o tempo como díade, e, portanto, como *número* do movimento segundo o anterior e posterior.

Verdade é que a compreensão do tempo em Aristóteles está diretamente associada à compreensão da natureza assim como á sua concepção de número. No livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles pode nos ajudar a compreender o sentido em que a natureza como um modo de ser pode ser pensada, de tal modo que podemos entender como a sua compreensão do tempo está a ela associada. Para Aristóteles φύσις é, num primeiro sentido, um caráter da geração do que emerge e vem à luz (τῶν φυομένων), cresce e aparece; é o crescer da emergência primeira do que advém sob princípio de ser, no ente. Em outro sentido, φύσις é o movimento, o primeiro no que é emergente particularmente em si mesmo ou no que advém a si conjuntamente sob princípio. Assim, a planta que nasce e cresce é um ser que advém sob princípio de ser e a folha e seu crescimento como o que na planta advém sob princípio de ser, e o movimento de emergência que se configura em um nascer e crescer tem o caráter de uma geração natural; tal movimento e seu tempo contínuo (συνεχές) constitui o movimento (κίνησις) de um ente natural. Segundo Aristóteles, no mesmo texto, φύσις se diz ainda em outro sentido como o bronze com que se faz a estátua ou a madeira com que se faça algo de madeira²³. Em um último sentido φύσις é ουσία, uma vez que é em função do εἶδος e da μορφή que algo pode estar dado na natureza (e como natureza) e o εἶδος e a ουσία é o τέλος do que se gera.

Fundamental é saber até aqui que natureza tem o caráter de ser *modo de geração do que emerge*. Natureza é geração das coisas que emergem, nascem, vêm à luz e

²³ Mas aqui, é importante que se recorde, aquilo a partir de onde o ente feito de bronze ou de madeira tem a sua origem e emerge é a produção, não a natureza enquanto matéria, uma vez que a ποιήσις é ἡ ἀρχή τῆς κινήσεως. O fato de ser feito de madeira ou bronze é uma qualidade no ente.

crecem. Das coisas que se movem em um contínuo (σύνεχες, tempo), Aristóteles dizia ser ente natural (κατὰ φύσιν) (cf. *Metafísica Z*, 7).

Na interpretação dos capítulos 10 até 14 do livro Δ da *Física* de Aristóteles, na investigação já marcada pelas interpretações ontológicas do tempo desenvolvidas em *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza a compreensão do tempo aristotélica apresentada na *Física* como “o tempo entendido vulgarmente”, e assegura que se deve “exigir precisamente na definição do tempo [aristotélica] que se esclareça a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*) a origem do tempo entendido vulgarmente, isto é, do tempo que encontramos primeiro”, isto é, em termos aristotélicos, o tempo da natureza. Para Heidegger, a temporalidade originária e própria não é a temporalidade da natureza (que ele vai chamar de intratemporalidade), mas a temporalidade histórica do ser-no-mundo. Assim, mais decisivo do que o processo físico de um agora a outro numerável, é fundamental **o horizonte da temporalidade própria do ser-aí que antecipa e retém**, abrindo o horizonte do anterior e do posterior em seu *ser-junto-a* para o qual e no interior do qual o tempo da natureza se constitui como um antes e um depois, de tal modo que o tempo ganha um caráter de trânsito contínuo num agora como fluxo.

No decorrer de sua trajetória, que ainda analisarei passo a passo na terceira parte desta tese, Heidegger conquistou uma definição clara desse tempo originário, chegando em *Ser e tempo* à seguinte determinação: “A *atualidade própria* sustentada na temporalidade própria chamamo-la Instante (*Augenblick*). Este termo precisa ser entendido em sentido ativo como Ekstase. (SZ, p. 338). Segundo Heidegger:

O instante é um fenômeno originário da temporalidade originária, enquanto o agora só é um fenômeno do tempo derivado. Já Aristóteles viu o fenômeno do instante, o *καίρως* e o delimitou no livro VI de sua *Ética a Nicômaco* mesmo que não tenha conseguido colocar em conexão o caráter específico do tempo do *καίρως*, com o que ele entende, por outro lado, como tempo (*νῦν*). (GA 24, p. 409)

Dois aspectos desta caracterização do fenômeno do instante alegando que o próprio Aristóteles o teria visto, tornam-se, porém, duvidosas e obscuras: 1) Onde ou como teria Aristóteles no livro VI delimitado o fenômeno do *καίρως*, se neste livro o que está em jogo é a exposição das conhecidas virtudes intelectivas, livro que o próprio Heidegger interpretou sem porém levar em conta que aí estaria em jogo uma delimitação do *καίρως*? 2) Não teria de fato Aristóteles conseguido colocar em conexão

o *καιρός* com aquilo que, por outro lado, ele entende por tempo como *agora* na *Física*? É isto o que vejo. Primeiramente, Heidegger não mostra como estaria delimitado o instante pela reflexão desenvolvida no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Segundo, veremos, através da compreensão do *καιρός*, como o bem dito segundo a figura da predicação *quando* está em perfeita conexão com o tempo físico. Há sim a conexão. O problema é que ela é de caráter categorial e não de fundamentação existencial como o quis Heidegger.

Resta, porém algo importante dito por Heidegger, que interessa especialmente a esta tese: que *Heidegger pretende ter em vista o mesmo fenômeno que Aristóteles conceitua como καιρός*, quando ele estabelece a atualidade própria da temporalidade como instante. Apenas o que julgo ter acontecido é que, *enquanto Aristóteles pensa este conceito no horizonte de sua Ética e na perspectiva categorial, Heidegger considera o καιρός como um fenômeno existencial histórico do ser-aí, que é originário, ante predicativo e existencial*. Trata-se do fenômeno originário ao qual Heidegger vai remeter o significado do acontecer histórico pré-científico. O acontecer existencial no interior do qual se constitui o tempo da natureza (*τὸ νῦν*), tratando-se, assim, da intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*). É assim que ele compreende o acontecer histórico originário e, portanto, a história antes de ser apreendida pela ciência histórica, da seguinte maneira: “A historicidade própria compreende a história como “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna se a *Existência* instantaneamente-destinadora se abre para ela na retomada decisiva” (SZ, p. 392).

Porém, convém notar, que *Aristóteles mantém uma conexão fundamental*, diferentemente do que Heidegger exprimiu: *se no horizonte da ἐπιστήμη φυσική, o ente se vê determinado segundo a figura da predicação πότε (quando) como o χρόνος, no horizonte da ἐπιστήμη ἠθική, o bem se vê determinado segundo a figura da predicação πότε (quando) como καιρός*. Isto é o que se deixa ver explicitamente no livro I da *Ética a Eudemo* e no livro I da *Ética a Nicômaco*, e mais explicitamente no primeiro desses livros. Isto é o que veremos a seguir.

3.1 No texto da *Ética a Eudemo*

Passemos então ao texto da *Ética a Eudemo*, no qual se exprime o caráter do conceito de *kairós* assim como Aristóteles o compreende:

πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, **ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός...**²⁴

O bem se diz de várias maneiras assim como o que-está-sendo. Pois o que-está-sendo se diz em outros modos significando o **que** é, o **qual**, o **quanto**, e **em relação a** estes no ser movido e no mover, do mesmo modo o bem na ocasião é na *entidade* o **intelecto** e **Deus**, no *qual* a **justiça**, no *quanto* a **medida**, no *quando* a **oportunidade**.

3.2 No texto da *Ética a Nicômaco*

Passemos ao texto da *Ética a Nicômaco*, no qual também está expresso no mesmo sentido que na *Ética a Eudemo* o que Aristóteles entende como sendo o kairós:

ἔτι δ' ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἶον ὁ θεός καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτια καὶ ἕτερα τοιαῦτα).²⁵

Asseguro que o bem se diz tal como o que-está-sendo (pois se diz no *que* [é] como Deus e o intelecto; e no *qual* [isto é, na qualidade que possui ou naquilo de que é feito] as virtudes, e no *quanto* [isto é, na quantidade que possui] a medida, e na *relação a* [que se encontra referido] o útil, e no *tempo* [quando convém] a *oportunidade*, e no *onde* [se encontra] a residência, etc.)

²⁴ ARISTÓTELES. *Eudemian Ethics* A 1217b 27-35, ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner. 1884.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1096a 23-29.

3.3 No texto da *Grande Ética*

Não podemos estar seguros de que a *Grande Ética* tenha sido obra de Aristóteles²⁶. mesmo nesse texto convém ressaltar que se exprime o caráter tipicamente aristotélico de compreender o bem segundo o esquema das categorias, ainda que não se especifique o que significa o bem em cada uma delas, como acontece na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*. Na *Grande Ética* também está expresso o seguinte:

ὅτι τὰγατὸν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἐστίν. καὶ γὰρ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ ποσῶ καὶ πότε καὶ πρὸς τι [καὶ τινί] καὶ ἀπλῶς ἐν ἀπάσαις.

Pois o bem se diz em todas as categorias, pois se diz no *que* e no *qual* e no *quanto* e no *quando* e *em relação a que* e *algo* e assim nas demais.

3.4 Paralelismo Conceitual

Figuras da Predicação	Ética a Eudemo		Ética a Nicômaco	
	<i>Que</i>	ἐν οὐσία	ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός	ἐν τῷ τι
<i>qual</i>	ἐν δὲ τῷ ποιῶ	τὸ δίκαιον	ἐν τῷ ποιῶ	αἱ ἀρεταί
<i>Quanto</i>	ἐν δὲ τῷ ποσῶ	τὸ μέτριον	ἐν τῷ ποσῶ	τὸ μέτριον
<i>(em relação) a que</i>			ἐν τῷ πρὸς τι	τὸ χρήσιμον
<i>Quando</i>	ἐν δὲ τῷ πότε	ὁ καιρός	ἐν χρόνῳ	καιρός
<i>Onde</i>			ἐν τόπῳ	δίαιτα

Assim, a partir dos textos e de acordo com esse quadro que exprime o paralelismo conceitual, temos que, segundo a figura da predicação *que* ou como *entidade* ou *essência*, o bem é dito como sendo Deus e o Intelecto, tanto na *Ética a Nicômaco* como na *Ética a Eudemo*. De acordo com a figura da predicação *qual* (ou de

²⁶ Werner JAEGER, ao buscar apresentar uma relação entre as versões Nicomaquéia e Eudemia da Ética Aristotélica, assegura que se pode omitir a *Grande Ética*, uma vez ela “é simplesmente uma coleção de extratos das outras duas obras; seu autor foi um peripatético que resume as palavras para apresentar um breve livro de lições.” (W. JAEGER, *Aristóteles*; bases para la historia de su desarrollo intelectual, trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 262.)

qualidade), a qual exprime aquilo de que algo se constitui ou de que é feito, a *Ética a Eudemo* exprime que o bem é a *justiça*, e a *Ética a Nicômaco*, talvez de um modo mais abrangente, mas de maneira equivalente, diz que são as *virtudes*, da qual a justiça é “apenas”, talvez, a parte mais importante. Segundo a figura da predicação *quanto*, ambas as *Éticas* dizem ser *a medida*, como justa medida, nem mais nem menos. Por fim, a figura da predicação *quando*, que é aquela que indica o *tempo*, o bem é em ambas as *Éticas* a *ocasião oportuna*. Vê-se já pelo quadro que a *Ética a Eudemo* não menciona as categorias de *relação* e de *lugar*. Foi certamente pensando de novo sobre o problema que Aristóteles acrescentou essas categorias na *Ética a Nicômaco*.

Do ponto de vista da construção de um paralelismo conceitual há um fato curioso: no conjunto do *Corpus Aristotelicum*, a maioria das vezes em que Aristóteles se refere à categoria de tempo, usa a expressão $\acute{\rho}\acute{o}\tau\epsilon$, como aparece explicitamente aqui na *Ética a Eudemo*. É curioso que na passagem sinótica da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se refira à categoria como sendo $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. De acordo com Fernando Rey Puente, “em todas as passagens de sua obra em que Aristóteles inclui a categoria relativa ao tempo no seu elenco categorial, ele o faz denominando-a, na quase totalidade das vezes, com o advérbio indefinido $\acute{\rho}\acute{o}\tau\epsilon$ (cf. *Cat.* 1 β ₂₆; *Top.* 103 β ₂₂; *Phys.* 190 α ₃₅ e 255 β ₆; *An. Post.* 83 α ₂₂ e 83 β ₁₈; *Rhet.* 1385 β ₆ e *Met.* 1026 α ₂₇ e 1029 β ₂₅); apenas por duas vezes ele emprega o advérbio interrogativo $\acute{\rho}\acute{o}\tau\epsilon$ (cf. *Met.* 1017 α ₂₇ e *EE* 1217 β ₃₀) e uma única vez ele opta pelo termo $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (Cf. *EN* 1096 α ₂₆)”²⁷. Na *Magna Moralia* (*MM*) também constatamos o emprego do advérbio interrogativo $\acute{\rho}\acute{o}\tau\epsilon$ (*MM* A 1, secção 18,4 a 19,1). Puente não o levará em conta. Ele concorda que nos trechos da *Ética a Eudemo* e da *Ética a Nicômaco*, “ambas as descrições querem ressaltar o mesmo, a saber, a presença do bem no tempo”²⁸, e dito ainda de modo mais preciso: trata-se do bem dito segundo a categoria de tempo, ou mais precisamente ainda, segundo o *quando* como *figura da predicação*. Mas aponta para o caráter atípico da utilização de $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ na *Ética a Nicômaco*, e estabelece que tal uso encontra-se no horizonte de sentido axiológico do tempo. Neste aspecto, ele entende que “há uma pequena nuance por trás da escolha do Estagirita por um ou por outro termo para representar a categoria do tempo.”²⁹ E assegura que “ao escolher $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ para esse fim, ele parece querer salientar que o $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$

²⁷ PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, FAPESP, 2001, (Coleção Filosofia), p. 45.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 319.

é a atribuição de uma característica qualitativa a um conceito eminentemente quantitativo”³⁰, uma vez que Rey Puente entende que o conceito de χρόνος é uma espécie de categoria da quantidade.

Parece também a mim que essa justificativa seja extremamente plausível, uma vez que especialmente em *Categorias*, ao discutir a respeito da categoria de quantidade, Aristóteles assegura que, podendo ser a quantidade (ποσόν) discreta (διωρισμένον) ou contínua (συνεχές), assim como a linha, a superfície e o sólido são quantidades contínuas, algo que ele também expõe sistematicamente em *Metafísica* Δ 13, 1020a 8-32, o tempo (χρόνος) e o lugar (τόπος) podem ser ditas também quantidades contínuas (cf. *Categorias* 6, 4b 20-25). Além disso, na *Ética a Nicômaco*, este mesmo conceito χρόνος está sendo usado certamente em substituição à categoria πότε, ao passo que nesses trechos de *Metafísica* e *Categorias* o χρόνος está sendo colocado em relação com a categoria de quantidade, sem que ele próprio seja considerado de antemão em sentido categorial. Desse modo, que o tempo enquanto χρόνος seja considerado um conceito eminentemente quantitativo, como assegura Puente, essas passagens da *Metafísica* e de *Categorias* dão claro testemunho. Mas qual seja a relação estabelecida por Aristóteles entre o tempo e a qualidade, disto os textos de Aristóteles não parecem dar testemunho claro. De modo que a meu ver, a relação entre o tempo e a categoria de qualidade fica impensada por Aristóteles. Pelo menos não está colocada de maneira explícita, tal como ele faz com respeito à relação entre tempo e quantidade.

Ao interpretar o tempo e o agora designados agora no âmbito da ação humana, Puente fornece indicações importantes para o que caracteriza o qualitativo com respeito ao tempo ético. Ao procurar concentrar-se no que propriamente chamou de “dimensão temporal de uma ação”, assegura que “uma paixão ou um ato serão considerados virtuosos, se e somente se ocorrerem no momento oportuno (καίρως)”³¹. E falando com respeito ao “erro no tocante ao tempo”³² afirma que este consistirá no fato de “que experimentemos uma paixão ou em que atuemos antes ou depois desse momento ideal”³³, ou no fato de que deixemos de sentir ou atuar no momento oportuno. Segundo Puente “vê-se aqui claramente como também os conceitos meramente quantitativos do anterior e do posterior são alterados ao receber uma atribuição valorativa”³⁴. Ele

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, 321.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

explica esse fato afirmando que “o anterior não é simplesmente um agora neutro que antecede o momento oportuno, mas é um momento no qual a ação ou paixão serão deficientes ou lacunares, ou seja, é um momento qualificado negativamente”³⁵. Semelhantemente acontece com o agora posterior, na medida em que este “indica no âmbito temporal o momento, além do momento oportuno, no qual o desmesurado e o excessivo de uma paixão ou ação se manifestam”³⁶. Assim, o *καιρός* aristotélico se coloca como um limite qualitativo extremo aquém do qual ou além do qual não é possível contar com o bem no tempo. O *καιρός* é limite para um determinado afazer ou padecer *stricto sensu*. Sobre o fato de que o *καιρός* seja compreendido por Aristóteles como *πῆρας τῆς πράξεως*, isto é limite da ação, deve-se entender o conceito preciso de limite. O *καιρός* como limite da ação a delimita de tal modo que ela não se encontra nem aquém e nem além do momento (agora, *τό νῦν*) face ao qual se encontra. Como o bem no tempo ou como o bem dito segundo a figura da predicação quando, o *καιρός* “está” ou se constitui face ao agora anterior e posterior (que assinalariam um tempo quantitativo) fornecendo tanto ao limite (oportuno, conveniente) como ao agora anterior (cedo demais) e posterior (tarde demais) um caráter qualitativo. A relação do tempo ao bem confere qualidade. Fernando Rey Puente caracteriza ainda melhor de maneira conclusiva a concepção do tempo qualitativo:

O *καιρός* assinala um momento crítico para experimentar uma paixão ou para agir, posto que antes dele nada vale e depois dele já estará perdido, ou seja, ele é, por assim dizer, um momento ótimo, situado entre um mínimo deficiente e um máximo desmesurado, no qual devemos tomar uma decisão, quer para agir, quer para expressar uma paixão. Em suma, é o momento decisivo e irrepitível, propício para agir e para experimentar uma paixão de modo excelente, e isto precisamente constitui a excelência (*ἀρετή*).

Na *Ética a Nicômaco* B 6 1106b 28ss, ao procurar estabelecer a virtude como o meio pelo qual se pode acertar, Aristóteles assegura que “o mal (*τό κακόν*) pertence ao ilimitado (*τοῦ ἀπείρου*) como julgavam os Pitagóricos, e o bem (*ἀγαθόν*) ao limitado (*τοῦ πεπερασμένου*)”, dizendo por fim que o mal (como propriamente negação e falta do bem, isto é do limite, o que seria a desmedida na categoria de quantidade) se constitui no estar além (*ἢ ὑπερβολή*) e aquém (*ἢ ἔλλειψις*) do “termo” ou “limite” médio, a virtude, que é justamente o bem, segundo a categoria de qualidade.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

Seria importante explorar mais o teor dessas relações, algo que não poderá ser feito aqui. Considero que é preciso manter viva como uma distinção consistente a categoria de tempo ao lado das categorias de quantidade e de qualidade. Se χρόνος é o sendo segundo a figura da predicação quando, o καιρός é o bem segundo a figura da predicação quando. Que aquele, o χρόνος, possua uma vinculação com a categoria de quantidade isto se mostra explicitamente nas reflexões aristotélicas sobre a categoria de quantidade. Mas se o καιρός, diferentemente do χρόνος, possui uma relação com a categoria de qualidade, isto é algo que ainda não estará suficientemente esclarecido, já que o próprio Aristóteles não o faz explicitamente, ainda que dele podemos ter indicações sobre isso, e exigiria uma exposição sobre a relação explícita entre o tempo como καιρός e a qualidade. Nesse caso, parece-me ser conveniente dizer que Aristóteles procura conferir ao conceito χρόνος um aspecto qualitativo, destituindo-o do aspecto mais quantitativo, mas isto é algo que ainda precisa ser explorado mais cuidadosamente. Χρόνος é compreendido na *Ética a Nicômaco* como uma categoria e de antemão precisa ser resguardado em seu sentido categorial. Não se trata de uma entidade da qual se possa estabelecer um aspecto quantitativo de um lado (físico natural) e um aspecto qualitativo de outro (prático moral). A categoria *quando* (tempo) é tão determinante para um evento físico como para um evento ético, assim como o são as categorias de quantidade e de qualidade para ambos os eventos. Neste sentido, se χρόνος aqui na *Ética a Nicômaco* apenas substitui a categoria quando, ele nem é propriamente quantitativo nem qualitativo, mas uma categoria diferente dessas, segundo a qual se pode dizer tanto o ser quanto o bem. Em ambos os casos o que o quando assegura é o número do movimento. Dizer número do movimento é dizer quantidade, mas aqui num sentido muito preciso. Neste caso é preciso que se compreenda por que o tempo é número. O tempo é número não por se poder contar no tempo, ou contar o tempo quantitativamente. O tempo é número porque, sendo limitado pelo agora – segundo o agora anterior e o posterior – o tempo é dois, e, portanto, número (conjunto de unidades). O tempo me fornece sempre em qualquer caso a determinação limite de um evento face um antes e um depois, seja este evento físico ou ético. É determinante porque se singulariza frente à díade indeterminada (dito em termos “platônicos”). A diferença é que, para que seja considerado bem, na ação, o tempo limite entre o antes e depois há que ser oportuno (καιρός). A ação oportuna é o bem dito na categoria de tempo. Assim, quando eu digo que “vi a casa ao pôr do sol”, ou que “entrei em casa ao

pôr-do-sol”, digo algo por referência à minha ação em relação à casa segundo a categoria de tempo como número do movimento, da mesma maneira que eu poderia dizer: “entrei em casa oportunamente”, pois “quando entrei em casa, ao pôr-do-sol, começou a tempestade!”³⁷. A ação foi boa porque no tempo foi oportuna; ou mais explicitamente, a ação foi boa, porque foi enunciada segundo o esquema categorial do tempo como oportuna; segundo a figura da predicação *quando*, ela pode ser considerada oportuna. A ação oportuna resguarda de qualquer maneira a referência ao tempo como número do movimento, no sentido natural. Ela não foi enunciada como boa segundo sua quantidade ou qualidade, mas segundo sua temporalidade. A temporalidade a partir da qual a ação é tida segundo tal esquema como oportuna não é diferente daquela natural. *Quando* o sol se pôs eu *entrei em casa* e a *tempestade começou*. A ação foi boa segundo a categoria do quando por ter sido oportuna, uma vez que me foi útil ter *entrado em casa*. Aqui dois eventos são ditos segundo a categoria de tempo: A tempestade começou. Quando? Ao pôr do sol. Eu entrei em casa. Quando? Ao pôr do sol, quando a tempestade começou. É necessário dizer, porém, que esta exposição preliminar não resolve a questão. Mas pode fornecer elementos para aprofundamentos futuros.

3.5 Resumo

Após este excuro de caracterização ontológica do pensamento aristotélico, e ao ler os primeiros livros da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo*, e que pode ser visto também na *Grande Ética*, podemos notar como Aristóteles vincula o tempo à discussão em torno do bem a ser perseguido no pensamento ético no horizonte de seu sistema ontológico categorial. De antemão, o tempo ($\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) é, para Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, tomado como uma categoria, isto é, uma maneira segundo a qual se diz o que é, o ente enquanto tal, aquilo que está sendo. Para ele, tal como o ser se diz de vários modos, o bem também se deixa dizer segundo o esquema das categorias, dentre as quais se encontra o tempo. Na física o tempo é pensado segundo a sucessão e mencionado duplamente segundo o antes e o depois. Na ética, porém, o tempo é pensado como o instante oportuno de uma ação. Assim é que o próprio Aristóteles proclama: “o bem se diz de tantos modos como o ser (pois se diz na categoria de substância [$\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \tau\iota,$] como Deus [$\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$] e o entendimento [$\acute{\omicron}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$]; e na de qualidade as virtudes, e na de quantidade a justa medida, e na de relação o útil, e *na de tempo a*

³⁷ Aqui o termo “pôr-do-sol” tal como a expressão “nascer-do-sol”, designam o número do movimento segundo o antes e o depois.

oportunidade [ἐν χρόνῳ καιρός], e na de lugar a residência, etc.)”³⁸ (Ética a Nicômaco 1096a, 23-27, grifo meu).

Sobre o conceito de καιρός pode-se, pois, dizer antecipadamente que se trata em Aristóteles de uma maneira de dizer o bem segundo o esquema da categoria de tempo (χρόνος): segundo a categoria de tempo o bem é dito como sendo καιρός. Além disso, segundo o que segue no texto da Ética, pode-se também dizer que Aristóteles concebe ciências do bem, que, ditas segundo este esquema categorial, poderiam ser ditas ciências da “oportunidade” (ἐπιστήμη τοῦ καιροῦ) sendo estas na guerra a estratégia, na enfermidade a medicina etc. O mesmo aconteceria para cada categoria³⁹.

Desta incursão preliminar, que pôde oferecer o mínimo de clareza sobre o significado de uma compreensão do καιρός em sentido categorial, e não propriamente em sentido existencial, emerge agora a necessidade de aprofundar e discutir o modo como Heidegger há de interpretar este conceito primeiramente na Carta Paulina aos Tessalonicenses e em seguida, de maneira mais ampla, nos próprios textos de Aristóteles.

³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilíngüe e tradução de María Araujo e Julián Marías. 8. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. (Coleção Clássicos Políticos), p. 5.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 5.

TERCEIRO CAPÍTULO

Aspectos conceituais da compreensão *ética* e da compreensão *histórica* do conceito de tempo como *καῖρός*

Aqui procurarei discutir o sentido em que Heidegger considera o conceito de *καῖρός* nas suas análises fenomenológicas de Aristóteles desenvolvidas especialmente em suas preleções proferidas antes da publicação de *Ser e Tempo*. A conceituação indica a maneira como o fenômeno é apreendido conceitualmente e se torna patente na palavra. A palavra designa a coisa em causa e mostra do que se fala e o que se quer dizer com ela, mostrando do que se trata. Desse modo, tanto a compreensão *ética* quanto a compreensão *histórica* determinam o âmbito e a perspectiva segundo a qual algo como *καῖρός* vem à tona sob a forma do *conceptus*, isto é, como uma palavra com a qual o fenômeno em discussão pode ser mostrado e apresentado. O que se mostra no *καῖρός* da compreensão *ético-aristotélica* e na sua interpretação *histórica* heideggeriana? Como o que se mostra na compreensão *histórica* do *καῖρός* pode revelar ou encobrir o que é mostrado em sua compreensão *ética* originária? De que maneira deve ser compreendida uma interpretação *ético-histórica* do conceito de *καῖρός*?

Antes, porém, de passarmos ao estudo das interpretações do *καῖρός* em Aristóteles, por sua relevância crítica, e para que se entenda como as interpretações de Heidegger encontram-se em estado crítico frente ao pensamento cristão e aristotélico, como poderei demonstrar mais claramente no capítulo posterior, importa pensá-lo primeiro nas interpretações heideggerianas da experiência cristã do tempo, desenvolvidas por ele no estudo da carta de Paulo e seus colaboradores aos Tessalonicenses. Esta discussão, situada em tempos anteriores às interpretações aristotélicas, podem nos fornecer o caminho para o horizonte crítico no interior do qual Heidegger interpreta o *καῖρός* aristotélico como instante, ao mesmo tempo que poderá nos ajudar a dar os primeiros passos na direção da compreensão do modo como o próprio Heidegger se apropria do conceito de instante numa perspectiva existencial e histórica, e não propriamente categorial, tal como foi aquela feita por Aristóteles.

1 O tempo no horizonte do pensamento cristão paulino

Na preleção do semestre de inverno de 1920/21, Heidegger apresenta uma análise da temporalidade da facticidade da existência cristã a partir de uma interpretação

da carta de São Paulo aos Tessalonicenses, que apresenta aspectos bastante semelhantes ao que ele chamará um ano depois de caráter kairológico da vida fática¹. Ao tentar exprimir o sentido da temporalidade da facticidade cristã em consonância com a espera da parusia de Cristo (uma projeção histórica fundamental da mística cristã) Heidegger faz primeiramente algumas advertências importantes; segundo ele, “já no final do primeiro século encobriu-se o escatológico no cristianismo”; além disso, “em tempos posteriores, ficaram desconhecidos todos os conceitos originalmente cristãos. Também na filosofia atual a formação dos conceitos cristãos ficou escondida atrás da posição grega”². Veremos no capítulo posterior como a consciência dessas posições basilares a respeito do tempo pôde emergir a partir de um diálogo muito frutífero com o pensamento de Kierkegaard desenvolvido especialmente em *O conceito de angústia*.

Nessa preleção de inverno de 1920/21, Heidegger toma como fio condutor aquilo que constituiria uma das perguntas que teria motivado fundamentalmente Paulo a escrever a carta aos Tessalonicenses. Trata-se da pergunta pelo tempo “objetivo” da vinda do messias. A resposta de Paulo é a seguinte: *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειάζεσθε ὑμῖν γράφεσθαι*, isto é: “em torno do tempo e da ocasião, irmãos, é escusado escrever-vos” (1Ts 5,1). Heidegger acentua que nessa “pergunta pelo ‘quando’... o sentido do ‘quando’, do tempo, no qual vive o cristão, tem um caráter todo particular”³. Onde se encontra esta particularidade tão especial? Segundo Heidegger, “Paulo não pensa de modo algum em responder à questão do quando da Parusia”⁴. Trata-se precisamente de duas questões: “1. O que se dá com os mortos que não mais vivenciam a *παρουσία*? 2. Quando se efetuará a *παρουσία*?”⁵.

Segundo Heidegger, Paulo responde a essas perguntas na medida em que coloca em jogo dois modos de vida contrapostos: *ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὄλεθρος*⁶ ὥσπερ ἡ ὕδιν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ

¹ Uma análise desta interpretação e suas implicações para a hermenêutica bíblica foi apresentada em meu livro *Tempo e História na Hermenêutica Bíblica*, p. 109-114.

² Martin HEIDEGGER. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 104.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁶ É muito provável que este termo grego que significa ruína ou perdição tenha sido a fonte da concepção de Ruinanz e Verfallen, ruína e decadência. Ao mesmo tempo, é esta caracterização de perdição por um encurralamento no mundano e pela busca da sabedoria do mundo que levou Paulo a uma crítica à σοφία τοῦ κοσμοῦ e que levou Agostinho e Lutero à mesma concepção, e que pode sugerir o fato de ela favorecer a crítica heideggeriana à posição grega, por meio de uma Analítica Existencial que funda a

ἐκφύγωσιν, isto é, “enquanto dizem: paz e segurança, repentinamente recai (advém) a ruína (a desgraça, a perdição) sobre eles, como as dores de uma mulher grávida, e não há como escapar” (5,3). Este é o primeiro modo de vida. E o segundo, Paulo o enuncia da seguinte maneira: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃ καταλάβῃ, uma vez que ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃ ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται, ou seja: “quanto a vocês, irmãos, não estejam nas trevas (na escuridão, na obscuridade), de modo que o dia surpreenda vocês como um ladrão”, pois “o dia do Senhor virá como um ladrão à noite” (5,4.2b). Com isso, Heidegger verifica que diante da questão em torno do χρόνος e do καιρός, *o que permanece decisivo é o modo como eu me relaciono com a vida*⁷. E assegura: “Daraus ergibt sich der Sinn des ‘Wann’, die [der] Zeit und der Augenblick”, isto é, “a partir disso dá-se o sentido do ‘quando’, do tempo e do instante”. E aqui é importante notar a tradução do termo grego καιρός utilizado por Paulo pelo termo alemão *Augenblick*. Como se configura, então, a relação com a παρουσία a partir da contraposição entre esses dois modos de vida?

Heidegger assegura que: “ ‘Zeit und Augenblick’, ‘tempo e instante’ (5,1: περὶ τῶν χρόνως καὶ τῶν καιρῶν, sempre utilizado conjuntamente) pedem um problema particular para a explicação.”⁸. Em que consiste esse problema particular? Para Heidegger isto significa propriamente o desinteresse de Paulo pela categoria “quando” em sua experiência temporânea propriamente cristã. “O ‘quando’ não será concebido originariamente se ele for apreendido no sentido de um tempo ‘objetivo’ numericamente ordenado”⁹, ou seja, o tempo compreendido como o número do movimento, que, como vimos, é o modo todo especial como Aristóteles define o χρόνος na *Física*¹⁰. “Também não é o tempo da ‘vida fática’, pensado no sentido decadente não acentuadamente cristã”¹¹, isto é, também não se trata do tempo segundo a compreensão ética categorial

Ética da Liberdade para o Histórico, ou uma ética do si mesmo, ou ainda melhor, da assunção do si mesmo. Essa posição não é mais aquela cristã, mas se construiu na proximidade com o pensamento cristão. E não se pode dizer que se trate de uma mera formalização da experiência cristã como quis sugerir o cardeal Lehmann. Apenas se pode aferir analogicamente que: o que era assunção da existência como batizados e, assim, ressuscitados com Cristo, transformou-se em assunção do próprio si-mesmo, por meio da assunção da possibilidade que lhe é própria; a salvação e redenção em Cristo transformaram-se em liberdade como libertação do impessoal e do estar intocado no mundano; o olhar para as coisas do alto onde Cristo está sentado à direita de Deus transformou-se em abertura para o histórico e a historicidade própria.

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, GA 60, p. 99.

⁸ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Física* Δ 11, 219b 2-3.

¹¹ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102.

que vimos ser constituída no interior da filosofia aristotélica, isto é o *καίρως* enquanto o bem dito segundo a figura da predicação quando¹². “Paulo não diz ‘quando’, porque esta expressão é inadequada ao que deve ser expresso, porque ela não é suficiente”¹³. Em síntese, ela exprime por um lado o movimento de um ente natural “numericamente” ordenado (por exemplo, “ao pôr do sol”) ou a ocasião oportuna de uma ação; e, segundo Heidegger interpretando a sentença de Paulo, nenhum desses modos como o tempo foi elaborado filosoficamente são suficientes para exprimir o modo como Paulo tem em conta a relação que o cristão deve ter para com o tempo.

Heidegger mostra, então, que o decisivo para Paulo é o modo como relacionar-se com o que se encontra na vida fática: “Aqueles que encontram quietude e segurança neste mundo, são aqueles que se prendem a este mundo, porque eles preparam para si mesmos a paz e a segurança.”¹⁴. Aqui Heidegger faz verificar que a vida fática é marcada não pela quietude, mas pelo caráter propriamente ek-stático, isto é, inquieto e finalmente fora-de-reposou, como a expressão ekstático que se revela nas ekstases temporais vai deixar transparecer. E continua: “‘Paz e segurança’ caracteriza o modo de relacionar-se daqueles que assim falam. De repente recai sobre eles a ruína (ou a desgraça, *Verderben*) (5,3: τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος)”¹⁵. Não parece irrelevante que aqui se possa verificar a origem da compreensão da decadência própria da vida fática, e que está caracterizado por este aprisionamento no mundano enquanto esquecimento de si. Heidegger continua a interpretação dizendo que na perspectiva paulina, aqueles que buscam a paz, quietude e segurança por esse aprisionamento no mundano “serão surpreendidos porque não esperam”¹⁶. Vivem a calcular os momentos de sua ação no mundo e por isso só sabem esperar em função de um momento determinado objetivamente e não esperar propriamente. Aqui Heidegger começa a caracterizar um modo específico de esperar, que envolve diretamente a compreensão do tempo na sua diferença entre a perspectiva categorial propriamente aristotélica, e a perspectiva que se desinibe da expectativa por um quando objetivo. Estes, diz Heidegger, “se encontram na expectativa objetivamente esperada; sua espera se absorve

¹² cf. ARISTÓTELES *Ética a Eudemo* I, 1217b 25-33; *Ética a Nicômaco* I, 1096a 23-27.

¹³ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102. Aqui se verifica claramente a oposição explícita à filosofia aristotélica, para quem, como vimos, o quando assume uma extrema relevância.

¹⁴ Ibidem, p. 103.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

no que a vida lhes traz de proveito”¹⁷. É curiosa aqui a referência ao caráter de proveito próprio da compreensão kairológica grega. A espera é marcada pela atenção ao momento oportuno de uma ação que traga justamente proveito, seja para o indivíduo ou para sua comunidade política. “Porque eles vivem nessa espera” acentua ainda Heidegger, “eles deparam a ruína (a desgraça, a perdição, *das Verderben*) de tal modo, que eles não podem escapar.”¹⁸. Mas em que consiste essa *ruína*? Segundo Heidegger ela se caracteriza pela perda de si mesmo. Por isso conclui que aqueles a quem Paulo critica “não podem salvar a si mesmos, porque eles não têm a si próprios, porque se esqueceram de ter a si próprios, se esqueceram de ter o próprio si-mesmo”¹⁹,²⁰. A ruína ou decadência vai assim ser caracterizada como uma perda ou esquecimento de si mesmo, a tal ponto que o próprio saber daí decorrente não se constituirá propriamente em um saber de si mesmo, mas do especificamente mundano. Como Heidegger acentua: “porque eles não têm a si mesmos na clareza do saber próprio. Assim eles não podem apreender (conceber) a si mesmos e se salvarem (cf. 5,4 ἐν σκοτει: ‘na escuridão’).”²¹. Este aspecto da salvação é curioso. Era nessa perspectiva que a comunidade paulina constituía sua crítica ao paganismo, mas Heidegger irá reconsiderá-la em outro sentido: a perda de si mesmo implica na impossibilidade de ser ou agir livremente.

É preciso então ter claro que, segundo Heidegger, esse encerramento no mundano característico da ruína exposta por Paulo possui uma saída importante: “você, irmãos, não estejam nas trevas... para que o dia (ἡμέρα) não lhes surpreenda como um ladrão”, e Heidegger explica, ao interpretar esse texto que “ἡμέρα tem um duplo sentido: 1. frente às trevas da escuridão ele se chama ‘clareza’ do saber sobre si mesmo (ὁμείς υἱοὶ φωτός ἐτε 5,5). 2. ἡμέρα quer dizer ‘dia do Senhor’, isto é, ‘dia da παρουσία’”²².

Assim fica estabelecido para Heidegger os dois modos de vida pelos quais Paulo procura discutir a pergunta sobre o tempo e a ocasião da *παρουσία*. Segundo Heidegger,

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Estas observações são importantes para o que será uma futura caracterização de uma ética da liberdade para o histórico que pode ser construída a partir de *Ser e Tempo* e que consiste fundamentalmente em: 1) assumir o si-mesmo; 2) libertar-se do encerramento no mundano; 3) viver para uma possibilidade mais própria; tendo o instante como momento privilegiado para instaurar esta temporização da existência histórica. Se a ruína virou decadência, a salvação virou liberdade!

²⁰ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 103.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p. 104.

“a questão do ‘quando’ conduz de volta à minha relação.” E continua: “como a *παρουσία* se encontra na minha vida repercute no exercício da própria vida”²³. Desse modo, Heidegger estabelece um sentido específico para a caracterização formal de que “a religião cristã vive a temporalidade”. E assegura, de maneira precisa: “Trata-se de um tempo sem ordem própria e posição assegurada etc. É impossível se reencontrar com essa temporalidade a partir de qualquer conceito objetivo do tempo. O quando não é de modo algum objetivamente tangível”²⁴. Por isso, o interesse do pensamento e saber do cristianismo originário, que se exprime na carta enviada por Paulo, Silvano e Timóteo à comunidade Tessalônica, não consistem na especulação objetiva em torno do *quando* o do *que*. Ao contrário, Heidegger acentua que aqui se estabelece o ponto alto contra o entusiasmo daqueles que colocam tais perguntas como esta sobre o *quando* da *παρουσία*. “Eles se preocupam somente em torno do ‘quando’ e do ‘que’, da determinação objetiva; eles não têm qualquer interesse pessoal nisso. Eles permanecem entocados no mundano”²⁵. Por outro lado, Heidegger assegura:

Para a vida cristã não há qualquer segurança; a permanente insegurança é também o característico para a significação da vida fática. O inseguro não é casual, mas necessário. Esta necessidade, porém, não é lógica ou natural. Para ver isso claramente é preciso se orientar para a própria vida e seu desenvolvimento. Aqueles que ‘dizem paz e segurança’ (5,3) entregam-se a isto que a vida lhes traz, ocupam-se com qualquer tarefa da vida. Eles são tomados por aquilo que a vida lhes oferece; eles estão na escuridão, vistos sob a perspectiva do saber sobre si mesmos. Ao contrário, os fiéis são filhos da luz e do dia. A resposta de Paulo à pergunta sobre o quando da *παρουσία* é então a exortação a estar esperto e vigilante. Aqui se dá uma alfinetada no entusiasmo daqueles que se deixam levar por tais questões, como aquela sobre o ‘quando’, no intuito de especular sobre elas. Eles se preocupam unicamente com o ‘quando’, o ‘que’, a determinação objetiva; eles não têm qualquer interesse pessoal próprio nisso. Eles permanecem intocados no mundano.²⁶

Apesar de podermos verificar nesse trecho do texto uma solene antecipação da perspectiva crítica em que Heidegger está para colocar o pensamento grego, especialmente o de Aristóteles, é preciso ter cautela na maneira de considerar essa

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 105.

²⁶ Ibidem.

interpretação heideggeriana bastante positiva do pensamento cristão. De fato, podemos ver aqui uma antecipação iluminadora do *Hintergrund* crítico heideggeriano ao pensamento grego, que chega a tocar de maneira muito próxima as aspirações do cristianismo primitivo que algumas vezes mostrou certa aversão ao pensamento grego. Baste recordar aqui o trecho da primeira carta aos Coríntios, na qual Paulo se exprime do seguinte modo:

Não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar a boa nova, não na sabedoria [categorial] da razão (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), para que não se esvazie [o sentido de] a cruz de Cristo (ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ). Com efeito, a linguagem da cruz é tolice para aqueles que se perdem, mas para os que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o douto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou tolice a sabedoria do mundo? (τὴν σοφίαν τοῦ κοσμοῦ;) (...) Os judeus pedem sinais e os gregos andam à procura de sabedoria (Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαι ζητοῦσιν). Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gregos é tolice, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1Cor 1, 17-24).

A aversão à procura grega por uma sabedoria do mundo expressa segundo os ditames da razão, que se deixam enunciar e sistematizar na filosofia aristotélica à luz daquelas perguntas de caráter objetivo pelo *que* e o *quando* às quais Heidegger se reporta, se torna evidente nesse texto de Paulo. Não é difícil compreender como o jovem Lutero perseguiu esse sentido e se tornou acompanhante de Heidegger em sua busca, como o próprio Heidegger exprimiu. Também não se torna difícil compreender porque Heidegger tomou Aristóteles como paradigma de sua análise da orientação grega para a sabedoria tomada criticamente. E assim não é difícil imaginar porque, segundo o próprio Heidegger conta, o jovem Lutero teria odiado Aristóteles²⁷ (cf. GA 63, p. 5).

A sabedoria que importava para o cristianismo primitivo e que certamente pode ter se tornado relevante para Heidegger²⁸ em sua busca de crítica à Metafísica era aquela

²⁷ Cf. M. HEIDEGGER. *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. (GA 63). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 5.

²⁸ Digo que *pode ter se tornado* e não que *se tornou*, pois não tenho elementos suficientes para prová-lo e não encontrei lugar algum em que Heidegger diga isto expressamente.

que ficou sendo chamada de sabedoria da cruz. Aquela mesma sabedoria que todos os evangelistas apresentam através de um conhecido dito de Jesus²⁹, reconstituído em aramaico pelo teólogo e exegeta protestante Joachim Jeremias: “quem quiser salvar a sua alma (ou a sua vida, τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) vai perdê-la”, ou seja: quem quiser resguardar a sua alma ou a sua vida aqui na terra buscando paz e segurança, vai perdê-la; “mas quem perder a sua vida em função de mim e do bom anúncio salva-la-á”, isto é: quem experimenta a vida na insegurança e penúria da sabedoria da cruz que se exprime no bom anúncio, resguardará a sua alma, ou a sua vida. Assim, seguindo os rumos da interpretação heideggeriana, quem se entoca na segurança e paz da mundanidade do mundo, o que implica em viver continuamente em função das demandas ocasionais e dispersivas da existência, perde-se a si mesmo em função das coisas do mundo. Quem, porém, experimenta o mundo sem garantia de segurança, na inquietude própria da existência, e não se deixa interpelar pelos apelos do mundo, recupera-se a si mesmo como si-mesmo³⁰.

No contexto da reflexão sobre a interpretação heideggeriana do conceito de *kairós* nesse primeiro momento, algumas questões importantes devem ser colocadas

²⁹ Mc 8,35: ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν. Lc 9,24: ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν. Mt 16,25: ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν. Lc 17,33: ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ ζωογονήσει αὐτήν. Jo 12, 25: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. É um fato curioso e relevante que seja evidenciado na exegese que esta citação esteja presente em todos os evangelhos. Segundo Joachim Jeremias isso atesta a importância dessa mensagem (sob a forma de um paralelismo antitético comum em outros textos dos evangelhos) para as primeiras comunidades cristãs, ao mesmo tempo que denuncia que ela pode muito concretamente ser proveniente do próprio Jesus, o nazareno. De acordo com Jeremias, este dito de Jesus em sua língua (aramaico) é marcado por um ritmo e rima de métrica quinária, que com certeza permitiu a todos os primeiros cristãos mantê-lo vivo em sua memória: *man dib'eá lehhayyá nashéh, mobéd yatáh; uman demobéd napschéh beguinní, mehayyé yatáh* (Cf. Joachim JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, trad. João Rzendek Costa, São Paulo: Teológica, Paulus, 2004, p. 45-66). Este dito de Jesus se tornou para os primeiros cristãos a essência da sabedoria cristã, denominada por Paulo a sabedoria da cruz (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, cf. 1Cor 1, 18). A crítica heideggeriana ao que se chamou filosofia cristã como “ferro de madeira” tem por base este pensamento da comunidade cristã primitiva.

³⁰ É claro que estas relações não são expressas por Heidegger, mas são apenas passíveis de serem levadas a cabo pelas indicações fornecidas nos textos que Heidegger interpretou e nas indicações que deu. Por exemplo: mesmo que Paulo não caracterize a perdição (ruína) como perda de si mesmo, é assim que Heidegger a interpreta. Assim como mesmo que Paulo não caracterize no texto da Carta aos Tessalonicenses a salvação como recuperação de si mesmo, é assim que Heidegger compreende esse caráter de redenção e salvação da alma (libertação!). Mas com isso estamos com Heidegger longe do verdadeiro interesse de Paulo. E por outro lado, as associações são conjecturas que não se deixam provar definitivamente pelos textos de Heidegger posteriores a essas suas interpretações do pensamento paulino. Não dá para garantir que ao pensar na assunção de si e na liberdade para o histórico Heidegger esteja pensando no movimento religioso próprio da vida fática cristã. Verdade é, porém, que estes caracteres servirão a Heidegger como o testemunho de um modo diferenciado de experimentar e o tempo.

aqui. Primeiro é preciso testar a antiga hipótese de Kahl Lehmann defendida por Marlene Zarader. Segundo a hipótese de Lehmann, Heidegger teria conquistado a compreensão da temporalidade da existência como sendo kairológica a partir da experiência cristã do tempo. Esta hipótese se tornou um lugar tão comum, que Marlene Zarader chega a afirmar o seguinte: “A experiência cujo texto de São Paulo testemunha, marca solidamente a obra heideggeriana; é aquilo que é geralmente reconhecido”³¹. Que seja algo geralmente reconhecido e tenha se tornado um lugar comum não quer dizer que esteja comprovado e, no meu entender, permanece uma mera conjectura que não se deixa corroborar pelo próprio texto de Heidegger. Segundo a hipótese de Lehmann, apresentada por Zarader, Heidegger teria formalizado “esta experiência da vida do cristianismo original”, e acrescenta que ele “não toma qualquer posição em relação ao seu conteúdo, mas persegue as condições de possibilidade que apoiam um comportamento deste tipo”³².

A primeira objeção que tenho a fazer diz respeito ao próprio texto de Paulo, especialmente no momento em que utiliza o conceito de *καίρός* na Primeira Carta aos Tessalonicenses. A segunda diz respeito à própria maneira como Heidegger interpreta o texto e discute e se apropria do conceito de *καίρός* como instante. No primeiro versículo do quinto capítulo, a carta de Paulo, Silvano e Timóteo à comunidade de Tessalônica diz: “Em torno do tempo e da ocasião, irmãos, não tem necessidade de escrever-vos”. A carta coloca nesse texto os dois conceitos, *χρόνος* e *καίρός* em um mesmo patamar. Se Paulo e seus correligionários tivessem a intenção de caracterizar a relevância do caráter kairológico em detrimento do caráter cronológico, certamente não ocorreria esse nivelamento conceitual³³.

³¹ Marlene ZARADER, *A Dívida Impensada; Heidegger e a herança hebraica*, trad. Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 201.

³² *Ibidem*, p. 199.

³³ É importante levar em consideração que em outras cartas não aparece esse nivelamento conceitual. Trata-se, por exemplo, da Carta aos Colossenses e da Carta aos Efésios: Cl 4,5 e Ef 5,15-16. A carta aos Efésios é praticamente um desdobramento da Carta aos Colossenses. Mas é importante ter em vista que essas cartas são consideradas tardias, tenham sido elas escritas por Paulo no período do seu cativeiro em Roma (entre os anos 61 e 63 d. C.), tenham sido escritas por uma possível escola paulina, como sugere Bultmann (Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, trad. Ilson Kaiser, São Paulo: Teológica, 2004, p. 588; cf. tb. Gilfranco L. SANTOS, *Tempo e História da Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2009). É curioso notar que aqui se fala de uma *ocasião* a ser redimida pela maneira como se vive e não do tempo da redenção em Cristo como o evento histórico acontecido da crucificação redentora, que o termo *χρόνος* deixa entrever, por exemplo, na Carta aos Gálatas 4,4, que é uma carta mais antiga. Pode-se perguntar se na utilização dos termos *χρόνος* e *καίρός* em um mesmo nível como algo sobre o que não se tem necessidade de escrever, Paulo tem em vista com o primeiro termo um *momento futuro* a acontecer (e que poderia ser, talvez, demarcado como um *quando* a se dar); e com o segundo termo, *καίρός*, Paulo

Por outro lado, em sua interpretação, Heidegger procura deixar claro que Paulo diz não ter necessidade de escrever nem sobre um tempo qualquer, a ser demarcado cronologicamente, nem sobre o tempo kairológico da vida fática, como fala expressamente: “o ‘quando’ não será concebido originalmente se ele for apreendido no sentido de um tempo ‘objetivo’...” assim como não se trata do “tempo da ‘vida fática’ pensada no sentido decadente não acentuadamente cristão”³⁴. O quando categorial, seja de um ponto de vista cronológico (enquanto o tempo é número do movimento) seja de um ponto de vista kairológico (enquanto o tempo se revela uma ocasião oportuna para uma determinada ação, de tal modo que dele se possa dizer o bem segundo a categoria de tempo), não é relevante para Paulo. É verdade, porém, que Heidegger procura uma determinação kairológica própria da experiência cristã, mas que já de antemão não deve se confundir com o tempo objetivo (*χρόνος*), nem com o *instante* (num *piscar de olhos*, *Augenblick*, *καιρός*) no sentido de quem está entocado no mundo dos afazeres. Para Heidegger, o tempo que está em jogo na experiência cristã é o do esquivar-se dos apelos do mundo para uma abertura ao ser si mesmo. De fato, essa era sua busca na interpretação fenomenológica da facticidade, da qual a experiência religiosa cristã primitiva é apenas um exemplo. Assim, Heidegger questiona: “Nós precisamos acima de tudo questionar: o que é originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa na experiência fática: passado, presente, futuro?”³⁵. E acentua por fim: “Nosso caminho parte da vida fática, desde onde o sentido do tempo vem a ser conquistado”³⁶.

Desse modo, Heidegger não parte de uma interpretação da temporalidade cristã para assim extrair uma compreensão formal da temporalidade da facticidade a partir da experiência kairológica cristã. Ao contrário, é munido de uma determinada compreensão da temporalidade da facticidade que ele examina a temporalidade da facticidade da experiência religiosa cristã. Esta análise deve impedir desde então que se diga que Heidegger projeta a compreensão cristã do *καιρός* ao interpretar este conceito em Aristóteles. É importante verificar que Heidegger já o traduz na interpretação da carta paulina como *Augenblick*. Mas como se caracteriza o caráter kairológico da

teria em vista a *ocasião* dos cristãos a ser redimida e levada à plenitude pela vida própria de cristãos da comunidade. Não considero uma questão resolvida. É apenas uma indicação possível de interpretação.

³⁴ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102.

³⁵ *Ibidem*, p. 65.

³⁶ *Ibidem*.

temporalidade cristã ou, como ele mesmo o diz, “acentuadamente cristã”? Será a compreensão heideggeriana posterior apenas uma formalização desta?

Antes de tudo, é importante ressaltar que somente esse texto da carta de Paulo é insuficiente para a compreensão do caráter kairológico da experiência cristã. Mas vamos ao que Heidegger extrai desse texto.

A surpresa do Dia do Senhor não se caracteriza por ser este dia repentino ou instantâneo, mas sim pelo caráter de que quem vive na esperança da vinda tem que estar preparado. Isso também atesta contra a compreensão de Lehmann. A *παρουσία*, que na “metáfora do ladrão” estaria sugerido como o que vem repentinamente, *não* tem o caráter da *instantaneidade*, mas o da *imprevisibilidade*. É esta experiência que Heidegger procura compreender na facticidade cristã e que certamente permanecerá como um contraponto em relação à experiência grega e científica do tempo (não religiosa). Aliás, se há uma relação com o tempo fundada na previsibilidade do momento, esta é a experiência grega. Por outro lado, a vigilância de quem espera não diz respeito a “estar atento a um momento que está por vir”, mas se relaciona com o modo atitudinal e comportamental sobre como se deve esperar (“Para que o Senhor não os encontre dormindo”). Por isso, a espera cristã não é espera por algo, mas esperança. Paulo convocaria justamente a uma *desatenção* em relação ao *quando*, diferentemente do pensamento aristotélico em que se reforçará a *atenção* ao *quando* e à *previsibilidade*, seguindo a tradição grega que remonta à indicação de Pítaco, difundida como máxima por Diógenes Laércio no séc. III: *καιρόν γινώθι* ³⁷. Heidegger de fato assegura:

Poder-se-ia primeiramente pensar: a relação fundamental para com a *παρουσία* é uma espera e a esperança cristã (*ἐλπίς*) um caso específico da espera. Mas isso é totalmente falso! Nós jamais chegaremos ao sentido corrente da *παρουσία* através de uma mera análise da consciência de um evento futuro. A estrutura da esperança cristã, que em verdade é o sentido corrente da Parusia, é radicalmente outro que toda espera. ³⁸

Nas anotações e projetos para a preleção, publicados como anexo ao sexagésimo volume da obra completa, ao refletir sobre a escatologia presente na primeira carta aos

³⁷ DIÓGENES LAÉCIO, *Vitae Philosophorum*, I, 79,10

³⁸ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102.

Tessalonicenses, Heidegger redige um comentário sucinto a 1Tes 5,1-11 que resume e reforça os aspectos até aqui abordados:

5,1-11. Sobre o tempo e instante (uso da linguagem bíblica não casual; a caracterização expressa do quando; *καιρός* decisivo.) E como ele determina este quando? Não através de indicação do tempo objetivo, mas através do como...³⁹

Heidegger insiste que é no modo como se exerce a vida fática que se assenta a resposta de Paulo. Assegura ainda que esta referência ao como e este exercício que o caracteriza se “funda em uma escolha!”. Porque os cristãos são chamados, este é o fundamento de seu ser. E acrescenta: “Para aqueles, que sem esperança e estando em tribulação, mas parecem ter alegria e segurança, a tribulação advém ‘repentinamente’ e de modo inevitável; inesperado, sem que se esteja preparado para isto.”⁴⁰. Aqui Heidegger reforça o modo da vida fática cristã que se constitui em função da *παρουσία* como o resguardo da esperança na tribulação; é a este modo de vida que a *παρουσία* convoca, e não à especulação em torno do quando, do tempo e da ocasião.

Ao escrever sobre o sentido referencial da religiosidade cristã primitiva e interpretando o trecho da primeira Carta aos Coríntios 7, 29-32, Heidegger procura interpretar o caráter da brevidade do tempo enunciada no texto:

“Digo isto, irmãos: a ocasião é breve” (*τοῦτο δέ φημί, ἀδελφοί, ὁ καιρός συνησταλμένος ἐστίν*) (1Cor 7,29). Permanece somente ainda pouco tempo, o Cristo permanece vivendo no somente-ainda, que eleva sua aflição. A temporalidade conjuntamente afligida é constitutiva para a religiosidade cristã: um “só ainda”; não há qualquer tempo a ser estendido. (...) *τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου*: o esquema do mundo passou; o esquema não é assim pensado tão objetivamente, mas no sentido de uma maneira de relacionar-se.⁴¹

Verifica-se que com o conceito *καιρός* Heidegger procura exprimir a maneira como a religiosidade cristã primitiva experimenta o tempo em sua facticidade. O tempo é experimentado como *καιρός* no seu teor de brevidade escatológica, na esperança da vinda imprevisível e numa relação historial com a paixão de Cristo. Heidegger reforça

³⁹ Ibidem, p. 150.

⁴⁰ Ibidem, p. 150-151.

⁴¹ Ibidem, p. 119-120.

ainda o fato de que “as conexões de Paulo não podem ser entendidas eticamente”⁴², mas apenas no sentido da maneira de viver a facticidade de sua temporalidade em sua brevidade, na tribulação de um Cristo que ainda vive na esperança da salvação.

Assim, entendo que Heidegger procura de fato interpretar o sentido em que a temporalidade da facticidade cristã é experimentada em sua perspectiva historial, ou seja, mantendo uma relação com o seu passado, na tribulação e inquietude própria do tempo presente, antecipando o vindouro pelo viver na imprevisibilidade e brevidade de sua perspectiva. Aqui também, assim como na interpretação de Aristóteles, o sentido do acontecer da existência como temporalidade da historicidade fática é antecipado em função de conquistar a maneira como ela é vivenciada em uma determinada experiência existencial histórica. O que a interpretação procura a todo tempo é explicitar a compreensão de um determinado sentido do tempo, experimentado por um horizonte determinado da existência fática. Há já de todo modo aqui a explicitação de uma determinada compreensão de ser como existir a partir do tempo. Vários dos aspectos característicos dessa compreensão de ser a partir do tempo escatológico-religiosa foram aprofundados por Heidegger. Não posso desenvolvê-la e apresenta-la aqui. Meu objetivo era apenas levantar o modo como Heidegger procura interpretar o tempo no pensamento paulino e contestar a hipótese de formalização a partir da compreensão cristã do tempo.

2. O fenômeno da Facticidade: Ruína como encurralamento no mundano: a experiência grega nas preleções de verão de 1922 e inverno de 1922/23

A interpretação heideggeriana do modo como o cristianismo primitivo é convidado a experimentar o tempo torna transparente o testemunho existenciário de um tipo de experiência fática do tempo para quem a experiência de ser-no-mundo revela-se fundamentalmente como ruína (*Ruinanz*) ou decadência no mundo (*das Verfallen in der Welt*). O *καίρως* experimentado não no sentido cristão, mas pagão, às vésperas de uma interpretação genuína do pensamento aristotélico na perspectiva de sua compreensão de ser no horizonte do tempo, é compreendido como ruína e decadência. Trata-se do *καίρως* oportuno, do qual Paulo exprimiu que dele se estava escusado de falar. É o *καίρως* não propriamente cristão. É o *καίρως* pagão, profundamente pensado por Aristóteles.

⁴² Ibidem, p. 120.

A preleção de 1922, que se propunha pelo título ao desenvolvimento de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e a uma *Introdução à pesquisa fenomenológica*, estabelece justamente o horizonte crítico em que se encontra por ser pensada a experiência aristotélica do tempo. Ela se caracteriza como ruína (*Ruinanz*), tomando por base a experiência cristã, livre, porém, de seu conteúdo dogmático.

A ruína é apresentada como a “*determinação categorial fundamental da facticidade*”⁴³, “o próprio caráter de queda da vida fática”⁴⁴. A cura ou cuidado (*Sorge*) da existência em suas ocupações, providências e solitudes cotidianas caracterizam a ruína, ainda que possa emergir em outros modos possíveis. A existência está tomada no mundo pelas ocupações, providências, preocupações e solitudes que demandam de sua vida prática, mas também pela possibilidade de retorno a si.

Esta ruína é um “caráter kairológico”, acentua Heidegger. Ela se constitui como um acontecer que se caracteriza segundo “um como da execução do afazer mesmo”⁴⁵. Mas, como existem modos de acontecer do cuidado, “como tal tem então cada modo do acontecer seu determinado (fático) *caráter kairológico* (καίρός – tempo)”, isto é, possui “sua determinada relação com o tempo, quer dizer, para *seu* tempo, que recai no sentido das conexões de execução [ou ocupações] da facticidade”⁴⁶. O caráter kairológico é manifesto como um “*modo (Wie)* específico da *movimentação*” da facticidade⁴⁷. “O kairológico – ‘tempo’” possui o caráter de um “*aquietar-se (Still sitzen)*”, de um “*poder esperar (warten können)*”, “isto é, ‘dar tempo’ no mundo e sua história (*Geschichte*)”⁴⁸. Heidegger assegura que “a vida fática *tem seu tempo*”, mas ela “tem” seu tempo de modo diferenciado: por um lado, um dos modos “como eu tenho o tempo” é aquele que se constitui como um “manter-se à espera, demora”. Isto é o que caracteriza o *καίρός* decadente da ruína, uma vez que eu tenho o tempo objetivamente, de modo a poder esperar por ele, como uma ocasião que pode ocorrer e ser demarcada objetivamente. Por outro lado, existe um modo como a vida fática se relaciona com o tempo, que se caracteriza “não” propriamente por “ter o tempo, mas por deixar-se ter por ele, é o

⁴³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 61. (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 133.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁸ *Ibidem*.

histórico (*Geschichtliche*), o ‘com o tempo.’”⁴⁹. Isto é o que para Heidegger caracteriza o tempo histórico (*das geschichtliche Zeit*).

Heidegger assegura que “a vida fática arruinada ‘não tem tempo’, porque sua movimentação fundamental, a própria ruína, toma o tempo, um tempo retirado, que toma a vida fática arruinada para si mesma e em si mesma”⁵⁰. Desse modo, “a ruína da vida fática possui este sentido pleno da *amortização* ou *extinção do tempo*”⁵¹.

Desse modo mostram-se dois caracteres kairológicos específicos: o de uma relação com o tempo por cuja experiência *se tem* um *tempo* em processo de amortização e extinção pelas ocupações cotidianas que dispersa a existência em múltiplos afazeres; de outro modo, constitui-se como outro caráter kairológico a relação com o tempo pela qual a existência *deixa-se ter pelo tempo*. No primeiro caso, Heidegger aponta para o fato de que o tempo perdido na dedicação da existência às providências e solitudes da vida mundana caracteriza-se como ruína, queda, decadência, perda de si pela dispersão nas ocupações e preocupações demandadas pelo mundo em tempo hábil. No segundo caso, anuncia-se um tempo histórico, que não há de se caracterizar pela perdição de si, mas pela assunção de si.

Nisto mostra-se a consciência hermenêutica de na interpretação não simplesmente se falar de Aristóteles o tempo todo, mas cuidar antes de antecipar a concepção prévia a partir da qual Aristóteles há de ser interpretado.

A caracterização descritiva do fenômeno da ruína torna-se, assim, decisiva para a compreensão da experiência grega do tempo, na perspectiva de Heidegger. Ela se caracteriza pelo recolher-se no mundano. A orientação temporânea fundamental da ruína, da queda no mundo, passará a caracterizar-se fundamentalmente, segundo Heidegger, pelo que Aristóteles declara no começo do livro A da *Metafísica* 980a 21 – 27, que Heidegger interpreta traduzindo do seguinte modo:

O desejo pela vida no ver [pelo elevar-se no visível] é algo que o *ser-come do homem* [modo temporâneo essencial (do ser)] constitui. Este ser-come do homem expressa-se nisto que ele (de preferência) vive com muito gosto *no* sentido de que somente a cada vez deixa-se conhecer algo

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 140.

⁵¹ Ibidem.

novo e diferente. Isto, o ter-gosto-no-ver [esta mania (*Sucht*) e avidez (*Gier*)] está tão enraizado no ser-come [modo temporâneo essencial (do ser)] do homem, que em função e a partir disto ele está também aí e então, onde esses modos de deixar conhecer estão livres de um proveito e de um afazer da execução e cumprimento de tendências da ocupação [das esferas de afazer *fornecidas*]. O querer conhecer no modo do ‘ver’ [do elevar-se no visível (*des Aufgehens im Seh-baren*), do mostrar-se de algo (*des sich etwas Ansehens*), do ver-se em torno (*des Sichumsehens*), do examinar (*des nach-Sehens*) e do descobrir (*dahinter-Sehens*)] tem a preferência mais forte por este desejo ou por esta exigência (*Verlangen*). A dita avidez e, desse modo, o ser-come do homem expressa-se o mais propriamente com o querer-ver. Nós *nos agarramos* nomeadamente no ver, *preferentemente* a todos os outros modos de conhecer [nós procuramos nos aninhar e manter nisto de modo preferencial] e isto não exclusivamente na perspectiva de levar a termo em uma determinada tarefa (*Werk*), mas (justamente) também então e aí, onde nós ‘nada pretendemos’, onde a nada se deve chegar [...]. Culpado por isto é o fato de que ‘na maioria das vezes’ [...] o ver nos ajuda a conhecer algo direito, que justamente se manifesta nas muitas diferenças [sempre igualmente muitas, uma multiplicidade de visíveis].⁵² (GA 62, p. 17-18).

Na ruína ou queda, mostra-se, pelo desejo fundamental do homem de ver mais e melhor no intuito de conhecer mais e melhor, e isto em função das demandas ocasionais cotidianas da vida, a orientação fundamental do homem em seu comportamento produtivo, prático e teórico. Neste modo de ser (ser-come, φύσις) do homem mostra-se um determinado modo temporâneo essencial (do ser). Esta orientação é um movimento para o mundo. É uma κίνησις (um movimento) da φύσις (do modo temporâneo essencial) do homem. É um modo de experimentar o tempo na práxis humana. Esta orientação do zoon praktikon para o zoon teoretikon fundada no visível é a tentativa de Aristóteles de cumprir o que constituía a máxima de Pítaco: conhece o kairós. Como conhecer o kairós?

⁵² M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 62. (GA 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005, p. 17-18.

A interpretação heideggeriana faz notar que o fundamento da busca do conhecimento aristotélico é prático, tendo o teórico como um de seus modos máximos, que acaba por de algum modo ultrapassar a facticidade. A sabedoria que este conhecimento há de constituir é a sabedoria do mundo (σοφία τοῦ κοσμοῦ), que parte da exigência de ver mais e melhor e na passagem da circunspeção solícita (φρόνεσις) para a elucidação própria (ἐπιστήμη) torna claro e visível a cada vez, com base na rotina (ἐμπειρία), como alcançar o melhor na ação como fim do próprio homem. A κίνεσις é sim a κίνεσις da φύσις, mas a κίνεσις da φύσις antrópica. Esta φύσις antrópica é temporânea, assim como também é temporânea a φύσις da pedra, mas apenas na medida em que a sua κίνεσις é intratemporal, está em função do homem que a percebe e utiliza segundo o número do movimento, que está e se mostra em sua ψυχή por meio do λόγος como número do movimento segundo o agora anterior e posterior.

É seguindo essa orientação que em 1922/23 a preleção que foi publicada sob o título *Interpretações fenomenológicas de tratados escolhidos de Aristóteles sobre Ontologia e Lógica* procurou desenvolver uma interpretação conjunta dos livros A 1 e A 2 da *Metafísica* e A 1, A 2 e A 3 da *Física*. Nesta preleção, a *Física* foi, sem dúvida, considerada como solo para a investigação ontológica desenvolvida na *Metafísica*, como certamente quis o próprio Aristóteles. Certamente a tradição se deu conta dessa exigência, mas Heidegger vai pela primeira vez levar em conta a exigência de que sendo a *Física* o tratado fundamental sobre o problema da relação entre ser e movimento, ela deve fornecer o solo a partir do qual o movimento da facticidade da existência pode ser pensado.

Primeiramente, Heidegger faz notar que no primeiro e segundo capítulos do primeiro livro da *Metafísica* estão em jogo a compreensão dos modos descobridores próprios da ψυχή, quais sejam especialmente nesse texto a ἐπιστήμη e a τέχνη na sua relação com a ἐμπειρία. Heidegger procura mostrar que o que está em jogo é a caracterização da ἐπιστήμη e da τέχνη na ἐμπειρία, de tal modo que é a partir da ἐμπειρία que o homem constitui os modos de ser dominantes de seu ser-come, isto é, de seu modo temporâneo essencial (do ser), ou ainda, de sua φύσις, e esta φύσις em seu modo de ser fundamental como vivente prático (cf. *Metafísica* A1, 980a 27 – 981a 3). Aqui, segundo Heidegger, Aristóteles procura deixar clara a capacidade que o vivente tem de poder dispor das coisas em sua práxis nos modos da orientação (αἴσθησις), da

retenção (μνήμη) e da lida rotineira (ἐμπειρία) que faz com que o homem se sinta em casa e se reconheça intimamente em e com as coisas de sua lida cotidiana⁵³.

Fundamental na tradução desses textos operada por Heidegger é a compreensão da ἐμπειρία como lida ou rotina reconhecadora de si, ou rotina familiar (*sich auskennenden Umgang*), da τέχνη como procedimento (*Verfahrung*), da ἐπιστήμη como compreensão sapiente ou elucidação (*wissende Verstehen, Erhellung*) e de σοφία como compreensão própria (*eigentliche Verstehen*), esta última puramente teórica. Heidegger vai tornar visível que o que se passa nesses primeiros capítulos da *Metafísica* é a tentativa de Aristóteles de tornar clara a fonte do comportamento teórico no comportamento prático, o que para Heidegger se traduz fundamentalmente como uma tendência a manter-se na ruína, na queda, esquecimento de si para a compreensão própria das coisas em função das ocasiões práticas. O que está em jogo para a compreensão grega aristotélica é saber sobre como o homem põe-se em obra em favor do desvelamento do mundo através da circunspeção solícita (φρόνησις) que se constitui na rotina familiar (ἐμπειρία), do procedimento (τέχνη), da compreensão sapiente elucidativa (ἐπιστήμη), da compreensão própria (σοφία) e da percepção pura (νοῦς). Este é o modo como o homem se movimenta no mundo e, nesse movimento (κίνησις) constitui o seu modo temporâneo essencial próprio (φύσις), o qual consiste fundamentalmente em ver mais e melhor (εἰδέναι). Nesse movimento de orientação para o mundo se constitui a ruína ou decadência como passagem e manutenção do comportamento produtivo e procedimental prático para o teórico. Este saber teórico é o que em última instância pode garantir para cada situação um saber específico sobre como agir e dar respostas adequadas para as demandas da solicitude providente ocasional. Por isso, quando, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala que existem compreensões elucidativas (ἐπιστήμαι) das ocasiões, o que ele tem em vista são aquelas compreensões que podem fornecer uma resposta às demandas ocasionais da vida, tais como na guerra a estratégia, na doença a medicina, etc.

⁵³ Precisamos aqui perceber como Heidegger procura traduzir de uma maneira completamente voltada para o horizonte da lida cotidiana da existência palavras que no vocabulário da tradição ficaram enrijecidas e perderam essa conotação, tais como φύσις (natureza), αἴθησις (sensibilidade), μνήμη (memória), ἐμπειρία (experiência). As palavras utilizadas por Heidegger para traduzir esses termos comuns nos conduzem a pensar esses textos iniciais da *Metafísica* numa correspondência fundamental com aquilo que Aristóteles procurou pensar na *Ética a Nicômaco*: ou seja, o ser da vida fática cotidiana em meio às suas providências solícitas, que se mostram em diversas ocasiões como na guerra, no tratamento da doença, etc.

De acordo com sua tendência ao conhecimento teórico, o comportamento segue o caminho das virtudes intelectivas. Por exemplo: como se encontra o ser humano em sua lida cotidiana face à possibilidade de compreensão do sapato? O *sapato* não é só o que é por estar aí diante, mas é o que é como tendo sido feito pelo sapateiro, que possui a τέχνη e, por isso, sabe como se produz, conhece como o médico ou o estrategista, qual o procedimento pelo qual o sapato pode chegar a ser produzido, assim como o médico sabe que procedimento pode ser utilizado a fim de que a doença seja curada, ou o estrategista sabe o procedimento necessário para que a vitória seja alcançada na batalha. Além disso, o sapato é o que é como o que está no pé de quem o calça, e sabe a ocasião oportuna de usá-lo (φρόνησις) e seu proveito. Este é o papel da circunspeção solícita. O sapato é também o de quem conhece o porquê e para quê de seu uso (ἐπιστήμη), bem como é o sapato de quem sabe o que é a entidade por sua definição a partir de sua proveniência e proveito (σοφία). O pensamento que conhece (ὁ νοῦς), ou a percepção pura, sabe, porque vê sob essas quatro perspectivas: produtor e procedimental, que sabe como é e como se faz; discernente, que sabe a conveniência da serventia; elucidativa, que sabe o porquê e para quê do uso; e sábio, que sabe em geral e universalmente sobre a entidade, uma vez que conhece a partir de onde o ente procede e em função de que se encontra o ente, e por isso pode defini-lo, isto é, pode fornecer a definição da entidade do ente segundo o γένος (causa eficiente) e o εἶδος (οὐ ἕνεκα, causa final, isto é, aquilo em vista de que o ente foi produzido). Vemos com isso que o conhecimento do καρός implica em última instância o conhecimento técnico e epistêmico, no sentido de que está em jogo o procedimento e o conhecimento do porquê e para quê em uma determinada ocasião. A terapia na medicina e a estratégia no combate são decisivas para o καρός.

Para Heidegger, este aspecto teórico do comportamento grego e sua divinização é um signo da ruína, ao mesmo tempo em que o é da ultrapassagem da facticidade. Segundo Heidegger, Aristóteles agarra-se à pretensão e preconcepção gregas de modo tão radical e logicamente decadente, que chega ao ponto de positiva-la na fronteira do divino, em vez de ver que ela é humana e o quão distante está do divino⁵⁴.

⁵⁴ Cf. M. HEIDEGGER, GA 62, p. 41. A investigação heideggeriana sobre Aristóteles desenvolvida na preleção de 1922/23 é extremamente relevante, mas está longe de ter sido suficientemente explorada. Tal trabalho exigiria um processo de tradução detalhada de cada um dos textos aristotélicos que Heidegger

3. Caracterização do *καιρός* como *Augenblick*

Na preleção de 1924, Heidegger vai procurar pensar, de acordo com Aristóteles, o movimento como ação segundo a fala de um vivente comunitário detentor da fala, e cujo comportamento realiza o bem enquanto age e o melhor enquanto especula. Aqui o caráter da ruína e decadência dá lugar à impessoalidade do ser-no-mundo. Minha pergunta fundamental diante deste texto que considero a mais brilhante interpretação que Heidegger desenvolve da conceituação aristotélica é a seguinte: como o tempo compreendido enquanto *καιρός* está aqui caracterizado?

Nesta preleção, Heidegger considera pela primeira vez o texto de Aristóteles de que me utilizei no segundo capítulo desta tese, para pensar o conceito de *καιρός* como modo de dizer o bem segundo a categoria de tempo. Segundo Heidegger, o fato de não se poder falar de um *ἀγαθόν καθόλον* (bem em geral) no sentido do discurso platônico, se constitui segundo Aristóteles porque “ο *ἀγαθόν* é *πέρας* da *πράξις*, ο *ἀγαθόν* κατὰ τὸν *καιρόν*, ‘ocasião na circunstância (ou situação) determinada’.”⁵⁵ Heidegger se sustenta na tese aristotélica estabelecida no livro Γ da *Ética a Nicômaco* segundo a qual: τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν (*EN* Γ 1, 1110a 13), isto é: o fim [como limite ou meta] das ações é [estabelecido, definido, enunciado] de acordo com a ocasião (momento, instante, oportunidade). O *καιρός* possui o caráter de limite extremo.

Ἄγαθόν significa para Heidegger “um modo particular do ser-aí daquele ente, com o qual nós mesmos nos havemos na *πράξις*, orientado para o *καιρός*.”⁵⁶ Por isso, segundo Heidegger, é óbvio que Aristóteles recorra às categorias para, numa crítica a Platão, discutir o problema do bem em geral na *Ética a Nicômaco*. Assim, Heidegger assegura que, para Aristóteles, “não há bem em geral, mas é *ἀγαθόν πέρας*, e *πέρας* é *πέρας* da *πράξις*, e *πράξις* sempre ‘está-aí’ como ocasional”⁵⁷. E acentua que “o olhar da *πράξις* se dirige justamente para ‘o mais extremo’, ἔσχατον, para o *καιρός*, para o

traduz, acompanhada da interpretação que ele desenvolve. Para tanto, é necessário, porém, levar em conta que se trata de uma interpretação em estado crítico frente à posição grega, não porque é uma recusa de Aristóteles, mas porque pretende dar-lhe um lugar devido com respeito à compreensão do tempo, em favor de apontar para outro modo de ser com respeito ao tempo. Esta indicação ainda ficará mais clara nesta tese, mas a conexão estabelecida entre a *Ética*, a *Metafísica* e a *Física* conquistada nesta preleção exige um aprofundamento mais amplo que não tenho condições de levar a cabo aqui.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18. (GA 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 305.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 306.

‘aqui e agora’ sob tais ou quais pendências (circunstâncias); a πράξις precisa de [algo] um determinado. O caráter de ser do ἀγαθόν é orientado no καιρός, determina-se através de sua posição”⁵⁸. O καιρός será, então, caracterizado nessa interpretação dos conceitos fundamentais de Aristóteles em três sentidos: como categoria, na qual está em jogo o como e quando agir; como meio e limite; como limite extremo.

3.1 O καιρός na perspectiva do *como* e *quando* agir

Para compreender o que Heidegger procurará ter em vista ao interpretar o conceito de καιρός nos *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* é extremamente importante ter em conta a função que os gregos, e especialmente na filosofia de Platão e Aristóteles, conferiam à fala, ao discurso, ao λόγος. O que trazia o λόγος? Qual sua função? Em função de que o homem, como o vivente que o possuía, deveria pôr em obra o λόγος? Ora, o próprio Aristóteles definiu o homem como o ζῶον λόγον ἔχον, isto é, o vivente possuidor da fala, do discurso. Na fala se encontra, pois, segundo Aristóteles, a finalidade e proveito do homem, uma vez que o λόγος constitui o próprio εἶδος do homem e, por meio dele ocasionalmente poderia encontrar a boa-ventura nas ações.

Já Platão, no *Timeu*, ao falar daquilo em função de que cada coisa do mundo foi feita, ao falar do homem e seu corpo, estabelece que “a boca [στόματος], seus construtores a dispuseram como presentemente a vemos, com dentes [ὀδοῦσιν], língua [γλώττη] e lábios [χείλεσιν], em vista da necessidade [ἀναγκαίων] e do melhor [ἀρίστων], a saber, como entrada de coisas necessárias e saída de melhores ainda, pois tudo o que entra à guisa de alimento para o corpo é necessário, enquanto a corrente de palavras [τὸ λόγων νᾶμα] que se escoia de nossos lábios a serviço da inteligência [φρονήσει] é a mais bela [κάλλιστον] e melhor [ἄριστον] das correntes” (*Timeu* 75d5-e)⁵⁹. Ora, já por esta sentença vê-se em função de que se encontra a língua com vistas à realização do melhor dos bens: o discernimento na inteligência prática, para saber o que é melhor em uma determinada circunstância.

É, pois, já neste sentido prático que Heidegger procurará situar a compreensão aristotélica do λόγος. E assegura que λόγος é “falar”, mas falar não simplesmente “no

⁵⁸ Ibidem, p. 307.

⁵⁹ Segui no essencial a tradução de Carlos Alberto Nunes, com pequenas alterações terminológicas.

sentido de um falar-sonoro, um fazer-se-ouvir-através-da-fala-pelo-som-da-voz”⁶⁰. Trata-se antes de um falar “no sentido do falar *sobre algo* no modo da *exposição clara daquilo sobre o que* se fala própria do falar, através do mostrar-se da discussão”⁶¹. Aqui se abre já o contexto prático da fala como discussão que se constitui com a função exposta por Heidegger da seguinte maneira:

A função própria do λόγος é o ἀποφαίνεσθαι, o “trazer-uma-Coisa-à-vista”. Cada fala é, sobretudo para os gregos, um falar *a um* ou *com outros*, *consigo próprio* ou *a si próprio*. Na existência (*Dasein*) concreta, já que não se existe aí sozinho, falar é falar *com outros sobre algo*. Falar com outros sobre algo é ocasionalmente um *pronunciar-se*. No falar sobre algo com outros eu me pronuncio, expressamente ou não.⁶²

Heidegger entende, então que o λόγος seja “a *determinação fundamental do ser do homem como tal*”, uma vez que “o homem é visto pelos gregos como ζῶον λόγον ἔχον, não somente filosoficamente, mas na vida concreta: “um vivente, que [como vivente] possui a linguagem”⁶³. Porém, esta determinação do homem como tal está implicada fundamentalmente aqui num processo de desconstrução conceitual. Heidegger, separando sua compreensão de vida em Aristóteles daquela que se estabeleceu na Biologia e na Psicologia modernas, entende que “Ζωή é um *conceito de ser*, “vida” significa um *modo de ser*, e ademais *ser-em-um-mundo*”⁶⁴ Por aqui se pode ver como se antecipa a compreensão existencial desenvolvida em *Ser e Tempo* no que respeita ao conceito de vida. E o motivo dessa desconstrução Heidegger o explica de um modo que em *Ser e Tempo* se tornou definitivamente esclarecido através da compreensão do ser-á como ser-no-mundo e do modo de ser do que está simplesmente dado diante da mão ou do ser que está à mão para a realização de uma determinada função:

Um vivente não está simplesmente aí perante a mão (*vorhanden*), mas é em um mundo, de tal modo que possui seu mundo. Um animal não está simplesmente colocado aí na rua e se move na rua como se fosse empurrado por seja qual for o aparelho. Ele é no mundo no modo da posse-do-mundo (*Sie-Habens*, ter-o-mundo). *O estar-no-mundo do homem é fundamentalmente determinado através do falar*. O modo de ser fundamental do homem em seu mundo é o de falar do

⁶⁰ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 17.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, p. 18.

⁶⁴ Ibidem.

mundo, com o mundo, sobre o mundo. Assim está o homem determinado justamente através do λόγος, e assim os senhores podem ver, onde essa Coisa da definição tem o seu solo, se a definição é um λόγος, na medida em que λόγος é a determinação fundamental do ser do homem. O λόγος como ὀρισμός anuncia o que está sendo (*Seiende*) em sua οὐσία, em seu estar-aí (*Dasein*, existência). Nós precisamos, então, entender-nos sobre a οὐσία.⁶⁵

A compreensão de οὐσία estabelecida por Heidegger tornar-se-á então fundamental para entender o sentido em que o καιρός aparecerá em relação a ela. De início, οὐσίαι são coisas que de algum modo possuímos como nossas, bens que temos. Nossa vida consiste numa lida cotidiana para a conquista ou manutenção desses bens em função de nossa própria vida no mundo. Ora o bem é justamente o que o homem através da fala há que procurar alcançar e construir. Segundo Platão e Aristóteles, o bem e o melhor podem advir ao homem por meio da fala, na medida em que ele ponha em movimento a sua possibilidade de através da fala assegurar uma circunspeção solícita com base em uma especulação segura. Assim é que em todo falar sobre as coisas está em jogo o assegurar-se da própria vida. Assim as nossas posses e bens (οὐσίαι) são porém determinadas por aquilo em função de que se encontram, isto é, de nosso próprio ser como existir. E é justamente nas circunstâncias e pendências frente às quais a vida diária nos coloca, que se há de dar atenção ao instante da existência de nosso ser-aí em que se apresenta uma determinada demanda de segurança de seu próprio existir, a fim de que se lhe seja garantido o melhor, o proveitoso. Este instante de circunstâncias e pendências é o que, segundo Heidegger, Aristóteles conhecia como καιρός:

Neste trazer-à-fala do συμφέρον [do proveitoso], do mundo, tal como ele está concretamente aí, o mundo é trazido primariamente no aí. O aqui e agora do ser do homem é expresso em uma determinada meditação, através de este meditar está o homem – modernamente falando – na situação concreta, no próprio καιρός.⁶⁶

Há que se levar em conta, na caracterização desenvolvida por Heidegger aqui, que, diferentemente do tempo kairológico que ele considerava uma determinação cristã do tempo, trata-se do “tempo da ‘vida fática’ pensada no sentido decadente não

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, p. 59.

acentuadamente cristão.”⁶⁷ O tempo da vida fática decadente se revela como uma ocasião oportuna para uma determinada ação. O tempo da vida fática, compreendido por Aristóteles como um modo de dizer o bem segundo a figura da predicação *quando*, é o tempo do qual se pode tirar *algum* proveito. É o tempo pelo qual o ser-aí do vivente detentor da fala assegura a própria vida, garantindo-lhe o bem e o melhor. Este tempo da vida fática, determinado objetivamente com um caráter assegurador, não é ainda aquele instante de caráter histórico existencial. É, porém, o mesmo que Aristóteles determina como um modo de dizer o bem segundo a figura da predicação *quando*. É o tempo como oportuno para uma determinada ação asseguradora da existência, mas de tal modo que não é *algo* determinado (οὐσία) que está em jogo, mas o próprio ser-aí como existir. Heidegger, porém, haverá de lembrar que a tradição não se deu conta disso e confundiu o *bem* com *algo*. Por isso, **o fato de Heidegger traduzir aqui o *καίρως* como *Augenblick* não deve levar-nos a confundi-lo com o *Augenblick* de caráter histórico-existencial pensado em *Ser e Tempo*. Há um *desvio* para o histórico na Analítica Existencial, de tal modo que o que foi *enviado* por Aristóteles como uma figura da predicação de caráter ético é *reenviado* por Heidegger como um existencial de caráter histórico, e com um sentido ético bem preciso e, decerto diferenciado daquele concebido por Aristóteles. **O *desvio* na apropriação interpretativa do conceito de *καίρως* se determina como um *reenvio* em que sua concepção categorial é “substituída” por uma concepção existencial, a qual não se associa a um determinado *que*, mas a um circunstancial *quem*. É em função de *quem vive* que se constitui um instante, e não de *algo* (οὐσία como um bem objetivo a ser alcançado ou mantido) *para quem vive*.****

Na perspectiva da interpretação crítica heideggeriana, a consideração da *coisa trazida à vista* (*die Sache zu Gesicht bringen*) pela fala nas assembleias, de tal modo que, como dizia Aristóteles, o futuro, o passado e o presente eram tratados⁶⁸, torna visível “momentos do ente: συμφέρον, δίκαιον, καλόν”. Segundo Heidegger:

Estes momentos são determinações do ente, no modo como ele cotidianamente é trazido à fala: na solícitude cotidiana (*alltäglichen Besorgen*) vem à fala o

⁶⁷ M. HEIDEGGER, GA 60, p. 102.

⁶⁸ Cf. *Retórica*

συμφέρων, ο δίκαιον e o καλόν caracteres de acontecimento peculiares do que se torna tema no λόγος ρητορικός.⁶⁹

Como vimos no segundo capítulo da tese, sendo membro da assembleia, o ouvinte discernia sobre coisas futuras, sobre o que deveria ser feito para que a comunidade deparasse o proveito. Como juiz no tribunal, o cidadão julga sobre fatos passados, e tem por meta alcançar a justiça em seu juízo a respeito do passado. Tornou-se claro para Aristóteles que para o orador cujo ouvinte é o deliberante, isto é, o membro que ocasionalmente discerne e delibera em assembleia sobre coisas que não de vir, o tempo é o futuro (ὁ μέλλον), “pois aconselha acerca do que está por vir, seja persuadindo seja dissuadindo” (*Retórica* A 3, 1058b 14 – 21). Para o orador forense, isto é, aquele que fala ocasionalmente ao ouvinte que julga no tribunal a respeito dos fatos passados, o tempo é o passado (ὁ γινόμενος), pois sempre fala sobre o que se sucedeu seja na acusação ou na defesa (cf. *Retórica* A 3, 1058b 14 – 21). Por fim, para o orador que tem como ouvinte o espectador, isto é, aquele que ouve em função de especular sobre um conjunto de possibilidades que podem ser demonstradas, o tempo é o presente (ὁ παρών), ainda que levem em conta o passado, enquanto recordam, ou o futuro, enquanto fazem conjecturas (cf. *Retórica* A 3, 1058b 14 – 21).

Nisto se constituirá, segundo Heidegger, a temporalidade do ser solícito da existência na impropriedade decadente de seu ser-no-mundo:

Os caracteres do ser-aí do mundo circundante, no modo como eles vêm à fala na cotidianidade, são igualmente caracterizados com vistas à temporalidade. Revela-se a própria cotidianidade em sua estrutura de fundo fundamental: sua *temporalidade*. O ser em si mesmo como solícitude (*Besorgen*) e em discussão solícita (*besorgendes Sprechen*) é temporal, trata (*besorgt*) do *ainda-não simplesmente-dado-à-mão* (*Noch-nicht-Vorhandene*), fala sobre o *já-acontecido* (*Schon-Geschehene*), contempla o *existente-agora* (*Jetzt-Daseiende*).⁷⁰

É importante notar que neste momento da interpretação o próprio Heidegger não adjetiva essa estrutura da temporalidade da facticidade como decadente e imprópria, ou como ruína, algo que sempre pontuava nas interpretações de 1921 e 1922. Se não prestarmos atenção ao modo como ela é interpretada e não fizermos a conexão com o que só acabou por ser exposto definitivamente em *Ser e Tempo*, corremos o risco de

⁶⁹ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 131.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 131.

incorrer em erro, e confundir a compreensão de tempo e de instante que Heidegger está aqui prestes a fazer do *καιρός*, com aquilo que ele próprio vai pensar como instante da historicidade própria, em que o mundo perde a significância e o tempo não é mais experimentado em função do passado, do presente e do futuro com determinações ônticas específicas. Como Aristóteles situa, porém, o tempo como instante?

Na *Retórica* encontra-se compreendido o tempo como futuro no proveito a ser alcançado, como passado na justiça realizada e como presente no louvor deparado. O que será esse presente, esta realidade que escoo no *que* já não mais é e no *que* ainda não é? Em meio às opiniões que determinam algo ontem, agora ou amanhã, “o ente que se encontra em discussão na cotidianidade, não é o *ἀεὶ ὄν*”⁷¹, mas, como diz Aristóteles, o ente que “considera em cada caso o que cabe para persuadir” (*Retórica* A 2, 1355b 25-26). Na discussão mostra-se em cada caso (a cada vez, ocasionalmente, *jeweilig*) “o τέλος da πράξις... como um τέλος κατὰ τὸν καιρόν. Vê-se ‘o instante’, como, onde, quando na fixação da deambulação estanciada (*des seinsmäßigen Umgangs*)”⁷². Assim, face à temporalidade (*χρόνος*), da qual o discurso fala, e o sempiterno (*ἀεὶ*), emerge o instante (*καιρός*): “Em vista do *καιρός* mostra-se um caráter da solicitude providente (*Besorgens*): ela titubeia sempre, ela não se encontra firme”⁷³. Daí a dependência das diversas opiniões para a tomada de posição e decisão (*προαίρεσις*) e, por isso a necessidade estabelecida em Platão e Aristóteles de orientar-se pela compreensão própria mais lúcida possível, a fim de que seja possível ver mais e melhor (*επιστήμη, σοφία*); daí a busca de se orientar por elementos fixos e imóveis na perspectiva platônica. É ao se dar conta dessa dificuldade que Aristóteles procura de certo modo superar na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco* a ideia do bem como algo fixo, para situá-lo em meio às pendências do cotidiano. O *καιρός* tornar-se-á para Aristóteles o parâmetro para encontrar este ponto firme temporâneo da decisão. Entre o presente permanente (*ἀεὶ*) e o presente que passa (*ὁ παρών*), é preciso “situar-se” no agora limite, estar pronto para o limite extremo (*καιρός*) da ação, posicionar-se diante dele para decidir-se a algo ou por algo⁷⁴.

⁷¹ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 140.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Veremos adiante como Kierkegaard considerou isso a dialética do eterno e do tempo, em que o instante se impõe como a síntese entre o eterno e o tempo. Segundo ele, o instante é, de antemão, o não-ente, na medida em que ainda não está dado ou já passou. Assim, segundo ele, tanto na filosofia grega como na

3.2 O *καιρός* como μέσον para a πράξις

O *καιρός* é o instante da ação propriamente dita. E, enquanto instante é μέσον. “O μέσον para a πράξις é o *καιρός*”⁷⁵, diz Heidegger na preleção ⁷⁶. Como podemos caracterizar o *καιρός* como meio para a ação? Como Heidegger compreende essa caracterização?

Heidegger fornece a seguinte definição: “O meio não é outro senão o *καιρός*, a reunião das pendências, o como, quando, para que e sobre o que”⁷⁷. Trata-se, pois do *καιρός* ou do *quando* em sua determinação objetiva, categorial. Vê-se que é necessário compreender na perspectiva da interpretação heideggeriana o *καιρός* como circunstância, situação ou ocasião. É importante aqui que se diga que o meio aqui pensado, não é propriamente o meio entre extremos, ou seja, ele não é determinado pelo caráter categorial da figura da predicação nomeada por Aristóteles τὸ ποσόν, no livro I da *Ética a Nicômaco* e no livro I da *Ética a Eudemo*. Lá, como vimos, Aristóteles afirma que o bem ἐν τῷ ποσῷ é dito τὸ μέτριον, isto é, o bem na quantidade é a “justa” medida. Heidegger não se orienta pela distinção categorial aristotélica estabelecida nos primeiros livros da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo*, na qual a medida ou “justa” medida é um modo pelo qual o bem se diz segundo a figura da predicação *quanto*, enquanto o *καιρός* é um modo pelo qual o bem se diz segundo a figura da predicação *quando*. Τὸ μεσότεες ao qual Heidegger se refere não tem o mesmo estatuto de τὸ μέτριον. Em Heidegger este meio é entendido no sentido espaço-temporal existencial da circunstância de uma ação, ainda que também revele o sentido qualitativo do tempo quantitativo em que Aristóteles entende como meio entre extremos (falta e excesso; a justa medida da ação, nem de mais nem de menos)⁷⁸, sem, porém, vinculá-la ao seu caráter especificamente categorial como Aristóteles o faz. Mas uma vez que a virtude (ἀρετή) é, como diz Aristóteles μεσότης (“termo” ou “limite” médio), isto é, o limite médio que não está nem aquém nem além segundo a categoria quando (o *καιρός*) (EN B

filosofia moderna “tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo” (S. KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 90, nota 199). Estabelecê-lo como limite na ordem prática, assim como foram estabelecidos como limites a unidade, o ponto e o agora na ordem teórica, será a saída encontrada por Aristóteles. Este fato Kierkegaard não explorou e é justamente o que Heidegger está por explorar.

⁷⁵ No original: “Das μέσον für die πράξις ist der *καιρός*”.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 144.

⁷⁷ Ibidem, p. 171. No original: “Die Mitte ist nichts anderes als der *καιρός*, die Gesamtheit der Umstände, das Wie, Wann, Wozu, Worüber”

⁷⁸ Cf. M. HEIDEGGER, GA 18, 171.

6, 1106b 26: μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή; e 1107a 7: μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή) e ao mesmo tempo é, segundo a mesma *Ética a Nicômaco*, o bem dito segundo a qualidade, o *καίριός* há que exprimir de fato uma qualidade, como já apontou Fernando Rey Puente na análise que fizemos no capítulo anterior. Τό μεσότης qualifica o tempo de tal modo que além ou aquém dele não se pode ir sem que não se encontre mais o bem como virtude. Segundo Heidegger, Aristóteles chega a explicitar a ἀρετή tanto como “dispor sobre uma possibilidade de ser” quanto como ἕξις, “o ter-consigo de uma determinada possibilidade... ‘possibilidade de estar decidido a...’, poder decidir-se assim ou assado em um determinado instante”⁷⁹. Decidir-se por... ou decidir-se a... é o que traduz o termo grego προαίρεσις.

Segundo Heidegger, “o falar pertence à προαίρεσις, o meditar (*Überlegen*): somente uma decisão perpassada pela meditação é uma decisão apropriada”⁸⁰. Ele mostra como “a decisão foi tratada no livro Z, capítulo 2 [da *Ética a Nicômaco*, sendo] caracterizada [ali] como ὄρεξις διανοητική, ‘estar ausente contemplativo’”⁸¹, um estar ausente que “está determinado através da consideração pensativa (*Durchbetrachten*), do estar pensativo (da meditação, *Überlegen*)”⁸². O desejo discernido, a ponderação das tendências e pendências é o que caracteriza a orientação da existência para o *καίριός*, e tem consigo (ἕξις) uma determinada possibilidade em vias de decisão. “A προαίρεσις orienta-se para o πρακτόν, aquilo que é decisivo para uma ocupação no instante”⁸³. Trata-se de um posicionamento do ser-aí no horizonte do instante: “Pertence à προαίρεσις a orientação sobre todo o instante – a προαίρεσις não é um ato (*Akt*), mas é a possibilidade própria de ser no instante”⁸⁴.

Assim é que para Heidegger fica claro o caráter de ser a cada vez do *καίριός*. “Na ἕξις mostra-se rigorosamente o ser-aí nesse seu caráter *ocasional*. O ser do homem, da vida humana como ser-aí é *ocasional* (a cada vez), *no instante*: ἕξις é um ser-disposto do ser-aí, orientado para o instante”⁸⁵. Mas qual instante? O de uma determinada ação

⁷⁹ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 144.

⁸⁰ Ibidem, p. 145.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem, p. 180. No original: “In der ἕξις wird sich das Dasein schärfer zeigen in seiner *Jeweiligkeit*. Sein des Menschen, menschliches Leben als Dasein ist *jeweilig*, *im Augenblick*: ἕξις ist ein Gefaßtsein des Daseins, orientiert auf den Augenblick”.

intramundana, da existência que se esquivava de si nas ocupações cotidianas. O μέσον que o καιρός é para a πράξις não é outra coisa que não “a reunião das pendências, o como, quando, para que e sobre o que” da situação ⁸⁶. É, pois, um meio para um posicionamento da existência diante de uma determinada situação.

3.3 O καιρός como τέλος da πράξις

Porque o modo de atuar (ἔξις) do ser-aí mostra-se justamente no καιρός como meio da ação, que consiste em pendências que exigem do ser-aí um posicionamento decisivo (προαίρεσις), que não esteja nem aquém nem além (quanto) do instante como momento oportuno, a ἀρετή é um *como* do ser-aí em movimento para o mundo, um *quale* em um determinado lugar (onde) e momento (quando) no qual e diante do qual o ser-aí está para posicionar-se face a ele em vista do útil. É a ação diante de um determinado limite como fim. Um μέσον (meio) qualificado como virtuoso em seu *como*, que é igualmente na medida (nem aquém nem além), na solicitude providente cotidiana (no lugar), oportuno (nem antes nem depois), no limite extremo aquém ou além do qual não é mais possível atuar com virtude. “Deparamos sempre de novo a categoria apropriada do *como*”, diz Heidegger, uma vez que a “ἀρετή é um como (*Wie*) do ser-aí”, e isto “não como uma propriedade” já assegurada e “firme” ou permanente do ser-aí, “mas enquanto como do ser-aí, *determinado através do ser* caracterizado pela *temporalidade*, através do encurralamento no tempo” ⁸⁷. Para ser feita de virtude a ação precisa estar posicionada no limite extremo e, para tal, “cada um precisa a cada vez por si mesmo ter seu olhar voltado (*den Blick gerichtet haben*) para aquilo que está no instante (*Augenblick*) e pertence a ele” ⁸⁸.

Neste sentido, a ἀρετή como μεσότης está “delimitada”, delimitando-se a si mesma “através da fala” [ou conversa] com o mundo, no sentido da premeditação do instante, através da consideração das circunstâncias – agora, neste instante advém a este homem determinado o fato de ser colocado em questão diante disto – de tal modo que, nesta delimitação, oferece-se o verdadeiro compartilhamento do instante. ⁸⁹

⁸⁶ Cf. M. HEIDEGGER, GA 18, p. 171.

⁸⁷ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 181.

⁸⁸ Ibidem, p. 182.

⁸⁹ Ibidem, p. 188. No original: “In diesem Sinne ist die ἀρετή als μεσότης eine solche, die ‘ausgegrenzt’ ist, die sich selbst ausgrenzt ‘durch das Sprechen’ mit der Welt, in der Weise des Vorüberlegens des

A ação (πρᾶξις) é diferente da produção (ποιέσις) justamente por esta situação de apenas no instante ela estar na perspectiva de ser feita com virtude. Como assegura a explicação de Heidegger: “em uma *ação* – em sentido rigorosamente diferente da *ποιέσις* – não chega a constituir seu sentido o fato de que ela decorra até que se dê um resultado específico; decisivo para a ação é a *προαίρεσις*, o jeito e modo de decidir-se”⁹⁰. E continua Heidegger: “À ação pertence o fato de que ela emerge ocasionalmente a partir de uma *decisão*”⁹¹. O *καιρός* é um fim como limite e ponto de viração da ação. Princípio e fim estão dados no *καιρός*. Aqui o ser-aí se encontra encurralado no instante. A ação está complicada no instante e o instante está explicado na ação.

“A própria ação tem seu τέλος no καιρός”⁹², diz Heidegger, isto é: “A ação mesma tem seu fim no instante”. Heidegger interpreta assim a enunciação aristotélica segundo a qual τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν (EN Γ 1110a 13), o que traduzido soaria mais propriamente da seguinte forma: “o fim da ação é de acordo com o momento oportuno”. E mais propriamente, o fim deve ser concebido como limite extremo, aquém ou além do qual não se pode ir. Para tanto é preciso ter em conta o que foi dito anteriormente sobre como Aristóteles compreende esta enunciação, que não é propriamente uma definição de καιρός, mas a resposta sobre como a ação pode vir a ser determinada em seu fim, ou meta. Diz Aristóteles que esse fim pode ser determinado de acordo com o καιρός, ou seja, a depender do momento oportuno. Por exemplo, curar o doente, que hora padece, pode se estabelecer como a meta da ação oportunamente. Mas talvez não seja muito exato pensar que Aristóteles diz que o fim da ação está no καιρός, como se o καιρός próprio fosse o fim da ação, mas que o fim da ação é de acordo com o καιρός. Assim, talvez Heidegger dê aqui um passo avante na interpretação, uma vez que o *im καιρός* heideggeriano não quer dizer simplesmente essa dependência do fim em relação ao καιρός; ele procura acentuar uma identificação na ação entre o fim e o καιρός. É certo, porém, que Heidegger tem em vista a distinção fundamental também estabelecida devidamente a partir de Aristóteles entre o tempo considerado na possibilidade poética da existência, cujo fim é uma obra a ser concluída, terminada, e o tempo considerado na possibilidade prática da existência, cujo fim está na própria ação.

Augenblicks, durch das Wie des Durchsprechens der Umstände – jetzt in diesem Augenblick kommt diesem bestimmten Menschen gegenüber dieses in Frage –, so daß in dieser Ausgrenzung die rechte Verteiltheit des Augenblicks sich ergibt.”

⁹⁰ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 189.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem. No original: “Die Handlung selbst hat ihr τέλος im καιρός”.

Estas considerações implicam que no *καιρός* se instaura a ação e nele próprio ela se resolve. Ele não exige um tempo até que algo se conclua. O *καιρός* não é um processo do início ao fim, mas a instauração de um meio cujo fim se encontra nele próprio: é um meio para a *resolução* (*προαίρεσις*).

É importante ressaltar, porém, que na diferenciação entre a ação e a produção, e no *modus operandi* como cada uma destas possibilidades de ser do ser-aí se relacionam com o tempo, isto é, no modo como se estabelecem temporaneamente, o fazer, diferentemente do agir, implica o tempo como duração (*dauer*) e não como instante. Por isso, Heidegger vai diferenciar em sua interpretação de Aristóteles *entre* o exercício da rotina próprio da *ἐμπειρία*, – que exige uma vida toda de dedicação e que pode conduzir segundo o próprio Aristóteles a uma experimentada *τέχνη* e *ἐπιστήμη* – e um conceito novo que ele vai introduzir seguindo a trilha não de Aristóteles mas de Kierkegaard: o conceito de repetição ou retomada (*Wiederholung*). De fato, segundo o que o próprio Kierkegaard vai dizer, não eram os gregos que possuíam o conceito de repetição. Eles possuíam o conceito de recordação e, segundo Kierkegaard, a repetição é justamente a alternativa frente àquilo que para os gregos era a recordação. Segundo Kierkegaard a repetição “ainda vai exercer um papel muito importante; pois *repetição* é uma expressão decisiva face ao que para os gregos foi a ‘*recordação*’.”⁹³ Para Kierkegaard, assim como os gregos “ensinaram que todo conhecimento é recordação, a nova filosofia vem a ensinar que toda a vida é uma repetição”⁹⁴. Certamente Kierkegaard pensava aqui fortemente na reminiscência (*ἀναμνήσις*) platônica, e um pouco menos na recordação (*μνεμουςύνε*) aristotélica, quando pensou no conceito de *recordação* (*Erinnerung*), mas Heidegger dedicar-se-á a explorar o modo como Aristóteles pensou a recordação.

De acordo com o que o próprio Aristóteles apresenta na *Metafísica*, os viventes mais aptos para aprender são justamente aqueles os quais, a partir da sensação (*ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως*) lhes é dado engendrar a memória (*μνήμη*)⁹⁵. Porque podem recordar são mais sensatos e estão mais aptos a aprender. E como o ser humano possui a memória, podendo assim recordar, podem aprender melhor, e justamente a partir de sua

⁹³ Soren KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, trad. Hans Rochol. Hamburg: Felix Meiner, 2000 [1843], p. 3. (Entre colchetes o ano da primeira publicação na Dinamarca)

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Seguindo as indicações de tradução de Heidegger, Aristóteles tem a concepção de que: para que o ser-cujo, cujo modo de ser está no fato de que vive, possa dispor do que lhe é dado ver, ouvir, cheirar etc., a ponto de com isso orientar-se em seu ser-no-mundo, é preciso que tenha a possibilidade de guardar aquilo que lhe é dado perceber (cf. HEIDEGGER, GA 62, p. 16-21)

experiência constituída pela memória e pelos raciocínios, o homem engendra a τέχνη e a ἐπιστήμη que faz agir melhor em uma dada ocasião e ver melhor (cf. *Metafísica* A 1). De fato, Aristóteles tem em vista que em determinadas ocasiões os que são requisitados fundamentalmente em uma dada ocasião são aqueles que são versados nas “ciências do bem” segundo o esquema das categorias, tais que, seriam ciências do bem segundo a categoria de tempo como καιρός, na guerra, a estratégia, na enfermidade a medicina etc. (cf. *Ética a Nicômaco* A 6 1096a 29-34). Mas aqui se deve ter claro que o que se tem de fato em vista é o saber produtivo ou técnico e mesmo o teórico mais que o produtivo (cf. *Metafísica* A 1, 982a 1: ... αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον), não o prático; um saber para o qual a *recordação* como base na lida rotineira da experiência cotidiana é um conceito decisivo.

Heidegger se dá conta dessa compreensão aristotélica e assegura que o exercício com base na recordação é o caráter decisivo do saber produtivo no καιρός que o requisita, mas vai colocar frente ao καιρός da ação, em que o que está em jogo é o saber prático (πράξις) um conceito que é estranho a Aristóteles e que está diretamente vinculado ao pensamento de Kierkegaard: o conceito de repetição. Segundo Heidegger, uma vez que o que está em jogo na ação (diferentemente da produção) não é o resultado, “a ação mesma tem seu τέλος no καιρός” e acrescenta:

À ação pertence o fato de que ela *vem a desenvolver-se como tal ao longo da meditação*. Na ὀρθότης, na ‘correção’ da meditação, executa-se a ação... O jeito e modo do hábito na ação não é o exercício, mas a *repetição* (Wiederholung). Repetição não significa: trazer-à-tons uma habilidade prontamente estabelecida, mas *o agir de maneira nova a partir da decisão correspondente a cada instante* (im jedem Augenblick).⁹⁶

Ora, era justamente para esse caráter de novidade da ação que Kierkegaard chamava a atenção ao pensar no conceito de repetição. Repetição acaba por não se tornar um bom termo para traduzir o termo *Gjentagelsen* de Kierkegaard. Ele diz respeito muito mais ao estar em dia com o que se apresentou, ou o colocar-se em dia face ao que já uma vez se constituiu em vista do futuro. Kierkegaard assegura que “a dialética da repetição [ou retomada] é fácil, uma vez que o que é repetido [ou retomado], foi, senão não poderia ser repetido [ou retomado], mas justamente o fato de

⁹⁶ M. HEIDEGGER, GA 18, 189.

ter sido, faz da repetição algo novo”⁹⁷. É este caráter de novidade que Heidegger ressalta em sua caracterização da ação no instante segundo o modo da repetição: trata-se de um agir de maneira nova a partir da decisão, uma vez que ela emerge agora, exigindo do ser-aí um modo de agir que, ao emergir, tendo já emergido, emerge *novamente*. Kierkegaard diz que “quando os gregos diziam que todo conhecimento seria recordação, então eles estavam a dizer que ser-aí todo, que está [é] aí, foi; quando [por outro lado] se diz que a vida é uma repetição, está-se a dizer: o ser-aí, que foi, emerge agora.”⁹⁸. É este aspecto constituinte da ação no instante de decisão que Heidegger quer ressaltar.

Com este termo (*Wiederholung*) Heidegger quer justamente fazer notar uma diferença clara entre o fazer (produtivo) pela recordação do que foi aprendido com base na lida rotineira com as coisas, própria do modo de desvelar técnico do ser-aí, e o agir propriamente dito, que não se constitui com base na rotina prontamente estabelecida e fixa que “fracassa frente ao instante”⁹⁹, assim como Kierkegaard dizia, e Heidegger certamente concordará, que sendo a repetição “o *interesse* da Metafísica” e a “solução para cada intuição ética”, era justamente “frente a esse interesse que a Metafísica fracassa”¹⁰⁰. Mas Heidegger deixa entrever que, de algum modo, Aristóteles viu o fenômeno do instante, ainda que não possamos encontrar a repetição como o modo específico, e diferente da recordação, frente ao instante, mas com alguma dificuldade.

Segundo Heidegger, é por causa da radical diferença entre agir e fazer, que Aristóteles distingue fortemente o agir frente a cada τέχνη, no terceiro capítulo do livro B da *Ética a Nicômaco*, “apesar de ele pôr ambas juntas primeiramente na delimitação delas face à ἐπιστήμη”¹⁰¹. E complementa:

À atribuição ἐκ διδασκαλίας pertence ἐμπειρία e χρόνος. “Ciência”, ἐπιστήμη, é para Aristóteles uma determinada ἕξις, um determinado encontrar-se disposto para as coisas que estão-sendo-aí como tais, no modo de eu estar ciente delas. Esta ἕξις carrega em si uma medida (*Ausmaß*) de saber concreto. Este saber concreto somente pode ser ensinado segundo seu conteúdo pouco a pouco. Isto

⁹⁷ S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, op. cit, p. 22.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 190.

¹⁰⁰ S. KIERKEGAARD, *op. cit*, p. 22.

¹⁰¹ M. HEIDEGGER, GA 18, P. 190.

depende da medida do saber. É necessário em si toda uma determinada duração.¹⁰²

Heidegger assegura que algo diferente deve ser dito em relação ao πράττειν, ao agir como tal. Segundo ele, tanto em relação ao πράττειν, isto é, o agir, como ao ποιεῖν, isto é, ao fabricar ou produzir, não se trata necessariamente de aprontar, produzir ou construir alguma coisa na πράξις e na τέχνη; não se trata de tomar nas mãos um determinado material para dele trazer à tona um determinado produto, mas se trata de “constituir o como da própria lida”¹⁰³. E Heidegger ressalta que “a diferença recai no fato de que na πράξις trata-se do como”¹⁰⁴. E devemos ter claro que aqui Heidegger não diz na πράξις e na τέχνη, mas simplesmente na πράξις, uma vez que se mostra bastante evidente que na τέχνη, em muitos casos, está em jogo o fato de trazer algo à tona como produto do afazer. Por isso, na πράξις trata-se do como e segundo ele: “O como será somente atribuído na medida em que o homem se coloque em prontidão para *ser possuído pelo instante*; não rotina, mas manter-se livre, δύναμις na μεσότης.”¹⁰⁵. E o que significa então esse δύναμις na μεσότης? Δύναμις é poder. E μεσότης é meio, mas não como um mero ponto médio em uma linha a partir de pontos extremos, como diz Heidegger, não o meio no sentido aritmético ou geométrico¹⁰⁶, mas “meio agora tomado no sentido da ἕξις como τάξις: o ‘estar-dividido’ [estar-repartido, (*Verteiltsein*)] daquilo que em uma decisão está em questão”¹⁰⁷. Heidegger explica que a partição ou divisão do estar dividido “é uma coisa que emerge a partir da própria decisão [ou resolução (*Entschluß*)]”¹⁰⁸, e isto significa que “o meio não é aqui uma propriedade subjacente firmemente estabelecida, mas um modo de comportar-se no mundo”¹⁰⁹. Desse modo, “a ἀρετή é caracterizada por Aristóteles como τοῦ μέσου στοχαστική εἰς τὴν ἄρετήν” enquanto mantenedora do meio, como estar orientada à repartição ou divisão correta, apreensão correta do *Augenblick*”¹¹⁰. Trata-se do “‘estar possuído, que vê’ e está aberto para a situação”¹¹¹. “Trata-se de constituir o ser do homem de tal modo, que

¹⁰² M. HEIDEGGER, GA 18, p. 190.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Cf. M. HEIDEGGER, GA 18, p. 187.

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 187.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

ele se transfere na *apropriação para manter o meio*. Isto não significa outra coisa senão *agarrar o instante*.”¹¹²

Mas é importante ressaltar que, no pensamento de Heidegger em sua interpretação de Aristóteles, o filosofar deste está orientado a uma elucidação da existência, mas no modo da ruína, ou seja, enquanto esta se constitui na movimentação própria da circunspeção solícita, que se desviando de si, entoca-se no mundo das ocupações e preocupações ocasionais da existência. Na perspectiva do *filosofar hermenêutico*, *que* filosofa-com ao interpretar, Heidegger entende que a existência, enquanto ser-aí, temporaniza historicamente, abre-se como história, sem fixar-se no histórico. Este modo da temporização implica não a dispersão e esgotamento nas ocupações e preocupações mundanas que conduzem a existência a um desvio de si, mas trata-se de uma assunção de si num instante próprio, em que se constitui o modo próprio de experimentar a temporaneidade. Se no instante propício do *καιρός* a existência se mantém sempre a cada vez orientada para suas ocupações e providências na circunspeção solícita, porém está sempre *aquém de si no além de si*¹¹³ nas ocupações ocasionais em que se dispersa. Daqui emerge a possibilidade de um instante que não é propriamente o do *καιρός* da existência impropriamente histórica, mas um instante da existência propriamente histórica, que livremente abre-se para si, sem mais se desviar de si.

Heidegger faz-nos ver que “toda vida humana não pode estar permanentemente aí”, agarrada ao instante, podendo no meio, suspensa no instante, por assim dizer:

As possibilidades das quais a existência (*Existenz*) humana dispõe, não estão aí permanentemente no encurralamento do ser-aí, ele se perde. As possibilidades decaem, e é necessária a apropriação repetitiva e sempre nova. [...] Aristóteles ressalta sempre de novo que o *μέσον* é difícil de encontrar e muito fácil de errar... Trata-se de estar-decidiado e apropriar-se do instante. Assim é que se deve entender quando Aristóteles diz: “a partir do agir-frequente” [*Ética a Nicômaco* B 3, 1105b 4: ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν.]. Este agir frequente (*Öfter-Handeln*) não significa aqui a frequência no sentido de uma duração, de tal modo que a gente

¹¹² M. HEIDEGGER, GA 18, p. 186.

¹¹³ Cf. M. HEIDEGGER, GA 61, p. 123.

finalmente em um determinado tempo tivesse alcançado pela rotina, mas está relacionado à πράξις como προαίρεσις: repetir-sempre da προαίρεσις. O frequente é justamente aquilo que a temporalidade do ser-aí caracteriza. Aristóteles não pode dizer ἀεί, na medida em que o ser humano não se comporta assim permanentemente e sempre. Pode ser justamente sempre de outro modo. O *sempre* de tal sendo como do ser-aí é a *frequência da repetição*. Ela está no ser-aí do homem, enquanto determinado através da *historicidade*, para ver outra conexão totalmente diferente de tempo, frente a qual a determinação de tempo corrente fracassa.¹¹⁴

Ora, justamente neste ponto, Heidegger executa o desvio do instante ético para o instante histórico, que continua passível de ser pensado como instante ético, mas agora em um sentido diferente, que ainda temos que discutir. O manter-se livre para o instante, o compreender a si como histórico, depende de outras conexões de pensamento que não foram levadas a cabo pelo pensamento aristotélico. O que afinal de contas está em jogo no pensamento aristotélico é a abertura para o instante em que o ser-aí corresponde às demandas de suas ocupações intramundanas, em que o ser-aí vive em função de si para a conservação de si. Por temer por sua existência, o ser-aí se assegura de sua vida em suas ocupações intramundanas, em sua solitudine providente.

A preparação das possibilidades de, a partir do instante, decidir-se em função de assegurar a vida será desenvolvida por Heidegger nos capítulos subsequentes dos *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*. Será mostrado como um determinado πάθος pode preparar o ser-aí para uma determinada possibilidade da existência. A compreensão aristotélica do medo favorecerá Heidegger a perceber que, por exemplo, “o medo é a condição da possibilidade da coragem”¹¹⁵(GA 18, p. 261), aliás, uma virtude como possibilidade de ser em um determinado instante. Heidegger ainda mostrará – e isso é o que tentaremos desenvolver – que *a angústia é a condição de possibilidade da liberdade*, a qual do mesmo modo é uma possibilidade de ser em um determinado instante. Ela tem, porém, a diferença de que, no primeiro caso, ainda não se estabelecia para Aristóteles a possibilidade de compreender o instante em função da temporalidade própria da existência, porque não está desenvolvido ainda o projeto de

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 191.

¹¹⁵ Ibidem, p. 261.

um ser-para-a-morte próprio, em que a temporalidade não é mais fragmentada e em que o ser da existência não é somente pensado na ultrapassagem da facticidade ou na dispersão da cotidianidade mediana, mas no âmbito da historicidade própria. Para ver estes elementos, a compreensão do pensamento de Kierkegaard e Nietzsche tinha sido fundamental para o pensamento crítico frente à tradição que Heidegger está por desenvolver e pôde antecipar em suas interpretações de Aristóteles. O fundamento desta relação é o que procuraremos ver no próximo capítulo.

QUARTO CAPÍTULO

A compreensão do conceito de tempo a partir de uma visão histórico-existencial do instante

O interesse aqui não é apresentar uma exegese historiográfica dos textos de Heidegger no qual ele manifesta explicitamente uma dívida ao pensamento de Kierkegaard e Nietzsche. Trata-se apenas de explicitar como a sua compreensão da história e do tempo como instante do acontecer histórico do homem é elaborada no horizonte de um diálogo com a compreensão existencial que se encontra fortemente presente em Kierkegaard e Nietzsche. Tal compreensão interfere bastante na historicização do conceito de *καίρως*. Por isso o que interessa aqui é a discussão do caráter existencial e histórico da apropriação interpretativa heideggeriana do conceito de *καίρως* e os sinais de seu diálogo com as posições de Kierkegaard e Nietzsche. Tal compreensão do instante [*Øieblik* (Kierkegaard), *Augenblick* (Nietzsche)] termo com o qual e a partir do qual Heidegger traduziu e interpretou o *καίρως* entre os cristãos e os gregos, não está propriamente enraizada no solo da ética aristotélica, mas no processo de tornar a ética histórica, que o pensamento pós-hegeliano desenvolveu, e no interior do qual enquadro o pensamento de Kierkegaard e Nietzsche. Que seja um pensamento pós-hegeliano é algo do qual o próprio Heidegger dará testemunho na fase crítica de 1934. Em 30 de novembro daquele ano, ele enumera e caracteriza as três principais tendências do pensamento filosófico do século XIX: Hegel, Kierkegaard e Nietzsche, e assegura que:

Hegel é a plenitude de todo o pensamento ocidental. Seu sistema – o *único* sistema da filosofia (ocidental) até então – enfeixa como o saber absoluto a verdade do cristianismo com a verdade da filosofia. *Kierkegaard* é o soerguimento do ser-*ái* cristão do indivíduo na fé contra o saber absoluto da filosofia. Nietzsche é a negação de ambos – da filosofia até então constituída e do cristianismo – porque ambos são o caminho preparatório do niilismo europeu – o fato fundamental de desvalorização dos mais altos valores – que erram o alvo e a resposta ao por que.¹

¹ M. HEIDEGGER. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 317.

É assim que Heidegger entende e fornece o caráter pós-hegeliano da Filosofia de Kierkegaard e Nietzsche que se tornaram decisivos para ele. Naturalmente, porém, em função do próprio objetivo do trabalho, o interesse não é relacionar o conjunto da obra kierkegaardiana e da obra nietzschiana com a obra de Heidegger. Esta tarefa foge aos limites do trabalho e seria degradante para a exigência de necessariamente termos de nos ater às singularidades de cada autor, que nos iria conduzir necessariamente a lidar com problemas diferentes e pensamentos completamente diferentes. A ideia neste capítulo é apenas retomar a íntima relação apresentada pelo próprio Heidegger em *Ser e tempo* com as concepções do fenômeno do instante desenvolvidas por Kierkegaard em sua obra *O Conceito de Angústia* e de Nietzsche em sua obra *Sobre o proveito e prejuízo da história para a vida*.

De fato, em *Ser e Tempo* Heidegger refere-se objetivamente a esses textos com profunda consideração. Ele assegura que “S. Kierkegaard viu sem dúvida o mais profundamente o fenômeno existencial do instante, o que não já significa que ele tenha logrado uma correspondente interpretação existencial.”² Ora, o que Heidegger quereria dizer com o fato desta visão profunda de Kierkegaard do fenômeno do instante? No que diz respeito a Nietzsche, ele assegura que na segunda consideração extemporânea, ao tratar do fenômeno da historicidade, Nietzsche teria compreendido mais do que pôde apresentar³ tendo visto o que é essencial no fenômeno da historicidade como fundamento ontológico da história e, portanto, da relação de nossa existência com ela. Novamente, então, também no que diz respeito a Nietzsche, o que este teria compreendido a mais do que pôde apresentar?

Por isso, meu intuito é retomar os problemas que Heidegger levanta ao considerar esses textos a partir das seguintes questões: 1) Como podemos considerar a visão kierkegaardiana do conceito de instante à luz do que ele pôde expor em seu texto *O conceito de Angústia*, de modo que possamos, nessa caracterização, vislumbrar o que para Heidegger, na visão desse fenômeno, tornara-se decisivo? 2) Do mesmo modo, como podemos considerar a compreensão nietzschiana do fenômeno da historicidade por ele compreendida e que segundo Heidegger ele não pôde expor, ainda que para o próprio Heidegger tornou-se decisiva? Vejo que, para responder a esta última questão, é justamente ao considerar a relação que Nietzsche estabelece entre o conceito de instante

² M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. (SZ) 18 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2001, p. 338, nota 1.

³ Cf. M. HEIDEGGER, SZ, p. 396.

e do homem supra-histórico que podemos caracterizar esse aspecto a mais, ao qual Nietzsche não se dedicou na segunda consideração extemporânea, e que para Heidegger se tornou decisivo.

1. Angústia, Instante e Liberdade em Kierkegaard

É conhecido o texto de Heidegger, no qual ele exprime suas influências históricas, para aqueles curiosos que, de certo modo, acabam por somente compreender o que está em jogo em um pensamento, se eles podem contar com essas influências históricas de um pensamento: isto é o que diz o próprio Heidegger em tom de ironia ao falar de suas influências históricas. Refiro-me à preleção do semestre de verão de 1923, publicada sob o título *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Aí Heidegger fala explicitamente das suas influências históricas, ainda que com o tom de deboche peculiar com aqueles que se interessam por estas influências. Ele diz que o jovem Lutero foi o companheiro na procura, e Aristóteles, que era odiado por Lutero foi o arquétipo, protótipo ou modelo (*Vorbild*). Exprime que os impulsos (empurrões, solavancos, sacudidelas, *Stösse*) foram dados por Kierkegaard, e os olhos foram nele colocados por Husserl⁴. Muito dos esforços interpretativos realizados para compreender o pensamento do jovem Heidegger procuram seguir essas indicações. Certamente não por mera curiosidade e também não em busca de um conhecimento falso, mas para iluminar a perspectiva na qual o pensamento de Heidegger se encontra⁵. Neste tópico, importa, pois, pensar em torno da seguinte questão: em que consistiam esses impulsos ou mesmo empurrões e solavancos dados por Kierkegaard?

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, GA 63, p. 5-6.

⁵ Aqui convém examinar, por exemplo, a respeito da relação entre Lutero e Heidegger, os trabalhos de John van Buhren, intitulado *Martin Heidegger, Martin Luther*, in BUHREN e KISIEL (Org.s), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, 1994. Do mesmo Buhren importa considerar o livro *The Young Heidegger*, New York: Indiana University Press, 1994. Os trabalhos de Karl Lehmann, intitulado “Sagen, was Sache ist”: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther, de Otto Pöggeler, intitulado *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin e*, no que importa ao nosso tema o trabalho de Joachim Ringleben, intitulado *Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard*, todos estes trabalhos publicados no livro organizado por Norbert FISCHER e Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg: Felix Meiner, 2007. Este trabalho foi fruto do Simpósio realizado em Mainz, de 19 a 20 de Maio de 2006. No que diz respeito à específica relação entre Heidegger e Kierkegaard a respeito do fenômeno da temporalidade, cf. o recente trabalho de THONHAUSER, Gerhard. *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard mit ständigen Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/ München: Karl Alber, 2011. Sobre Heidegger e Aristóteles importa cf. Michael J. BOWLER, *Heidegger and Aristotle: philosophy as praxis*. Continuum, 2008; Walter BROGAN, *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York, 2005; William MCNEILL, *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle and the ends of theory*, New York, 1999, e *The Time of Life: Heidegger and Ethos*. New York, 2006.

Uma análise detalhada de *O conceito de Angústia* de Kierkegaard fornece-nos elementos importantes para compreender a natureza desse impulso dado por Kierkegaard e que certamente está diretamente relacionado com o conceito de instante que hora pensamos na filosofia de Heidegger. Isto porque é justamente na referência ao conceito de instante e percebendo como em Kierkegaard a análise da angústia torna fundamental o problema do instante e o modo como ele será considerado em Heidegger, que ele refere-se em *Ser e Tempo* às fecundas investigações desenvolvidas por Kierkegaard em seu famoso livro. De fato, para Kierkegaard “a angústia” é “o instante na vida individual”, na qual “a possibilidade da liberdade se anuncia”⁶. Isto se tornou decisivo! Esta é a visão de Kierkegaard a qual Heidegger fez referência.

Em *Ser e tempo*, por duas vezes, Heidegger se reporta de modo essencial ao *Conceito de Angústia* de Kierkegaard. Enquanto trata da angústia como fenômeno essencial de abertura do ser-aí para si mesmo, Heidegger assinala em nota que: “o que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia foi S. Kierkegaard e isso, mais uma vez, dentro do contexto teológico de uma exposição “psicológica” do problema do pecado original”⁷. A outra referência fundamental é mais longa, e refere-se diretamente ao fenômeno do instante:

S. Kierkegaard viu sem dúvida mais profundamente o fenômeno *existenciário* (*existenzielle*) do instante, o que não já significa que ele tenha logrado uma correspondente interpretação existencial (*existenziale*). Ele permanece preso ao conceito vulgar de tempo que determina o instante com a ajuda do agora e da eternidade. Quando Kierkegaard fala de “temporalidade”, ele compreende o “ser-(estar)-no-tempo” do homem. O tempo como intratemporalidade conhece somente o agora, mas nunca um instante. Porém, caso seja experimentado existencialmente, então uma temporalidade originária é pressuposta, ainda que existencialmente não expressa.⁸

Esta consideração de Heidegger pela análise de Kierkegaard é ampliada, senão melhor expressa e até mais justa na preleção de inverno de 1929/30, publicada sob o título *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, na qual Heidegger exprime:

⁶ Søren KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010 [1944], p. 89. 80 (Entre colchetes ano da primeira publicação na Dinamarca)

⁷ M. HEIDEGGER, SZ, p. 190.

⁸ *Ibidem*, p 338.

O que designamos aqui com a palavra ‘instante’ aponta para o que Kierkegaard compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova da filosofia desde a Antiguidade.⁹

Ora, torna-se patente, em meu entender, que Kierkegaard viu existencialmente o fenômeno do instante, ainda que, na opinião inicial de Heidegger, que, porém, ainda precisa ser pensada em seu sentido preciso, não tenha expressado o que existencialmente permanecia um pressuposto, que por fim, Heidegger procurou exprimir. Como então Kierkegaard teria visto existencialmente e pressuposto existencialmente o fenômeno do instante? Que aspectos fundamentais de sua relação com a liberdade histórica ele pôde apontar, de tal modo que permaneceram fundamentais para a nova apropriação existencial heideggeriana do fenômeno do instante? O problema se estrutura de tal modo que aquilo que Kierkegaard viu existencialmente, Heidegger o explicitou existencialmente. Como isso ocorreu? Ver-se-á como a análise de Kierkegaard se tornou existencialmente fecunda para uma compreensão histórico-existencial do fenômeno do instante.

Compreender a nova apropriação do conceito de instante feita por Heidegger em *Ser e Tempo* implica as suas interpretações anteriores do fenômeno que culminaram na elaboração estabelecida em *Ser e Tempo*. Esta elaboração conceitual do fenômeno do instante emerge, pois, de um diálogo fecundo com a tradição que amadureceu na interpretação histórico existencial do fenômeno existencialmente pensado em *Ser e Tempo*. Heidegger deixara claro em 1923 o fato de que os motivos vieram de Kierkegaard e, a trajetória do confronto dialógico foi exigida e delineada em função de sua posição crítica diante da história da filosofia e do problema ético que daí emergia. O confronto era fruto de um conflito entre duas tradições e do modo próprio como o instante, em cada uma delas, era considerado. Kierkegaard expôs em *O Conceito de Angústia* os termos do conflito e viu o fenômeno do instante como um caminho para a solução “psicológica”¹⁰ do conflito. Para ele tudo se passava como uma luta entre o

⁹ M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 177.

¹⁰ Aliás, esse aspecto dito psicológico do conflito por Kierkegaard é um dos aspectos que Heidegger vai reconsiderar em função de sua própria interpretação do conceito de ψυχή como vida e mais especificamente vida fática: existência, facticidade, decadência. Em *Ser e Tempo* o problema de Kierkegaard é recolocado em bases existenciais em uma nova “psicologia”, que de modo algum guarda mais relação com a psicologia tradicional racional e metafísica e muito menos com a psicologia empírica positivista de fins do século XIX, a qual foi muito bem caracterizada por Wiliam James como uma

paganismo e o cristianismo. Segundo o *Vigia de Copenhague*, para a Metafísica e a Ética elaboradas pelo paganismo, o “pecado” não é pressuposto: “A Ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições”¹¹. Por outro lado, para a Dogmática e Religião do cristianismo, o pecado é pressuposto como efetivo: “A Dogmática inicia com o real efetivo, para elevá-la à idealidade”¹². Assim, se por um lado o paganismo mostra o ideal como tarefa, supondo que o homem possui as condições para realiza-la, o cristianismo inicia com o real efetivo, o pecado, e procura elevá-lo à idealidade; antes de propor a tarefa ideal, avalia as condições de sua realização. É provável que Heidegger siga essa indicação de Kierkegaard – afinal, foi empurrado por ele para isso – e antes de pensar a relação do homem com seu ser como liberdade, procura pensar as condições sob as quais se encontra todo homem. Desta situação emerge a pergunta: sob que condições a liberdade se encontra, como possibilidade do (no) homem? Esta é a pergunta que serve de orientação para todo problema ético.

Desse modo, a primeira pergunta que se impõe, de forma subjacente àquela principal acima enunciada, é a seguinte: sob que condições o homem se encontra, para que nele possa emergir a liberdade como possibilidade de seu ser mais próprio? Aqui se separam os caminhos de Heidegger e de Kierkegaard, mas remanescem no caminho daquele as indicações dadas por este último. Vimos como Aristóteles se tornou a imagem prévia (protótipo ou modelo) para Heidegger, paradigma daquela Ética pagã pensada por Kierkegaard, que tinha atrás de si muito mais o moderno idealismo alemão, como alvo de suas críticas, do que as suas raízes aristotélicas. Por outro lado,

“Psicologia sem alma” (JAMES apud FARIAS BRITO, *O Mundo Interior*; Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003 [1914] p. 51). Heidegger coloca o problema nos termos de uma Ontologia Fenomenológica Universal, que parte da hermenêutica do ser-aí, que enquanto analítica do ser-aí amarra o fio condutor de todo questionamento no lugar de onde ele emerge e para onde retorna. A ψυχή era já muito antes compreendida por Heidegger, seguindo Aristóteles e a própria tradição cristã paulina, um conceito de vida, e ainda mais propriamente um conceito de ser. Isto fica muito claro e bem exposto em uma carta a Jaspers, datada de 27 de junho de 1922, na qual Heidegger assegura que: “O psíquico não é alguma coisa que o estar-sendo humano ‘tem’, conscientemente ou inconscientemente, mas alguma coisa que ele é, e *que o vive*. Fundamentalmente, isto significa que há objetos os quais alguém ele não tem, mas ‘é’; objetos cuja *que (was)* reduz-se simplesmente no “aquilo, que (*dass*) eles são” (HEIDEGGER apud KISIEL, *op. cit.*, 1995, p. 147). Na verdade, não se pode esquecer que a ψυχή como ἀληθεύειν tornou-se decisiva: o ser-aí em seu comportamento descobridor através da ἐπιστήμη (teoria), τεχνή (poiesis) e φρόνεισις (práxis) (cf. ESCUDERO, 2000). Mas a ψυχή foi reinterpretada na perspectiva da vida fática do ser-aí como existir. Por isso em Heidegger não se tratará de uma psicologia, mas de uma Analítica Existencial com base em uma Hermenêutica do Ser-aí (cf. SZ, p. 38).

¹¹ S. KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, *op. cit.*, p. 19.

¹² *Ibidem*, p. 21.

acompanhado por Lutero (e certamente Agostinho) Heidegger sondara a posição cristã, buscando as raízes de sua religião ao interpretar as cartas de São Paulo. E o que Heidegger buscava em ambos? O modo como estava articulada à sua experiência a experiência originária histórica existencial do tempo. E por que o tempo? Porque esta tinha sido a indicação de Kierkegaard para a pergunta fundamental da Ética. Vejamos como.

Kierkegaard considerava que o que faltava na consideração dogmática e religiosa cristã do pecado como condição prévia à qual tem que se ater a compreensão do ser humano no mundo era uma explicação psicológica adequada da “queda no pecado” considerada no pecado original. Era essa explicação que Kierkegaard pensava poder fornecer. Assim ele pretendia uma explicação “inteiramente psicológica” do fenômeno da queda ¹³. Esta explicação implicava na compreensão de uma necessária passagem da inocência à culpa, como condição que cada ser humano individual repete ao existir; pois “cada indivíduo começa do começo e, no mesmo instante, está lá onde ele deveria começar na História” ¹⁴. Para Kierkegaard, o mito do *Gênesis* do pecado de Adão não deveria implicar numa mera projeção fantástica de uma condição do homem que só existiu no início da história com o primeiro homem, tal como uma mera determinação exterior e irrevogável. Enquanto posto como homem, o primeiro homem da compreensão mítica, Adão “é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano”, mas isto pensado da seguinte forma: lá onde tem origem a condição do primeiro homem tem origem a condição de todo homem. Para Kierkegaard:

Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *de capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano. ¹⁵

Por isso, importa para Kierkegaard pensar a situação do homem na perspectiva da entrada histórica nessa condição e na relação com ela. Assim, para explicar a pressuposição dogmática do pecado como condição originária do homem, é preciso fornecer uma explicação psicológica não para o pecado como tal, seja no homem atual ou no primeiro homem, mas uma explicação psicológica da passagem da inocência à

¹³ Cf. S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 41-43.

¹⁴ S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 31.

queda no pecado como condição segundo a qual todo homem inaugura sua presença na história.

É justamente na busca por uma explicação psicológica dessa passagem da inocência (*Uskyldighed*) à queda no pecado (ou queda própria do pecado: *Syndefald*), “da qual irrompe a culpa através do salto qualitativo” do indivíduo ¹⁶, que emergem três conceitos fundamentais a serem psicologicamente explicados: angústia (*Angest*) – que é consequência do pecado e que consiste na ausência da consciência de pecado; instante (*Oieblikket*) – o salto súbito da passagem da inocência à culpa; e culpa – por cuja tomada de consciência dela o homem perde a inocência.

Perceba-se que, já aqui, Kierkegaard procura situar-se em um âmbito que não é o da dogmática cristã em sentido estrito. Há aqui já uma reviravolta da qual Heidegger se dá conta e na qual procurará ele também se situar. Interessa pouco a Kierkegaard, no fim das contas, o pecado original como condição de todo homem; mais que isso, o que lhe interessa, é o advir de cada homem a esta condição e suas predisposições psicológicas. A dogmática pressupõe o pecado como condição, mas acaba por não explicar as condições psicológicas de cada homem para entrar livremente na história como culpado. Para Kierkegaard, a história é a história da queda do pecado; é nela que entra cada indivíduo, caindo de seu estado de inocência ao estado de pecado pela culpa. Sendo o homem constituído de corpo, alma e espírito, em estado de inocência, na angústia o espírito está sonhando. Neste estado de inocência emerge a angústia como anúncio da liberdade que se torna culpada.

1.1 A Angústia

Kierkegaard define assim o primeiro conceito: “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” ¹⁷. “Mas a possibilidade da liberdade”, assegura Kierkegaard, “não consiste em poder escolher o bem ou o mal.” E continua: “A possibilidade consiste em *ser-capaz-de*” ¹⁸, sentido originariamente grego de δύναμις como possibilidade, capacidade, poder, força. Isto é importante para compreender a questão da ética da liberdade histórica, não na perspectiva do bem ou do mal. A ética pagã, tal como é pensada por Kierkegaard, e da qual, inclusive para

¹⁶ Ibidem, p. 44.

¹⁷ Ibidem, p. 45.

¹⁸ Ibidem, p. 53.

Heidegger, a ética aristotélica se torna paradigma, põe a liberdade em função da idealidade do bem. A ética da liberdade para o histórico apenas devolve ao homem a consciência de que ele é-capaz-de: leva-o a saber de si e estar ciente de si (consciência de si) como capaz de ser livre de... e livre para...

A angústia é a condição que permite a tomada de consciência (faz-se ouvir como uma voz que diz: “sê ciente!”, “*Sei Gewiss!*”, voz esta que constitui a essência da *Gewissheit*, consciência no sentido de estar ciente não propriamente de algo alheio a si mas de sua própria condição). Mas é importante que se saiba que “a angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma”¹⁹. Plagiando aqui Nicolau de Cusa, e com o consentimento da utilização conceitual de Kierkegaard, quando fala que a angústia consiste em uma liberdade enredada, que em dinamarquês significa também complicada (*hildet*), a angústia é a liberdade complicada, e a liberdade é a angústia explicada. Este é o sentido da implicação entre liberdade e angústia. E afirma ainda Kierkegaard:

A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese [entre corpo e alma], e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e, então, agarra a finitude, para nela firmar-se. Nesta vertigem a liberdade desfalece. (...) No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre esses dois momentos situa-se o salto, que nenhuma ciência explicou nem pode explicar.²⁰

1.2 O Instante

Ora, este salto que modifica tudo e que se caracteriza como passagem da inocência à culpa, em cuja angústia a liberdade se encontra enredada, é justamente o instante. O kairós do qual Heidegger se apropriará em sentido existencial. A passagem da possibilidade à realidade, que segundo o próprio Kierkegaard, deve ser entendida não em sentido lógico como o fizeram antes, ao tentar compreender o que Aristóteles chamava de movimento, nem muito menos no sentido categorial em que este conceito está posto na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, como já o caracterizei, mas no

¹⁹ Ibidem, p. 53.

²⁰ Ibidem, p. 66.

sentido da liberdade histórica. De fato, segundo Kierkegaard, “quando Aristóteles diz que a passagem da possibilidade para a realidade é uma κίνησις [movimento] não devemos, portanto, entender logicamente, mas no sentido da liberdade histórica”²¹. Heidegger entendeu muito bem essa indicação de Kierkegaard e procurou interpretar cuidadosamente o movimento em Aristóteles na perspectiva da práxis. Mas ao assumir ele próprio o movimento na práxis caracterizada por sua interpretação ontológica existencial, Heidegger o coloca na perspectiva da liberdade histórica. Tratava-se assim do movimento da assunção de si, da passagem da existência imprópria à existência própria, da inautenticidade à autenticidade, do acontecimento de libertação do domínio do impessoal para a assunção de si mesmo. Isto é o que veremos em breve.

Kierkegaard identifica de maneira muito apropriada a compreensão do instante mesmo em Platão, ainda que indique que o instante foi concebido por ele de modo apenas abstrato. Mas, segundo Kierkegaard, “Platão entendeu muito bem a dificuldade de colocar a passagem no puramente metafísico, e por isso a categoria de instante lhe custou tantos esforços”²². Em uma enorme nota explicativa, a qual é, contudo, extremamente esclarecedora, Kierkegaard explica em que sentido o instante é tomado na filosofia grega e moderna e na dogmática cristã. Para ele é preciso considerar que “o instante equivale ao não ente na determinação do tempo”²³. E desse modo, para Kierkegaard:

A filosofia grega e a moderna posicionam-se assim: tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil. A visão cristã posiciona-se assim: o não ente está em todo canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade.²⁴

Desse modo, fica caracterizado o modo como Kierkegaard compreende o motivo da busca pagã e cristã por uma função do instante: na Grécia torna-se o problema do movimento. No cristianismo trata-se da queda, para quem tudo perde o sentido como nada, para quem se repete a sentença do Eclesiastes que enuncia: “vaidade das vaidades,

²¹ Ibidem, p. 90, nota 198.

²² Ibidem, p. 90.

²³ Ibidem, p. 90, nota 199.

²⁴ Ibidem, p. 90.

tudo é vaidade!”, um nada que, porém, na perspectiva de Kierkegaard e também de Heidegger, revela-se na angústia. O instante se torna a saída para o problema de como se constitui a passagem do não ente ao ente, do nada ao ser, da inocência à culpa²⁵. Para no fim, através de Kierkegaard e Heidegger, tornar-se a saída da perdição ao reconhecimento de si como ser livre, como ser que empenha a liberdade.

Kierkegaard assegura que, na perspectiva de Platão, “o instante mostra-se como aquele ente raro (*ἀτόπου...*) que se encontra entre movimento e repouso sem ser algo no tempo, e para ele e a partir dele o que se move vira repouso, e o que está em repouso vira movimento”²⁶. Desse modo, segundo Kierkegaard, o instante torna-se “a categoria da passagem”, e assegura que “Platão teve o mérito de ter visto com clareza a dificuldade”, ainda que o instante tenha se tornado, com isso “uma silenciosa abstração atomística que não fica esclarecida, de jeito nenhum, só porque a ignoramos”²⁷. Para ele, “as esferas históricas e todo o saber que se fundamenta sobre uma pressuposição histórica incluem o instante”, e faz notar ainda que “esta categoria é da maior importância para tirar conclusões opostas à filosofia pagã e à especulação igualmente pagã dentro do cristianismo”²⁸. Citando o *Parmênides* de Platão, texto no qual, para ele, Platão teria exposto o problema do instante, Kierkegaard assegura que *o agora* (*τό νῦν*) “vacila entre significar o presente, o eterno, o instante.” E continua: “Este *Agora* (*τό νῦν*) encontra-se entre ‘era’ e ‘será’, e a unidade não pode, ao progredir do que passou para o que virá, pular por cima do agora”²⁹. Vê-se que nessa passagem se confirma que Kierkegaard procura pensar o instante em conexão com o agora, na perspectiva da própria tradição grega³⁰, o que Heidegger considerará o tempo em sua intratemporalidade, e não a temporalidade própria. Além disso, Kierkegaard, certamente

²⁵ Para Heidegger, não haverá, neste caso, *passagem* do não ente ao ente, do nada ao ser, da inocência à culpa. A passagem na qual o instante está envolvido é na modificação da existência imprópria à existência própria. O que nesta passagem se mantém indicado por referência 1) ao não ente e ao ente, 2) ao nada e ao ser, 3) à inocência e à culpa é, no primeiro caso o esquecimento do ser e a diferença ontológica, no segundo, a copertença impensada entre ser e nada, e no terceiro caso, o estar-lançado da existência num esquecimento de si: nesse esquecimento de si próprio da perdição no impessoal não é que o indivíduo seja ou esteja inocente, mas falta a ele a consciência de seu poder-ser livre, responsável e culpado.

²⁶ *Ibidem*, p. 91.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Pode-se verificar que Aristóteles fornece uma contribuição importante ao pensar o tempo em conexão com o agora tanto na *Física* como na *Ética a Nicômaco*, uma vez que procura definir o agora, o ponto e a unidade como limites e o instante (*καιρός*), na medida em que possa ser pensado em conexão com esses conceitos, como o bem dito segundo a figura da pregação quando, a qual, de qualquer modo, mantém uma conexão com o agora, uma vez que é o tempo oportuno delimitado segundo o anterior e o posterior.

inspirado na dialética hegeliana, assim como o faz com os conceitos de corpo, alma e espírito, interpreta o instante como síntese entre o tempo e a eternidade. Isto é certamente o que faz Heidegger dizer que, apesar de notar que “Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, refletindo a seu respeito com profundidade”, percebe que ele manteve-se alheio à problemática existencial “no que tange à perspectiva ontológica”, de tal modo que “se encontra, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último”³¹.

Buscando assim, caracterizar a passagem da possibilidade à realidade, da inocência à culpa, Kierkegaard assegura que é “na esfera da liberdade histórica” que “ela tem o seu lugar, pois a passagem é um *estado*, e é efetivamente real”³². Mas assegura que, para bem entender essa passagem, “não se deve esquecer que o novo surge com o salto”, pois, “se isso não fica bem estabelecido, a passagem adquire uma preponderância quantitativa sobre a elasticidade do salto”³³. Isto significa já, de antemão, que Kierkegaard pretende se esquivar de pensar a passagem (ou o instante) sob a perspectiva da categoria de quantidade, para pensa-la na perspectiva da categoria de qualidade, uma vez que ele compreende que este tal “salto” é de caráter qualitativo, e não quantitativo³⁴.

³¹ M. HEIDEGGER, SZ, p. 14, nota 1.

³² S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 90.92.

³³ *Ibidem*, p. 92.

³⁴ Aqui aparece de novo o problema sobre o que consistiria pensar o tempo numa perspectiva qualitativa e não quantitativa. Vimos no segundo capítulo desta tese como é de certo modo problemática essa caracterização quando pensamos no modo como Aristóteles pensa o *καίρως* como modo pelo qual o bem é dito segundo a figura da predicação quando (*πότε*) ou tempo (*χρόνος*), e que, de acordo com a compreensão explicitada por Rei Puente, trata-se aqui de uma caracterização qualitativa do tempo. É certo que o livro *Categorias* permite essa mescla entre as categorias, pelo menos tempo e espaço aparecem compreendidas como quantidades contínuas (Cf. *Categorias* 6, 4b 20 – 5a 30). Esta compreensão coaduna-se de certo modo com a reflexão sobre a categoria de quantidade exposta em *Metafísica* Δ 13, 1020a 6-33. Mas a interpretação de que o *kairós* ou o instante é de natureza qualitativa não ficará clara enquanto não se esclareça em que consiste o tempo em sentido qualitativo, uma vez que, o próprio Aristóteles não fez relação entre a categoria do *quando* e do *qual*. Kant, para quem o tempo é uma intuição pura da sensibilidade e não uma categoria do entendimento, ao pensar o esquematismo transcendental da categoria de qualidade, diz que o esquema da qualidade é a sensação, cujo conceito indica em si mesmo um ser no tempo. E como „os esquemas não são senão determinações a priori do tempo segundo regras, e estas se referem, segundo a ordem das categorias, à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo*, enfim ao *conjunto do tempo* no tocante a todos os objetos possíveis“ (KANT, KrV, A 145/ B 184-185), o esquema da categoria de qualidade refere-se ao conteúdo do tempo. Foi certamente a isto que Bergson chamou de duração real, que não é quantitativa, mas qualitativa. Em Hegel as coisas se passam de tal modo que o próprio Kierkegaard se faz extremamente crítico da tese hegeliana segundo a qual com a continuidade de uma determinação quantitativa surge uma nova qualidade, ao que Kierkegaard chama de superstição da Lógica (cf. KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, p. 32). Para mim permanece ainda um enigma a relação do tempo com a qualidade, de modo que pudéssemos pensar a partir dessa relação um tempo qualitativo.

Veremos abaixo como Heidegger retoma e reinterpreta os conceitos de angústia, instante e culpa, colocando-os também em função da liberdade histórica; mas como pretendo de início passar em revista o problema do instante em Nietzsche, gostaria de antecipar que Heidegger não procurará pensar os fenômenos da angústia, do instante e da culpa nem segundo o método dialético ao qual Kierkegaard estava preso e muito menos em conexão com o problema dogmático do pecado original como o fez também Kierkegaard. Não o pecado propriamente dito, mas a decadência no mundo é a condição em que se encontra o homem, e é somente pela antecipação da morte que o homem, na perda angustiante do sentido do mundo, recupera-se de sua perdição nas possibilidades impróprias e, num instante liberta-se do domínio do impessoal assumindo a si mesmo e repetindo livremente suas possibilidades herdadas mais próprias. A passagem da impropriedade à propriedade é também marcada pelo fenômeno do instante. Este é o *kairós* heideggeriano, que engendra liberdade e não aprisionamento no próprio-impessoal.

2. O problema da história e do homem supra-histórico na filosofia de Nietzsche

Ao apresentar “a origem existencial da história a partir da historicidade do ser-aí”, Heidegger, seguindo a trilha do pensamento nietzschiano, assegura que “a possibilidade que possui a história de poder ser ‘útil’ e ‘prejudicial’ ‘para a vida’ funda-se no fato de que esta é histórica na raiz de seu ser e com isso já se decidiu pela historicidade própria ou imprópria como faticamente existente.”³⁵ Assim, segundo ele, Nietzsche teria reconhecido “o essencial sobre o ‘proveitoso e o prejudicial da história para a vida’ em sua segunda consideração extemporânea”³⁶. E ao apresentar como Nietzsche diferenciou nessa consideração três tipos de história, e garantiu que esta triplicidade da história é previamente caracterizada na historicidade do ser-aí, ele testemunha que o começo da ‘consideração’ permite conjecturar que Nietzsche compreendeu mais do que pode apresentar³⁷. Desse modo, podemos colocar a seguinte pergunta: o que podemos encontrar no começo da segunda consideração extemporânea de Nietzsche, de tal modo que possamos conjecturar que ele entendeu mais do que pode mostrar? Esta questão permaneceu sem ser desdobrada por Heidegger. Permitted-me aqui fornecer algumas indicações a partir do texto de Nietzsche para podermos aprofundá-la.

³⁵ M. HEIDEGGER, SZ, p. 396.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, SZ, p. 396.

Primeiro, deve-se levar em conta, que certamente, ao dizer que Nietzsche “compreendeu mais do que pôde apresentar”, Heidegger quer indicar dois aspectos: 1) aquilo que foi compreendido por Nietzsche e que ele não pode apresentar suficientemente é o que acaba por permanecer um impensado, que fica por ser pensado; 2) a conjectura de que a triplicidade de tipos de história é preliminarmente caracterizada na historicidade do ser-aí é a indicação de que o caminho tomado por Heidegger aponta para o modo como pensar o que permaneceu impensado. Em suma, aquilo que Nietzsche viu a mais e não pôde pensar é o que por fim Heidegger pretende mostrar e pensar.

Em segundo lugar, é preciso ater-se, independentemente do caráter de triplicidade da história, a dois aspectos importantes apontados por Nietzsche no começo da segunda consideração extemporânea: o homem histórico e o homem supra-histórico e a relação deste com o *Augenblick*. Heidegger se dá conta de que a história (*Historie*), tal como discutida por Nietzsche nas *Considerações Extemporâneas*, seja histórica (*geschichtlich*) na raiz de seu ser, de tal modo que a historicidade faticamente existente já se decidiu por ela própria ou impropriamente; para mim, essa assertiva deixa entrever que as personagens nietzschianas do homem histórico (faticamente existente) e do homem supra-histórico (também faticamente existente), revelam este movimento de decisão imprópria ou propriamente pela história. Não me pareceria inconveniente perceber que o modo como Nietzsche apresenta o comportamento do homem histórico face à história a partir do modo como ele experimenta o tempo histórico e a própria história está fundada naquilo que Heidegger elabora depois como um movimento da historicidade imprópria, do mesmo modo que na apresentação nietzschiana do homem supra-histórico é possível perceber que a raiz de seu comportamento frente à história encontra-se em movimento o fenômeno da historicidade própria do ser-aí.

Nietzsche assegura que esta sua “consideração é extemporânea” porque ele procura “compreender algo, pelo qual o tempo está com direito orgulhoso: sua formação histórica como dano, [...] e penúria do tempo”, acreditando inclusive que “nós todos estamos sofrendo de uma febre histórica que consome” ou “pelo menos deveríamos reconhecer que sofreremos dessa febre”³⁸. Assim, Nietzsche procura compreender a formação histórica do tempo como dano e penúria; é isso que faz da consideração em

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Werke in drei Bänden, Band 1: Menschliches Allzumenschliches und andere Schriften. Köln: Konemann, 1994, p. 155.

questão extemporânea, ou seja, a formação histórica do tempo é considerada então danosa para o próprio tempo. O modo como o tempo é considerado pela história (mais propriamente aqui a historiografia) não é próprio ao tempo, mas danoso para o tempo. É preciso encontrar um caminho extemporâneo pelo qual a ação temporânea por excelência, considere o tempo numa perspectiva própria a partir do instante (*Augenblick*), e não da extensão vazia do passado ao futuro própria da historiografia. Nietzsche quer discutir o projeto de uma ação extemporânea (*Unzeitgemäß*), ou seja, uma ação fora da medida do tempo ou temporalmente desmedida. Aqui utilizo o termo extemporâneo para traduzir a palavra utilizada por Nietzsche por ser mais comum, mesmo verificando que ela não é apropriada, uma vez que Nietzsche não está a propor uma ação não temporânea (um “fora do tempo”, como indica a expressão “extemporâneo”), mas uma ação que não se deixe estabelecer segundo o tempo objetivo, determinado segundo os esquemas categoriais, *especializado* segundo a terminologia já utilizada por Kierkegaard³⁹ e mais tarde mais demoradamente explorada por Bergson⁴⁰; trata-se de uma ação temporânea sim, mas que escapa a qualquer medida do tempo, que não é determinada segundo a medida do tempo. Isto significa que a ação consiste em ser intemporal temporânea, ou seja, não estar determinada pela medida do tempo especializado, mas acontece como um tempo próprio. Este projeto de “atuar a despeito da medida do tempo” (*unzeitgemäß zu wirken*) significa “atuar a contra tempo e, através disso, atuar em tempo e, esperançosamente, em favor de um tempo a vir”⁴¹. Trata-se de uma resposta ao anseio humano por uma capacidade de “poder esquecer”, isto é, “uma capacidade de sentir sua duração como a-histórica (*unhistorische*)”⁴², para poder, com isso, encontrar um momento venturoso (feliz). Segundo Nietzsche:

Quem não puder abandonar-se às ondas do instante (*Augenblicks*), esquecendo-se de todo passado, quem não se tornar capaz de permanecer em um ponto como uma deusa triunfante sem titubeio e temor, este nunca vai saber o que é

³⁹ „[...] justamente porque todo e qualquer momento, assim como o é a soma dos momentos, é processo (um desfilar), então nenhum momento é um presente e, neste sentido não há no tempo nem um presente, nem um passado, nem um futuro. Se acreditamos que somos capazes de sustentar essa divisão, isto ocorre porque *especializamos* um momento – mas com isso paralisamos a sucessão infinita – isto ocorre porque introduzimos a representação, fizemos do tempo algo para a representação, em vez de o pensarmos.“ (KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, op. cit., p. 93).

⁴⁰ „[...] projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua ou de uma cadeia, cujas partes se tocam sem se penetrar.“ (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 73)

⁴¹ F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 156.

⁴² *Ibidem*, p. 158.

Ventura (ser feliz, *Glück*), e ainda pior: ele nunca vai poder fazer algo que faça outro venturoso (felizes, *glücklich*).⁴³.

Este é o projeto de uma existência supra-histórica, para quem não há mais neste ponto qualquer sedução para poder continuar vivendo e sentindo-se colaborador da história, uma vez que para ele a história não está determinada como processo. O homem histórico, tendo seu olhar voltado para o passado, é impulsionado para o futuro, “inflama sua coragem” para continuar vivendo, “acende sua esperança” de que se precipite a justiça e o direito e de que a ventura possa estar escondida “atrás dos montes”⁴⁴. Nietzsche assegura que:

Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência (do ser-aí, *des Daseins*), há de vir sempre mais à luz no decorrer de seu *processo*; por isso eles olham para trás, para compreender o passado (*Gegenwart*) na contemplação do processo até então, e para aprender a desejar (*begehren*) intensamente o futuro; eles não se dão conta de quão a-historicamente eles pensam e agem, apesar de toda sua história (historiografia, *Historie*), e como também sua ocupação com a história (*Geschichte*) não permanece a serviço do conhecimento puro, mas se encontra apenas a serviço da vida.⁴⁵

Este é o dano, a enfermidade e penúria do tempo na perspectiva do homem histórico. Sua olhadela para trás só o leva a esperar por um futuro ansiado. Ele não vê o presente, porque não já existindo o passado e não tendo ainda advindo o futuro, o presente é apenas a espera da realização vindoura do que deseja. O homem histórico não existe propriamente. Ele vive o tempo impropriamente.

Diferentemente age o homem supra-histórico. Para Nietzsche, o homem supra-histórico “não vê o que salva no processo”, e assegura que para ele “o mundo está pronto (perfeito, *fertig*) e alcançou o seu fim em cada instante único”⁴⁶. O homem supra-histórico existe propriamente: ele vive o instante e, por isso, vive o tempo próprio.

⁴³ Ibidem, p. 158.

⁴⁴ Ibidem, p. 163.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

Vejo que estas personagens mostram-se justamente como os dois modos fundamentais segundo os quais Heidegger compreenderá existir no tempo próprio e impróprio, de tal forma que, em um modo de experimentar o tempo, constitui-se como raiz ontológica da história a historicidade imprópria, que se desvia do instante e funda a historiografia; de outro modo, constitui-se como raiz ontológica da história a historicidade própria, que se reenvia a partir do instante, refundando livremente a história a partir de si mesmo pela escolha livre de suas possibilidades próprias.

Porém, para compreendermos de que maneira Heidegger apresenta os modos próprio e impróprio de experimentar o tempo e existir historicamente, no intuito inclusive de podermos compreender o modo como ele se apropria do conceito de instante e da interpretação desse fenômeno em favor da liberdade histórica, passemos ao estudo de *Ser e Tempo*, a fim de podermos vislumbrar as evidentes e declaradas conexões de seu diálogo com Kierkegaard e Nietzsche, nessa apropriação do instante.

3. A reapropriação heideggeriana do *καίρὸς* como instante histórico existencial na perspectiva de *Ser e Tempo*

A reapropriação heideggeriana do conceito de instante está, portanto, marcada por essa história crítica. Primeiro, Kierkegaard fornece o dilema crítico diante do qual se encontra a tradição entre o pensamento pagão e o pensamento cristão. Heidegger compreende que o tratamento correto do problema para resolução do dilema implica um retorno ao modo como o tempo foi compreendido e apropriado na tradição grega e na tradição cristã. O confronto com a tradição grega revela que o tempo deve ser considerado como sendo o ser e o bem dito segundo a figura da predicação *quando*, especialmente na síntese realizada por Aristóteles. Alguns elementos dessa consideração categorial aristotélica eu tentei expor com mais detalhe nas indicações preliminares fornecidas no segundo capítulo desta tese. E na medida em que o tempo é o número do movimento segundo o anterior e posterior e o bem como oportuno, o tempo adquire um caráter objetivo todo particular que se tornou um problema para o cristianismo primitivo. Na verdade, Heidegger fará notar que se trata de uma orientação comum da existência em seu ser-no-mundo para compreender vulgarmente o tempo e dispersar-se nas ocupações e preocupações cotidianas⁴⁷. Trata-se de uma tendência “para a queda

⁴⁷ O Prof. Zeljko Loparic deixa claro o caminho crítico tomado por Heidegger frente ao pensamento grego e essa tendência comum do ser-no-mundo quando afirma que no „texto programático sobre a interpretação de Aristóteles [o *Natorp-Bericht*], Heidegger propõe uma leitura do filósofo grego

tentadora, tranquilizadora e alienadora nas ocupações e preocupações do mundo”⁴⁸, o que se constitui em um “caráter encobridor do cotidiano e de todo saber sobre a vida fática baseado na experiência cotidiana”⁴⁹. Ao ter interpretado a consideração do tempo como χρόνος e καιρός na Carta de Paulo e seus colaboradores aos Tessalonicenses, Heidegger faz notar que para Paulo o problema não é o *quando*, mas o *como*. Que o que está em jogo não é a consideração do tempo em função dos afazeres mundanos e da perdição de si no mundo das preocupações mundanas, mas no modo de recuperação de si mesmo, isto é, nos modos de experimentar o tempo e existir temporalmente. Heidegger percebera a necessidade de “restabelecer a visibilidade da vida, no horizonte de uma temporalidade específica, explicitada a partir do fenômeno da antecipação da morte”⁵⁰. Da possibilidade de viver a partir dessa temporalidade específica a carta de Paulo, assim como a reflexão crítica de Kierkegaard, davam um testemunho existencial suficiente para pensar sua condição de possibilidade ontológica. Seria necessário, porém, não só apresentar a “estrutura” ontológica do ser-aí como existência, facticidade e decadência no fenômeno de unidade da cura (*Sorge*) e seu sentido – isto é a temporalidade – mas também compreender os seus modos de temporização (*Zeitigung*). Explicitada a partir do projeto temporâneo de um ser-para-a-morte próprio, passível de ser constituído em função do “fenômeno da antecipação da morte, constitutivo da facticidade”, mas “a partir do movimento *contrário* ao da queda”⁵¹, a crítica heideggeriana pelos caminhos de uma destruição da história da ontologia reconquistava ao mesmo tempo o horizonte no qual a possibilidade da liberdade histórica podia novamente emergir⁵².

A partir de 1919, esta se torna a orientação fundamental da filosofia heideggeriana, não só nas interpretações das cartas de Paulo, do pensamento de Agostinho e da Mística Medieval, mas também, de um modo peculiar e fundamental, na

concebida precisamente como uma „destruição da facticidade“ [Destruction der Faktizität]. (Z. LOPARIC, *Sobre a Responsabilidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003)

⁴⁸ Z. LOPARIC, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Considero extremamente apropriada, apesar de parecer nunca ser levada em conta por outros intérpretes, a interpretação de Zeljko Loparic segundo a qual „a hermenêutica da facticidade de Heidegger está longe... de ser uma simples complementação da concepção de viver fundada em *frónesis*, exposta em *Ética a Nicômaco*“ (LOPARIC, *op. cit.*, p. 103). Muito mais que isso, trata-se de fato de uma interpretação em estado crítico. Apesar de a meu ver não simplesmente significar „uma interpretação adequada e... uma compreensão antropológica da consciência cristã“ (GADAMER apud LOPARIC, *op. cit.*, p. 103), ela encontra de fato na orientação paulina e kierkegaardiana o testemunho pelo qual uma experiência específica do tempo, ainda que não necessariamente religiosa, pode ser conquistada.

interpretação do pensamento aristotélico. Esta confrontação interpretativa levou Heidegger a conquistar uma determinação do caráter de ser do ser-aí fáctico, além da determinação do horizonte a partir do qual o ser-aí fornece para si mesmo, historicamente, uma compreensão de ser, a saber, o tempo. Entre 1919 e 1925 podia-se ver praticamente um prelineamento de toda a descrição fenomenológica do ser-aí em seu caráter de ser como *Sorge* (cura) e do seu sentido como *Zeitlichkeit* (temporalidade), que em *Ser e Tempo* será amplamente desenvolvida. Nela, porém, os modos de viver a temporalidade seriam então pensados de uma maneira tal que nunca fora possível no pensamento da tradição até então. Por mais que já Aristóteles, ou mesmo Paulo, a tradição mística medieval e o próprio Kierkegaard, e mesmo Nietzsche, tenham se deparado com o instante (*ἐξάφνης, καιρός, Oieblick, Augenblick*), Heidegger se dá conta de que lhe faltava uma descrição ontológico-fenomenológica que, com base em uma hermenêutica da facticidade, pudesse caracterizar os modos como a temporalidade se temporaniza, e como o instante engendra aí a experiência de uma temporalidade própria, na diferença da temporalidade imprópria da cotidianidade mediana da existência. A partir daí, o próprio conceito de tempo, que então se encontrava pensado unicamente em função da ciência histórica, física ou mesmo da psicologia (quando muito de uma filosofia da consciência interna do tempo), é agora pela primeira vez diretamente pensado em função do existir mesmo como tal, e até como origem do caráter histórico desse existir, antes mesmo de que esse existir seja tomado como objeto pela ciência histórica. Dirá Heidegger nessa direção expressamente: “a partir do sentido *desta temporalidade* se determina o sentido fundamental do *histórico*”⁵³. Aqui, o horizonte da temporalidade aparece, pela primeira vez, compreendido sob a forma de poder favorecer a possibilidade de apropriação livre do passado e da história como tal.

3.1 A compreensão do conceito de tempo na filosofia hermenêutica fenomenológica

A conferência proferida perante a Sociedade Teológica de Marburg de julho de 1924 é o primeiro trabalho de Heidegger que então começará a tematizar, ou para melhor dizer, a preparar o caminho para a tematização de uma compreensão explícita do conceito de tempo em função da vida fática como tal, em si mesma histórico-hermenêutica. É a partir de tal compreensão temporal que uma filosofia hermenêutica

⁵³ *Ibidem*, p. 24, grifo do autor. No original: „Aus dem Sinn *dieser Zeitlichkeit* bestimmt sich der Grundsinn des *Historischen*“.

fenomenológica deverá empreender a tarefa histórica e crítica. Esta consiste em uma repetição do que está decisivamente em questão na historicidade do ser-aí que interroga.

Os aspectos decisivos abordados nesta conferência se constituem nas referências aos diferentes modos de compreensão da estrutura temporal em função do determinado modo de ser tematizado: o aspecto do tempo como plenitude, por referência ao eterno, típica da interpretação teológica paulina, na teologia cristã, não discutida, mas apenas apontada; o aspecto do tempo como “quando” do movimento, presente na concepção físico-natural; e o aspecto do tempo tomado por referência à vida cotidiana fática, que fornece a possibilidade de sentido tanto da temporalidade físico-natural como da temporalidade histórica como tal em seus aspectos próprio e impróprio.

Já vimos que não se faz muito conveniente alegar que a compreensão do tempo desenvolvida por Heidegger é uma *extração do conceito de temporalidade, do qual faz uso a experiência teologal cristã do tempo e/ou da ética aristotélica*, que se achou de rotular e nomear univocamente através do conceito grego *καιρός*, por oposição ao *χρόνος*⁵⁴. Não há uma mera reapropriação da perspectiva temporal cristã formalizada, assim como não há uma recusa de Aristóteles ou uma renovação de sua filosofia prática numa perspectiva kairológica. Heidegger, a partir das posições críticas pós-hegelianas de Kierkegaard e Nietzsche reconsidera o fenômeno do tempo à luz dos modos cristão e grego (mais especificamente aristotélico) de compreensão deste fenômeno, e se impõe a uma interpretação crítica com base numa interpretação existencial, a qual não entendo que se deva dizer que seja cristã ou grega. E assim como não há uma recusa ou mera assunção da interpretação aristotélica kairológica do tempo expresso na ética aristotélica, também não há uma recusa ou mera assunção da posição cristã a respeito do tempo. O que há é uma reconsideração desta posição cristã em relação à condição humana e sua possível relação com o tempo próprio, em que a consideração categorial do tempo aristotélica embasada na categoria “quando” se torna relativa.

⁵⁴ Digo rotular porque nas próprias cartas paulinas a experiência teologal da temporalidade cristã não está fixada simplesmente pelo uso da palavra *kairós*, por oposição ao *cronos*. Para que se veja isto basta que se consulte e compare os textos, inclusive por Heidegger citados, da carta aos Gálatas 4,4 e aos Efésios 1,9. Ao se referir ao tempo Paulo se utiliza no primeiro texto do termo *χρόνος*, e no segundo, *καιρός*. Está em jogo na experiência paulina os dois aspectos do termo numa mesma experiência teologal, à qual se precisa ter atenção. Ao mesmo tempo seu caráter de definitividade e redenção salvífica nos termos da fé cristã e do messianismo profético isaítico não devem ser perdidos de vista. Procurei desenvolver mais amplamente esse tema em meu pequeno livro *Tempo e História na Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2009.

Assim, a interpretação segundo a qual Heidegger teria apenas formalizado o tempo cristão em sua interpretação da temporalidade da facticidade não só obscurece a origem da descoberta heideggeriana – o fenômeno do tempo como tal em suas várias determinações – (pois ou impede uma compreensão mais precisa da mesma ou a desvia em direções mistificadas ou ainda a usa para atestar uma espécie de plágio não reconhecido), como se mostra, em muitos casos, desconhecadora do significado da experiência cristã do tempo e, a partir daí, encobre o seu significado originário, à medida que simplesmente o confunde com a experiência do tempo, cuja interpretação foi levada a cabo em termos filosóficos por Heidegger.

Tal interpretação pode se prestar aos objetivos críticos projetados pelos autores que a desenvolveram⁵⁵, mas não se torna esclarecedora da compreensão do tempo desenvolvida por Heidegger no caráter que lhe é próprio porque a obnubila ou pode talvez tornar estéril por carregá-la de preconceitos – estes nem sempre bem amplamente esclarecidos ou às vezes simplesmente nomeados univocamente na direção do tempo compreendido através daquilo, que apenas pode ser considerado uma, de suas determinações (kairológica) –, nem dá a compreender a experiência teologal cristã do tempo, porque não a desenvolvendo de maneira propriamente teológica, acaba por confundi-la. A tal esclarecimento o próprio texto da conferência de 1924 se presta de uma maneira muito clara e segura, ainda que não propriamente a desenvolva como tal, apesar de apresentar linhas muito claras para um possível desenvolvimento na experiência teológica cristã⁵⁶.

Nesta direção Heidegger inicia a sua conferência alertando que se poderia interpretar o tempo por referência à eternidade. Mas se assim o quisesse haveria que se empreender uma tarefa teológica que deveria levar em conta “o ser-aí humano como ser perante Deus, o seu ser temporal na sua relação para com a eternidade”⁵⁷. Ora, isto, como vimos, nem mesmo Kiekegaard procurou fazer, ainda que ao desenvolver sua

⁵⁵ Aqui refiro-me especificamente aos importantes estudos de: Françoise DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo*, tradução portuguesa de João Paz, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 31s; John D. CAPUTO, *Desmistificando Heidegger*, tradução portuguesa de Leonor Aguiar para Textos e Letras, com revisão científica de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, pp. 20. 68-69. 76; e Marlène ZARADER, *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*, tradução portuguesa de Sílvia Meneses para Textos e Letras, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 195-211 (este último bem mais amplo e detalhado).

⁵⁶ Cf. Gilfranco L. dos SANTOS, *Tempo e História na Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2009.

⁵⁷ M. HEIDEGGER. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995, pp. 5-6. No original: „Erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit.“

psicologia em *O conceito de Angústia*, pensou o fenômeno do instante justamente como síntese da relação dialética entre o tempo e a eternidade. E ademais, se uma teologia é caracterizada como tarefa da religião cristã, há que se levar em conta ainda que “a fé cristã deve ter em si mesma uma relação com algo que aconteceu no tempo, – como se ouviu, a um tempo do qual será dito: ele foi o tempo que ‘então foi o tempo plenificado...’.”⁵⁸.

Contudo, Heidegger alega que não tomará esse caminho, tendo em vista que “o filósofo não crê” e que quando o mesmo questiona em torno do tempo “ele está então decidido a compreender *o tempo a partir do tempo*, ou seja, do *αἰ*, que se apresenta como eternidade, constituída, porém, como um mero derivado do ser temporal”⁵⁹.

Assegura então que sua investigação não é portanto teológica, não sendo também filosófica, se a filosofia for compreendida no sentido de uma tarefa que se propõe a “fornecer uma determinação sistemática universalmente válida do tempo”⁶⁰, coisa que a orientação daquela conferência não pretendia trazer à tona. Tratar-se-á, então, de oferecer uma interpretação que se situa em um solo, por assim dizer, pré-científico (*vorwissenschaftlich*). Aqui tentará então Heidegger de maneira consideravelmente explícita perguntar pelo tempo, na medida em que esta questão possa fornecer uma resposta através da qual “se tornem compreensíveis os diversos modos da temporalidade” e se deixe assegurar “desde sua origem, de uma possível conexão do que é no tempo com o que a própria temporalidade é.”⁶¹

Isto significará precisamente perguntar pelo tempo a partir da compreensão do modo de ser do ente precisamente para o qual uma determinada compreensão do tempo se encontra em função e lhe confere determinadas possibilidades de ser. O tempo será perguntado em função do ser-aí mesmo, em sua vida fática e como tal histórica, para assim liberar uma compreensão do tempo como sentido do ser; e isso em função de um

⁵⁸ Ibidem, p. 6. No original: „*Zweitens* soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, – wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, da die Zeit erfüllt war...“

⁵⁹ Ibidem, p. 6, grifo do autor. No original: „Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *αἰ*, was so aussieht wie Ewigkeit, was ist aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.“

⁶⁰ Ibidem, p. 6. No original: „Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der zeit herzugeben.“

⁶¹ Ibidem, pp. 11-12. No original: „... der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden, und daran, einen möglichen Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.“

ente que precisamente não tem o caráter de ser no tempo como uma “coisa natural”, mas como aquele ser que propriamente temporiza a partir de sua possibilidade relativamente a um fim (a morte), e assim está compreendido historicamente⁶².

O projeto de uma liberação da compreensão do conceito de tempo em função do ser-aí em sua vida fática e histórica, que se encontra à base de toda e qualquer questão decisiva da filosofia, pensado a partir da própria tarefa do filosofar como tal, começa portanto a ganhar fôlego, até desembocar na orientação que se tornará o fio condutor do projeto de *Ser e Tempo*, a saber, a questão para o sentido do ser em geral. Esse projeto avança, até que o tempo possa ser determinado como horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral.

Uma das formas mais desenvolvidas desta problematização antes de *Ser e Tempo* está contida na intenção fundamental de uma de suas preleções de 1925, proferida em Marburg sob o título *Prolegômenos à fenomenologia da história e da natureza*, que foi organizada por Petra Jaeger e publicada pela primeira vez somente em 1979 sob o título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegômenos à história do conceito de tempo). Nesta preleção, cujo conteúdo é em grande parte retomado em *Ser e Tempo*, Heidegger segue à procura de liberar o horizonte fundamental para a compreensão do sentido do ser, isto é, o tempo. O propósito e fio condutor desta preleção são delineados da seguinte maneira:

Queremos chegar a expor assim a história e a natureza, de modo a que possamos visualizá-las antes de serem trabalhadas pelas ciências, de modo a que vejamos ambas realidades em sua efetividade mesma. Isto quer dizer, porém, conquistar um horizonte a partir do qual a história e a natureza possam chegar a se constituir. Este horizonte deve ser ele mesmo um campo de constituição das coisas, a partir do qual a história e a natureza emergem. Da liberação deste campo trata os *‘Prolegômenos para uma Fenomenologia da História e da Natureza’*. Esta tarefa de liberação das conjunturas que se constituem perante a história e a natureza e a partir das quais elas extraem seu ser,

⁶² As conquistas já antecipadas nesta conferência e que terão um tratamento mais detido em *Ser e Tempo* não exporemos aqui, do mesmo modo como não expusemos dos outros textos já analisados, todos os elementos já contemplados, que em *Ser e Tempo* serão melhor aprofundados e mais amplamente abordados. Nosso objetivo é apresentar aqui este caminho preparatório em direção a essa obra e às orientações que acabaram por se tornar decisivas neste caminho para todo o projeto como tal.

tentamos levar a cabo nos caminhos de uma *história do conceito de tempo*.⁶³

Justamente neste projeto aparece explicitamente delineada a relação entre interpretação conceitual do tempo por referência à questão para a compreensão do ser do ente como tal. Torna-se explícito que:

*A história do conceito de tempo é... a história da descoberta do tempo e a história de sua interpretação conceitual, isto é, esta história é a história da questão para o ser do ente, a história da tentativa de descobrir o ente em seu ser, carregada da respectiva compreensão do tempo, do respectivo nível de elaboração conceitual do fenômeno do tempo.*⁶⁴

O projeto como tal dessa preleção é decisivo e interessante, além de consideravelmente vasto. Pois se estendia desde uma orientação introdutória ao caráter metódico geral da investigação, o que significava “*uma determinação do sentido da pesquisa fenomenológica e sua tarefa*”⁶⁵, até a análise do fenômeno do tempo como tal e, tendo a partir daí analisado a história da interpretação conceitual do tempo em Bergson, Kant-Newton e Aristóteles, pretendia ainda, nessa base, elaborar o horizonte para a questão do ser em geral e do ser da história e da natureza em particular, o que constituía a finalidade da preleção⁶⁶. E ficava aqui pois ainda aberto o caminho na direção do que o texto de habilitação de 1918 estava interessado em trilhar, tendo em vista que a análise do fenômeno do tempo mesma se constituía como “*preparação para a possibilidade de uma compreensão histórica*”⁶⁷.

⁶³ M. HEIDEGGER. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 7, grifo do autor. No original: „Wir wollen Geschichte und Natur so herausstellen, daß wir sie vor der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen, daß wir beide Wirklichkeiten in ihrer Wirklichkeit sehen. Das besagt aber: einen Horizont gewinnen, aus dem heraus erst Geschichte und Natur abgehoben werden können. Dieser Horizont muß selbst ein Feld von Sachbeständen sein, aus dem sich Geschichte und Natur abheben. Von der Freilegung dieses Feldes handeln die ‚Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur‘. Diese Aufgabe der Freilegung der Tatbestände, die vor Geschichte und Natur liegen und aus denen heraus sie ihr Sein gewinnen, versuchen wir auf dem Wege einer *Geschichte des Zeitbegriffs* in Angriff zu nehmen.“

⁶⁴ Ibidem, p. 8, grifo do autor. No original: „Die *Geschichte des Zeitbegriffs* ist... die *Geschichte der Entdeckung der Zeit* und die *Geschichte ihrer begrifflichen Interpretation*, d. h. diese *Geschichte* ist die *Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*, die *Geschichte der Versuche*, das Seiende in seinem Sein zu entdecken, getragen von dem jeweiligen Verständnis der *Zeit*, von der jeweiligen Stufe der begrifflichen Ausarbeitung des *Zeitphänomens*“.

⁶⁵ Ibidem, p. 11, grifo do autor. No original: „eine *Bestimmung des Sinnes der phänomenologischen Forschung und ihrer Aufgaben*.“

⁶⁶ Cf. Ibidem, p. 10-11.

⁶⁷ Ibidem, p. 10, grifo do autor. No original: „die *Vorbereitung für die Möglichkeit eines historischen Verstehens*.“

Apesar do vasto alcance a que o projeto da preleção visava, a investigação foi contudo desenvolvida unicamente até a liberação do fenômeno do tempo como tal, não tendo sido tratada, portanto, a sua interpretação conceitual nem muito menos a análise desta no decorrer da história através de Bergson, Kant-Newton e Aristóteles. Desse modo, a elaboração do horizonte para a questão do ser em geral e da história e da natureza em particular fica assim em suspenso, vindo a poder ser de novo retomada somente no projeto de *Ser e Tempo* como tal.

Este caminho aberto pela preleção se tornará decisivo para o projeto de *Ser e Tempo*. A liberação de uma compreensão do fenômeno do tempo e sua interpretação conceitual se tornou uma exigência, justamente porque Heidegger passou a perseguir a indicação de que é em função do tempo e da interpretação conceitual deste fenômeno que os diversos significados do ser se fazem compreendidos, isto é, é no horizonte do tempo que uma compreensão do ser se perfaz⁶⁸. Assim é que o propósito de *Ser e Tempo* exigirá então que se alcance antes uma meta provisória: é preciso antes desdobrar uma resposta para a pergunta sobre o que é o tempo. Será preciso antes expor o horizonte em que a questão para o sentido do ser encontra o seu lugar e pode ser colocada.

O projeto de *Ser e Tempo* e a repercussão do mesmo em vários textos posteriores à obra como tal representam antes de tudo a tentativa de fornecer a interpretação do tempo como o horizonte de toda e qualquer compreensão do ser em geral, a exposição do horizonte que se apresenta como meta provisória para alcançar o propósito de uma elaboração concreta da questão do ser e de um despertar para o sentido da colocação dessa questão.⁶⁹

3.2 A caracterização do ser do ser-aí como existência, facticidade e decadência

Do mesmo modo como foi necessário levar em conta minimamente a compreensão categorial da ontologia aristotélica para poder melhor compreender o sentido em que o tempo foi categorialmente pensado como um dos modos como o ser e

⁶⁸ Tal indicação será depois perseguida nas duas direções para as quais aponta, nominadas por Heidegger como „*Zeitlichkeit*“ e „*Temporalität*“.

⁶⁹ Extremamente interessante é ainda no texto dessa preleção toda a análise preparatória, que já não será mais do mesmo modo discutida em *Ser e Tempo*, na qual está em jogo a discussão do sentido e tarefa da pesquisa fenomenológica. Aí Heidegger não somente fornece uma interpretação dos conceitos extremamente relevantes para a fenomenologia, a saber, intencionalidade, intuição categorial e sentido do *apriori*, na direção que lhe convém, como também procura expor as tendências decisivas das pesquisas de Husserl, Dilthey e Scheler, as quais ele procura radicalizar.

o bem se dizem, para compreendermos melhor o modo como o tempo é pensado como sentido do ser do ser-aí em Heidegger, será necessário apresentar preliminarmente a compreensão existencial da ontologia heideggeriana. Uma elaboração ontológica da existência foi o que justamente faltou a Kierkegaard e Nietzsche, ao mesmo tempo que somente ela pode fornecer o sentido existencial em que o instante (ἐξάφνης, καρπός, *Oieblik, Augenblick*) foi filosoficamente reapropriado por Heidegger.

A experiência hermenêutica de uma repetição da questão do ser abre o ser-aí para aquilo que lhe é essencial, porque desperta o ser-aí para o seu ser mais próprio inobjetual. A projeção existencial da questão do ser é um projeto desenvolvido pela própria existência e tem nela mesma a sua repercussão. Projetando-se na investigação, que tem como atitude essencial a colocação da questão para o sentido do ser, em tal atitude questionante, a existência mesma se engaja de modo essencial. Mas o que é aqui essencial à existência? O que nela é mostrado a partir do questionamento do ser como algo essencial? Como se encontra o tempo tomado existencialmente?

Na repercussão da questão do ser, torna-se compreensiva a própria existência em seu ser; a questão abre a existência para o que propriamente caracteriza a existencialidade; abre a existência em seu *estar-lançado*. Assim Heidegger o descreve:

Esse ‘fato de ser’, caráter ontológico do ser-aí, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu aí⁷⁰.

Para bem compreendermos o sentido próprio em que algo como existência se faz tematizado na Analítica Existencial, faz-se inteiramente importante atermo-nos a este “fato de ser” como caráter ontológico do ser-aí⁷¹, o que anteriormente Heidegger caracterizava unicamente com o termo “vida fática”. Heidegger no-lo apresenta como “encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto”. Que pode nos dizer o fato de que o estar-lançado (*Geworfenheit*) no

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 1997, §29, p. 189. No original: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Dasein, dieses ‚Daß es ist‘ nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.“ (SZ, p. 135).

⁷¹ É importante observar que essa discussão se faz explícita na parte da Analítica em que a exposição se destina a mostrar a constituição existencial do aí (*Da*) do ser-aí, começando por mostrar o caráter ontológico da disposição (*Befindlichkeit*) a partir do fenômeno do *humor* (*Stimmung*). Só situados nesse ponto é que teremos condições de encontrar uma “razoável” determinação essencial do que na Analítica se denomina existência.

“jogo do aí”, no “jogo” da cotidianidade que constitui o aí, a existência mantém-se encoberta em sua proveniência e destino? Pois parece um fato que, na nossa experiência cotidiana, damos sempre, pois já sempre temos, uma explicação para essas questões que são inegavelmente incômodas a nós. Sempre e a cada vez procuramos dispor de uma explicação plausível para respondermos de onde vimos e qual o nosso destino, para onde caminhamos. Que significa então dizer que o fato de ser, descoberto na Analítica, mantém-se encoberto em sua proveniência e destino? O ser que é (em)-o aí (*Dasein*, ser-aí, estar-aí), está arrojado na existência sem saber como chegou a ela, por mais que se procure e até se constituam explicações racionais para esse fato. O ser-aí é ser-no-mundo-com-os-outros-e-para-a-morte, na lida e no trato característico de seu cotidiano. A lida é o conjunto das atividades e tarefas exercidas pelo ser-aí, possibilidades em função das quais vive e inclusive organiza seu tempo. O trato é o conjunto das relações cotidianas que o ser-aí trava com seus convivas, aqueles a quem dedica o seu tempo. No primeiro caso o ser-aí trata de tomar providência no exercício do cuidado e zelo pela sua própria vida e de seus convivas. No segundo caso o ser-aí não somente se mantém solícito com aqueles com os quais convive, como também estabelece relações que podem ser caracterizadas de vários modos. Heidegger caracterizou dois modos específicos do ser e estar-com os outros que se tornarão decisivos para a interpretação que precisamos desenvolver a respeito da modificação presente no instante em que o ser-aí se determina livremente a partir de sua possibilidade mais própria: trata-se da substituição dominadora e da antecipação liberadora. Segundo esses dois modos específicos de ser na relação com os outros se determinam todas as nossas relações.

Sendo sempre aí e movendo-se numa compreensão vaga e mediana de tudo o que é e dá-se numa conjuntura, em seu mundo, ao ser-aí se encobre, no entanto, o sentido de seu ser, que vaga e medianamente compreende na lida diária de seu cotidiano. O sentido do ser se encobre ao ser-aí, apesar de ele mesmo mover-se cotidianamente numa compreensão vaga e mediana do ser, à medida em que “é” nos projetos existenciários que assume a cada dia em seu mundo, carregando sempre atrás de si seu horizonte de sentido, a saber, o tempo.

O fenômeno existencial tomado para análise desse fato de ser do ser-aí numa compreensão do ser vaga e mediana, é o *humor* (*Stimmung*), compreendido onticamente como o fenômeno que mantém o ser-aí em seu aí, isto é, que mantém o ser-aí disposto em seus projetos existenciários cotidianos. Pois bem, o humor abre ao ser-aí o seu fato de ser entregue à responsabilidade de si mesmo. Põe o ser-aí em sua facticidade, na qual

ele sempre se dispõe num humor, num estar aí de algum modo entregue à responsabilidade de seu ser.

Mas, retomando a pergunta, que significa o fato de que estando aí o ser-aí mantém-se encoberto em sua proveniência e destino? Aqui precisamos certamente visualizar a posição da analítica em relação a essa descoberta. O humor não é aqui descrito como existencial para simplesmente nos dizer como, no mais das vezes, nos mantemos sustentados no mundo. O humor tem aqui um caráter mais originário e fundamental que uma simples condição desde a qual nos mantemos dispostos aos empreendimentos de nossa cotidianidade. Na perspectiva da questão do sentido do ser, o humor por ela instaurado abre o ser-aí em seu estar-lançado e entregue à responsabilidade de seu ser. O ser-aí é mantido encoberto em sua proveniência e destino, no modo como originariamente se mostra a existência. Existencialmente, a proveniência e destino se encobrem ao ser-aí a fim de que ele se entregue a si mesmo numa assunção do seu ser-lançado como possibilidade de ser. Assim explica Heidegger:

No estado de humor, o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do ser-aí pode irromper na nudez ‘do que é e tem de ser’. A pureza ‘do que é’ se mostra, enquanto a proveniência (Woher) e o destino (Wohin) permanecem obscuros. Mesmo que o ser-aí estivesse seguro na fé de seu ‘destino’ (Wohin) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca o ser-aí diante do fato do seu aí que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável.⁷²

O projeto hermenêutico fenomenológico de uma analítica existencial, enquanto uma investigação filosófica de caráter existencial, não se destina originariamente a tematizar a *existentia* no sentido do ser do ente simplesmente dado dentro do mundo, nem muito menos a compreender a existência sob esse caráter ontológico. A existência enquanto ser-no-mundo é ser-em-um-mundo de algum modo disposto faticamente e

⁷² M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, §29, pp. 189.190. No original: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes ‚Daß es ist und zu sein hat‘ aufbrechen. Das pure ‚daß es ist‘ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. (...) Auch wenn Dasein im Glauben seines ‚Wohin‘ ‚sicher‘ ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt.“ (SZ, pp. 135. 136).

historicamente. A facticidade de um estar-lançado aí, aberto e desnudo no que é e tem de ser e encoberto em sua proveniência e destino, como o que é essencial à compreensão existencial, é o lugar em que se repercute a questão do ser e toda questão filosófica fundamental.

O caminho percorrido por Heidegger, pois, para chegar a pôr a questão do sentido do ser consistiu-se justamente em dois momentos provisórios vinculados à exposição do modo de ser do ente que põe a questão, e que acabou por constituir todo o trabalho desenvolvido em *Ser e Tempo*: 1)Esclarecer a estrutura ontológica constitutiva do ser-aí em sua existência como seu modo de ser mais próprio, que chegará a ser mostrada como *cura (Sorge)*. 2)De-monstrar a *temporalidade* como sentido do ser-aí. Isto significa conjuntamente mostrar o ente em seu ser e seu sentido.

Toda a descrição fenomenológica da estrutura ontológica constitutiva do ser-no-mundo tem a pretensão de mostrar o modo de ser próprio do ek-sistir como “essência” do ser-aí. Seus modos de ser são o ser-junto-ao-mundo (que caracteriza a ocupação com o ente intra-mundano, isto é, a lida cotidiana em meio aos afazeres do dia-a-dia), o ser-com (que caracteriza a preocupação, no trato cotidiano com o outros, na consideração aos outros que conosco compartilham as tarefas e afazeres do dia-a-dia além dos projetos históricos e na solicitude para com eles) e o ser-próprio (o que caracteriza o domínio da impessoalidade a qual no mais das vezes estamos entregues na existência cotidiana, isto é o quem-impessoal-de-si-mesmo, *das Man-selbst*). Isto é o que se destina a mostrar a descrição fenomenológica dos quatro primeiros capítulos de *Ser e Tempo*. Tal descrição visa destituir o caráter substancial da antiga relação metafísica entre a “alma” e o “mundo”, que segundo Heidegger, encobriu e deturpou o fenômeno originário do mundo, que na medida em que constitui o ser-aí como ser-em(o)-mundo abre já com o seu ser a própria compreensão de ser.⁷³

⁷³ Cf. M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, §12, p. 97. Gadamer vê nisso uma tendência do pensamento baseado na consciência histórica (que se fez hermenêutica), a qual desde o historicismo de Ranke e Droysen, passando por Dilthey e Husserl, acentuou-se consideravelmente, ao querer justificar o nexo percebido entre vida e saber como um dado originário e marcado pelo devir histórico e, desse modo, ao querer “posicionar-se por trás da atualidade da consciência que intenciona”, ao querer posicionar-se em “uma intencionalidade basicamente *anônima*, ou seja, não produzida nominalmente por coisa alguma, através da qual constitui-se o horizonte do mundo que abarca o universo do que é objetivável pelas ciências” (GADAMER. *Verdade e Método*, p. 374, grifo do autor. No original: „...hinter die Aktualität des meinenden Bewußtseins...“ (...) „Es ist eine grundsätzlich *anonyme*, d.h. von keinem mehr namentlich geleistete Intentionalität, durch die der alles umfassende Welthorizont konstituiert wird.“ H.-G. Gadamer, GW 1, p. 251). Neste sentido, para Gadamer, “somente *Heidegger* que tornou consciente, de uma maneira geral, a radical exigência que se coloca ao pensamento em virtude da inadequação do conceito de substância para o ser e o conhecimento histórico” (Ibidem, p. 369). No original: „Aber welche radikale

No quinto capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger se dispõe a justamente tornar consciente essa exigência radical ao explicitar o conhecimento como uma modalidade do ser-em como tal, mas, sem, no entanto, perder de vista ou deixar cair no esquecimento a estrutura originária do ser-no-mundo. “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.”⁷⁴

Justamente a partir da descrição fenomenológica do ser-em como tal, a analítica existencial chegará a caracterizar o modo *como* se constitui essa experiência pré-científica do mundo do ser-aí, em que ele ao mesmo tempo *vive e sabe que vive*, isto é, à medida que existe na vida e no trato cotidianos e na compartilha dos projetos comuns, fornece para si mesmo a compreensão do ser que lhe é própria. O próprio conhecimento como tal aí se origina e daí se deriva numa modificação do comportamento pré-científico do ser-aí que passa ao comportamento científico⁷⁵. Esta possui um caráter existencial e se dá na cotidianidade do ser-no-mundo, através dos existenciais que constituem a *abertura* do aí, e a partir da qual a questão do sentido do ser pode ser colocada. Nesta exposição se dá a constituição ontológica originária do ek-sistir como “essência” do ser-aí. “*O ser-aí é a sua abertura*”⁷⁶. O que caracteriza esse estar-aberto do ser-aí? Assim podemos resumidamente apresentá-lo: ele se dispõe num determinado modo de sentir-se que compreende e projeta, que impele ou força um determinado compreender e projetar, um lançar-se a uma tarefa constituída sempre em um determinado sentido, que se elabora e se expõe na interpretação estando articulado e aberto à possibilidade de expressão na fala (*Rede*).

Disposição, Compreensão, Interpretação e Discurso são então interpretados por Heidegger como os existenciais que caracterizam o ser-aí em seu estar-aberto. O jeito como a gente se sente, o modo como compreendemos a possibilidade de ser face à qual nos encontramos, a interpretação que temos dessas possibilidades e o modo como a

Denkforderung in der Unangemessenheit des Substanzbegriffs für das geschichtliche Sein und historische Erkennen liegt, hat erst Heidegger zum allgemeinen Bewußtsein gebracht.“ (Gadamer, GW 1, p. 247).

⁷⁴ M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*, op. cit., §12, p. 92. No original: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat“ (SZ, p. 54).

⁷⁵ O caráter dessa modificação foi também por Heidegger apontado e em vários momentos desenvolvido, mas não nos cabe aqui apresentar em que ela consiste. Para nós o enfoque se situa na experiência filosófica como tal e de como esta experiência se desenvolve a partir da constituição do ser-aí, e que vai consistir também numa modificação existenciária.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., §28 p. 187, grifo do autor. No original: „Das Dasein ist seine Erschlossenheit“ (SZ, p. 133).

elaboramos e exprimimos na nossa fala sobre elas, no jeito como falamos delas, são os “elementos” que caracterizam o nosso ser como existir.

O primeiro aspecto desse estar aberto acentuado por Heidegger é o caráter da *disposição* (*Befindlichkeit*), a partir da qual ele caracteriza o fato dos diferentes modos de sentir-se do ser-aí, que exprimem a cada vez o modo “como alguém está e se torna”⁷⁷ em cada direcionamento seu em relação ao ente e ao ser; que exprimem de que maneira alguém se afina com os outros com quem convive, de que modo se encontra com os outros em função de algum afazer ou tarefa específicos, de que maneira se instala no contexto em que é chamado a estar com os outros em função de alguma coisa. A disposição confere ao ser-aí o fato de que em seu ser “... o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência de modo a poder *ser tocado*...”⁷⁸. Esta é uma das possibilidades fundamentais para a Hermenêutica como tal em sua tarefa, que se acha enraizada na própria constituição ontológica do ser-aí. Ela traz consigo a possibilidade de que se desperte, através de diferentes possibilidades de ser tocado, determinados modos de sentir-se, determinados humores.

Uma orientação para a determinação do conceito de disposição (*Befindlichkeit*) é conseguida a partir do conceito aristotélico *παθη*, desenvolvido na Retórica, sobre a qual Heidegger explica que “ao contrário da orientação tradicional de retórica como uma espécie de ‘disciplina’, ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros.”⁷⁹ Neste sentido, o caráter da disposição se apresenta como uma possibilidade de ser trabalhada a partir de uma compreensão dos modos de sentir-se e estar, dos modos de afinar-se do ser-aí em seu mundo e com o que nele vem ao encontro.

Como um constitutivo fundamental do ser-em como tal, que caracteriza o cotidiano habitar humano no mundo, a disposição é a que fornece ao ser-aí ao mesmo tempo: tanto a possibilidade de abrir-se ao mundo numa entrega à familiaridade com o mesmo, o que Heidegger caracterizará como um *esquivar-se de si mesmo*, decaindo no mundo, na medida em que se entrega à lida e trato cotidianos, sob o domínio da

⁷⁷ Ibidem, p. 188. No original: „wie einem ist und wird“ (SZ, p. 134).

⁷⁸ Ibidem, p. 192, grifo do autor. Cf. no original: „... das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann.“ (SZ, p. 137).

⁷⁹ Ibidem, p. 193. No original: „Diese [die ‚Rhetorik‘] muß – entgegen der Traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‚Lehrfach‘ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefasst werden.“ (SZ, p. 138).

impessoalidade, deixando-se tocar pelo mundo⁸⁰; como é a mesma que possibilitará, através do fenômeno da *angústia*, o *estranhamento* do mundo, abrindo a possibilidade de encontro com o seu próprio ser em si, que não retira o ser-aí de seu mundo, que lhe é constitutivo, mas desperta-o para sua possibilidade mais própria, isto é, retirando-o do domínio do impessoal. É aqui que se mostram de maneira explícita em *Ser e Tempo* as duas possibilidades que serão caracterizadas por Heidegger como possibilidades de temporização da temporalidade, ou seja, modos como a existência pode assumir a temporalidade imprópria e própria e existir finitamente. De antemão o ser-aí está *decaído* em possibilidades impessoais, nas quais seu tempo está disperso nos agora dos afazeres cotidianos; disperso em circunstâncias em que um *καίρως* exigirá dele uma resposta para um determinado momento, um determinado quando. A partir da angústia, emerge a possibilidade de que todo o tempo do ser-aí possa ser determinado a partir de um instante único, que abre o ser-aí para sua possibilidade mais própria, retirando-o da fragmentação e dispersão de si em que os afazeres impessoais o colocaram.

Vários fenômenos que caracterizam os estados de humor da disposição poderiam ser tomados para a sua análise. Heidegger, contudo, seguindo a trilha de Aristóteles⁸¹ e Kierkegaard⁸², tomará para a análise os fenômenos do Temor (*Fürchten*) e Angústia (*Angst*).

Com o primeiro ganha ele o horizonte para destacar o caráter do modo de ser do ser-aí como cuidado e responsabilidade pelo seu próprio ser, chegando a caracterizar que “apenas o ente em que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, pode temer.”⁸³ Teme-se o que ameaça. O sentir-se ameaçado do ser-aí caracteriza de maneira genuína o aspecto de que enquanto é no mundo o ser-aí vela por seu próprio ser e só por isso pode temer. O fenômeno do temor tem o caráter exemplar de mostrar como a disposição já deixa por si mesma o ente em seu ser a descoberto. Contudo, apesar de isso não diminuir o significado da experiência do temer, a orientação do temor é decisivamente voltada para o ente intramundano. O *temer* do ser-aí *pelo* seu ser é provocado, por assim dizer, por *algo* que lhe vem ao encontro dentro do mundo, e que como ameaça

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 194. (SZ, p. 139).

⁸¹ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* B 5, 1382a 20 – 1383b 11, e também na *Ética a Nicômacos* Livro III, 1115a 1 – 1117b 12, Aristóteles chega a tratar da experiência do temer quando se determina a caracterizar a virtude.

⁸² Cf. Os textos de Kierkegaard *Temor e Tremor* e *O conceito de Angústia*.

⁸³ M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §30, p. 196. No original: „Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.“ (SZ, p. 141).

(*Bedrohung*) se faz descoberto. Assim é que Heidegger caracteriza “... o que se teme, o temer e o pelo que se teme”⁸⁴.

Já de acordo com as análises de Kierkegaard, algo diferente se passa com a Angústia. É essa mesma compreensão do sentimento de angústia que Heidegger toma para a análise, justamente com o interesse metódico de abrir uma compreensão do ser-aí em sua constituição existencial, como um poder-ser para possibilidades, à medida que o ser-aí é constitutivamente em seu ser tão só e simplesmente abertura para possibilidades de ser⁸⁵. O fenômeno da angústia dá testemunho de que o ser-aí não pode ser apreendido como objeto intramundano, como uma coisa entre as coisas, mas como ser-em um mundo, como projeto lançado possível de ser e, ainda mais, fundamentalmente para Heidegger, como destino, o que caracteriza o seu fato de ser lançado também historicamente. Ele caracteriza certo ser em função de, voltado para, que se lança ou se projeta a, nunca contudo destituído de significado, mas que justamente em cada direcionamento seu ao ente ou a seu próprio ser significa.

Sempre sintonizado com o humor esse direcionar-se significante do ser-aí é o que constitui a própria estrutura do *compreender* (*Verstehen*) como tal.

O contexto de referencialidade do ser-aí, que remete o ser-aí ao ente como tal ou à compreensão de seu ser como tal ou mesmo a uma compreensão do ser em geral, é constituído pela ação de significar⁸⁶. Nesse contexto familiar, compreende-se sempre um ser-junto-a e um ser-com, em que um para-que e um em-função-de-que, em jogo em cada comportamento, já sempre se abrem significativamente, inclusive quando o *projetar* ou *remeter-se a* em questão se constitui sob a tarefa de investigar e fornecer uma interpretação de seu próprio ser. Por isso acentua Heidegger:

Na familiaridade com o mundo, constitutiva do ser-aí e que também constitui a compreensão do ser do ser-aí, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida expressamente quando o próprio ser-aí assume a tarefa de

⁸⁴ Ibidem, p. 195. No original: „... das Wovor der Furcht, das Fürch und das Worum der Furcht.” (SZ, p.140).

⁸⁵ Assim também Kierkegaard determinou o caráter da angústia: “... a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade”. Na tradução alemã de que nos utilizamos: “... Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit” (S. Kierkegaard. *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Virgilius Haufniensis*. Tradução alemã de Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam, 1996, Cap. I, §5, p. 50).

⁸⁶ Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo, op. cit.*, §18, p. 132. (SZ, p. 87).

interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral.⁸⁷

Na familiaridade, seja por referência ao ente intramundano seja por referência ao seu próprio ser como tal ou ao ser em geral, “o ser-aí ‘significa’ para si mesmo, ele oferece o seu ser e o seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária no tocante ao ser-no-mundo”⁸⁸. A significância sempre compreendida é, pois, “o todo das remissões dessa ação de significar”⁸⁹, constituída em cada comportamento do ser-aí como tal.

O mundo está presente como aquilo em função do qual o ser-aí é⁹⁰. Neste “estar em função de...” o ser-no-mundo existente se abre como tal e é a essa abertura caracterizada em cada comportamento do ser-aí, isto é, em cada direcionamento seu em direção ao ente como tal, que se chama de compreensão. Por isso Heidegger diz: “A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal”⁹¹. Tal compreender não significa simplesmente um “saber de algo”, mas um poder-ser, caracterizado como um contexto de significância, que está em função do próprio ser do ser-aí. Neste sentido também “algo que se sabe” está em função do ser-aí como tal como um poder-ser, mas é este poder-ser que caracteriza o compreender e não o “saber de algo como tal”.

Um contexto de significação, inclusive expresso na palavra, está sempre e a cada vez em função de um determinado poder-ser do ser-aí. Compreender é a abertura da significância que está em função de cada comportamento, atitude ou projeto do ser-aí como tal; e é em função de uma tal abertura ou possibilidade de ser que o mundo como tal se abre, isto é, na perspectiva desta abertura, encontrando aí o seu significado. Daí que Heidegger assegura:

⁸⁷ Ibidem, p. 131-132. No original: „Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis mit ausmacht. Diese Möglichkeit kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zur Aufgabe gestellt hat.“ (SZ, p. 86).

⁸⁸ Ibidem, p. 132. No Original: „In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‚bedeutet‘ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins.“ (SZ, p. 87).

⁸⁹ Ibidem. No original: „Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*.“ (SZ, p. 87, grifo do autor).

⁹⁰ Cf. No mesmo texto § 31, p. 198. (SZ, p. 142).

⁹¹ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo... op. cit.*, §31, p. 198. No original: „Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist.“ (SZ, p. 143)

O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser.(...) A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma. (...) ... como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas⁹².

Tal caracterização da compreensão é antes de tudo fuga do determinismo histórico e a afirmação da liberdade do ser-aí humano como tal, concretizada sempre e a cada vez historicamente: “... para si mesmo, o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. O ser-aí é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio”⁹³. Assim é que se determina o modo desse ser que é poder-ser como compreender. É a própria compreensão que possui a estrutura existencial, denominada por Heidegger de *projeto*, encaminhando o ser-aí para a sua destinação, do mesmo modo que o encaminha para a significância do mundo⁹⁴.

Nessa estrutura fundamental se arraiga a situação circular em que o ser-aí sempre se encontra. Na medida em que o ser-no-mundo do ser-aí projeta um poder-ser que lhe pertence, na vida e trato cotidianos, ele também projeta uma determinada compreensão do ser em geral, antecipada nessa sua possibilidade de ser já vivenciada em um mundo. Por isso Heidegger volta a assegurar então que: “no projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido

⁹² Ibidem, p. 198s. No original: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. (...) Das wesenhafte Möglichkeit des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der ‚Welt‘, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. (...) Die Möglichkeit als existenzial... ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins; zunächst kann sie wie Existenzialität überhaupt lediglich als Problem vorbereitet werden. Den phänomenale Boden, sie überhaupt zu sehen, bietet das Verstehens als erschließendes Seinkönnen.“ (SZ, pp. 143s).

⁹³ Ibidem, p. 199, grifo do autor. No original: „...das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.“ (SZ, p. 144). O modo como isso historicamente se constitui através do fenômeno da decisão veremos depois.

⁹⁴ Cf. no mesmo texto, pp. 200s. (SZ, p. 145).

ontologicamente”⁹⁵. A compreensão é, pois, um projeto de ser sempre antecipado na vida fática cotidiana do ser-aí em função da qual ele sempre é e se encontra, em cada comportamento seu em relação ao ente enquanto tal, inclusive na investigação, tenha ela caráter científico ou filosófico, e isso historicamente⁹⁶.

É na elaboração e preparação dessas possibilidades projetadas na compreensão que se constitui então a interpretação:

O ser-aí projeta seu ser para possibilidades como compreensão. Esse *ser para possibilidades*, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre o ser-aí as possibilidades enquanto aberturas. O projeto da compreensão possui a possibilidade de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela a compreensão se apropria do que compreende. (...) Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão.⁹⁷

O modo dessa elaboração deve, contudo, diferenciar-se de acordo com a possibilidade antecipada em uma determinada atitude do ser-aí que compreende (quando interroga, por exemplo). E o modo de preparação e elaboração dessas possibilidades deve diferenciar-se também em função do que se pretende alcançar, quando se projeta uma possibilidade na compreensão. Interpretar é então preparar a possibilidade de assumir a compreensão projetada e até mesmo nela insistir. Desse modo, Heidegger entende que “... no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”⁹⁸.

Tal conjuntura se arranja em torno dos modos do projetar compreensivo em que a interpretação se constitui ao apropriar-se de uma compreensão. Tais são: a posição prévia (*Vorhabe*), a partir da qual “a interpretação se move em sendo para uma

⁹⁵ Ibidem, p. 203. No original: „Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf Verstanden, nicht ontologisch begriffen.“ (SZ, p. 147).

⁹⁶ É importante lembrar, contudo, que o modo de assunção ou temporalização da compreensão diferencia-se nos diferentes comportamentos. O modo dessa diferenciação avaliaremos apenas depois.

⁹⁷ M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, op. cit., p. 204 (Grifo do Autor). No original: „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. (...) Die Auslegung ist nicht ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.“ (SZ, p. 148). Obs.: Traduzimos a primeira frase desse trecho de maneira diferente da tradução de que nos utilizamos.

⁹⁸ Ibidem, p. 206. No original: „... mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird.“ (SZ, p. 150).

totalidade conjuntural já compreendida”⁹⁹; a visão prévia (*Vorsicht*), a partir da qual a interpretação sempre cumpre o desentranhamento do que está entranhado na compreensão “guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado”¹⁰⁰, e através da qual a interpretação “‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação”¹⁰¹; e a concepção prévia (*Vorgriff*), a partir da qual “o compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa ‘visão previdente’ torna-se conceito através da interpretação”¹⁰², assegurando com isso o fato de que na concepção prévia “a interpretação sempre já se decidiu definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação”¹⁰³.

Estas possibilidades projetadas na compreensão e elaboradas pela interpretação é o que vai constituir o horizonte de sentido em que o ser-aí se encontra projetado. O sentido é, pois, “a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia”¹⁰⁴. O sentido previamente projetado favorece ao ser-aí a possibilidade de sua apropriação na compreensão ou recusa na incompreensão; o próprio ser do ser-aí e o ente que se lhe dá ao encontro “podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão”¹⁰⁵.

Tal elaboração das possibilidades projetadas na compreensão, que se apropria de ou recusa de maneira prévia um determinado sentido constituído já em sintonia com um estado de humor, não assentam na mudez de mecanismos. Ao contrário, as possibilidades projetadas na compreensão já são sempre articuladas na palavra, na linguagem. “A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*”¹⁰⁶. “A *fala* ou *discurso* (*Rede*) é pois a articulação da compreensibilidade”¹⁰⁷. As palavras, que neste concreto solo significativo estão enraizadas e mostram propriamente, por assim

⁹⁹ Ibidem. No original: „Sie [die Vorhabe der Auslegung] bewegt sich als Verständnizueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtnisgahzeit.“ (SZ, p. 150).

¹⁰⁰ Ibidem. No original: „... unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll.“ (SZ, p. 150).

¹⁰¹ Ibidem, p. 207. No original: „Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‚anschneidet‘.“ (SZ, p. 150).

¹⁰² Ibidem. No original: „Das in der Vorhabe gehaltene und ‚vorsichtig‘ anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begrifflich.“ (SZ, p. 150).

¹⁰³ Ibidem. No original: „... die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden...“ (SZ, p. 150).

¹⁰⁴ Ibidem. No original: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“ (SZ, p. 151).

¹⁰⁵ Ibidem. No original: „... kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.“ (SZ, p. 151).

¹⁰⁶ Ibidem, p. 219, grifo do autor. No original: „Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*“ (SZ, p. 161).

¹⁰⁷ Ibidem, p. 219, grifo nosso. No original: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit.“ (SZ, p. 161).

dizer, o seu sentido, vêm a determinar e exprimir significado, e isto num contexto preciso de referencialidade já articulado dentro da significância conjuntural da compreensão.

O discurso, como articulação da compreensibilidade através da palavra, exerce uma função constitutiva para a existencialidade da existência que se projeta abrindo-se ao sentido de uma determinada conjuntura de significância articulada no projeto. É a esta conjuntura de significância que a atitude hermenêutica dá ouvidos. Justamente aqui encontram-se articuladas duas atitudes fundamentais possíveis do ser-aí, que articulam sua compreensibilidade através do dizer do discurso e se constituem justamente numa abertura básica para o sentido das possibilidades a ele inerentes: o silêncio e a escuta. A tomada de tais atitudes, no projeto filosófico heideggeriano, constituirá uma exigência fundamental para um projeto filosófico que procura desenvolver-se como uma Ética da Liberdade Histórica.

A compreensibilidade projeta possibilidades, articulada no discurso e elaborada e preparada na interpretação. E faz isso em sintonia com o humor, que em cada projetar do ser-aí está em jogo, prepara, constitui e funda a atitude de ouvir, como uma espécie de “escuta obediente”, a qual coloca o ser-aí em função do ser que nesse projetar está em jogo. Desse modo, para Heidegger:

Escutar é o estar aberto existencial do ser-aí enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do ser-aí para o seu poder-ser mais próprio. O ser-aí escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, o ser-aí obedece na escuta à co-existência e a si próprio, ‘pertencente’ a essa obediência. O escutar recíproco de um outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, defender-se e fazer frente a.¹⁰⁸

Aqui se faz de fundamental importância o significado da escuta como o estar aberto enquanto ser-com-os-outros. O ser-aí está na escuta aberto ao outro que lhe dirige

¹⁰⁸ Ibidem, p. 222. No original: „Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mit-sein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst ‚hörig‘ und in diese Hörigkeit zugehörig. Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privaten Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.“ (SZ, p. 163).

a palavra. O outro é aquele que pode comunicar e de fato comunica. O próprio ser-com é formado e elaborado na escuta recíproca de um outro. Só assim o ser-aí é e pode ser co-participante de um projeto lançado, que pode ser encarado e defrontado a fim de poder pertencer-lhe como próprio ao ser relançado na escuta obediente e re-petido como projeto, ou simplesmente, vivido na impropriedade. O outro a ser escutado deve estar sempre à altura do decisivo, à altura de uma de-cisão que projeta em liberdade.

“Somente quem já compreendeu é que poderá escutar”¹⁰⁹. E o projeto como tal só pode acontecer e ser assumido como re-petição. O projeto é de novo compreendido apenas no re-projetar da possibilidade herdada. Por isso se faz de fundamental importância a escuta do modo como isso pode ter sido uma vez lançado. Tal escuta é abertura ao outro. É assim que se pode de fato co-responder à historicidade da compreensão que se caracteriza de-cisivamente como projeto lançado.

O silêncio, como uma atitude antecipatória da escuta, vem, nessa dimensão, a caracterizar-se como um determinado retirar-se da falação, para dar a entender o que é comunicado, o que deve fundamentalmente estar em jogo como projeto lançado¹¹⁰. “Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade do ser-aí que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente”¹¹¹.

3.3 A compreensão da temporalidade enquanto instante que antecipa e repete em *Ser e Tempo*

Em seu ser encoberto, em sua proveniência e destino, o ser-aí compreende seu ser a partir de seu “aí” (*Da*). Esse “aí” possui a tendência de a cada vez colocar-se face a um agora no tempo do ser-aí, ao empreender os seus projetos existenciários e é assim que costumeiramente se interpreta a execução de um projeto existenciário em relação ao tempo. Porém, cada agora que determina a compreensão não é o decisivo para a existência, mas, o instante que antecipa e re-pete a possibilidade herdada.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 223. No original: „Nur wer schon versteht, kann zuhören.“ (SZ, p. 164) A liberdade na filosofia hermenêutica será pensada a partir disso como um libertar-se para a possibilidade decisiva herdada, através de um escutar que silencia – a fim de não tomar na indiferença o que se faz comunicado pela decisão da alteridade que projeta historicamente na medida que filosofa e interroga – obedece ao horizonte aberto pelo direcionamento encaminhado pelo projeto historicamente lançado e procura re-petir a possibilidade projetada, por se sentir a ela pertencente.

¹¹⁰ No projeto de uma filosofia hermenêutica a abertura para a possibilidade de recolocar a questão no modo em que ela brota, a partir da decisão antecipadora da morte, é que terá esse poder de silenciar, para escutar ao próprio horizonte por ela aberto.

¹¹¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo, op. cit.*, p. 224. No original: „Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.“ (SZ, p. 165).

A temporalidade de um determinado horizonte histórico existencial se caracteriza em modos. Há a temporização da temporalidade imprópria e a temporização da temporalidade própria. A primeira determina-se sempre em função de um quando dispersivo. A segunda se constitui em função de um instante decisivo.

Neste tópico tentaremos, portanto, discutir como o *tempo* é interpretado em conexão com a existência fática e histórica do ser-aí, a ponto de que este possa se constituir como assunção livre de si e de suas possibilidades mais próprias.

3.3.1. A apropriação do conceito de tempo como horizonte da compreensão de ser

O ser é compreendido no horizonte do tempo. Essa idéia, que se tornou para Heidegger decisiva, pode ser, contudo, compreendida sob aspectos diferentes. Não é à toa que ele procura apresentar pelo menos três conceitos diferenciados para apreender uma compreensão do fato do caráter de poder se apreender o ser no horizonte do tempo, ou o próprio ato de compreender o ser (compreensão de ser) no horizonte do tempo: Innerzeitlichkeit (intratemporalidade), Zeitlichkeit (temporalidade) e Temporalität (Temporalidade)¹¹².

Os dois passos fundamentais de *Ser e Tempo* com vistas a uma elaboração concreta da questão para o sentido do ser e a um despertar para o sentido dessa

¹¹² Traduzimos a diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität* unicamente através da primeira letra minúscula na tradução portuguesa para o primeiro termo e maiúscula para o segundo. Não se trata de falta de opção, mas do sentido e compreensão filosófica das próprias palavras de que dispomos na língua portuguesa. Na tradução brasileira de *Sein und Zeit* por Márcia de Sá Cavalcante, “*Temporalität*” está traduzida pelo termo “temporiedade” (Cf. *Ser e Tempo*, op. cit., I parte, p. 311). Na tradução espanhola do *Die Grundprobleme der Phänomenologie* feita por Juan José García Norro, “*Temporalität*” está traduzida pelo termo “temporaneidad”, cujo correspondente em português seria “temporaneidade” (Cf. J. J. G. Norro, Prólogo à tradução. In: Martin HEIDEGGER. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Tradução de J. J. G. Norro. Madrid: Trotta, 2000, p. 12). A opção técnica que aqui tomamos foi também tomada no trabalho de Françoise DASTUR *Heidegger et la question du temps* (Cf. Françoise Dastur, op. cit., p. 48.). Para nós a questão de não optarmos por temporiedade ou temporaneidade se encontra no fato de que estas palavras possuem em nossa língua um determinado sentido, já também até de certo modo pensado filosoficamente na obra de Evaldo Coutinho, em especial em seu livro *O Espaço da Arquitetura*. Aí, por exemplo, o espaço do vão da arquitetura é pensado como sendo “intemporal-temporâneo” (Cf. Evaldo COUTINHO. *O Espaço da Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1998, pp. 74-79). O significado dessa constatação do espaço como intemporal-temporâneo no pensamento de Evaldo Coutinho resguarda uma intuição fundamental em conexão com a espacialidade do existir. O significado dos termos temporal e temporâneo, aí pensados, guardam, contudo, uma referência muito mais ampla do que a simples diferença entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, ressaltada por Heidegger, pode atestar. É pois por um certo respeito ao que pode ser pensado, a partir das possibilidades que a nossa própria língua reserva com os termos temporalidade, temporiedade e temporaneidade, numa investigação ainda a ser livremente estabelecida a partir da obra de Evaldo Coutinho como um ponto de referência e diálogo, que não quisemos utilizá-los simplesmente para apresentar na tradução a diferenciação dos termos heideggerianos. Uma primeira tentativa de discussão desse problema de uma diferenciação entre temporalidade e temporaneidade, a partir dos fenômenos como tais, em diálogo com o texto de E. Coutinho, é um trabalho que pode ser posteriormente realizado.

questão¹¹³ conduziram Heidegger a explicar a *estrutura como* do fenômeno do tempo em relação à compreensão de ser¹¹⁴, esta apresentada como um determinado modo do estar aí existente do homem no mundo em relação com as coisas, com os outros e consigo próprio, para dizer de maneira bem simples. Tal relação entre compreensão de ser e tempo foi compreendida a partir do conceito fenomenológico de *horizonte* e sua demonstração foi previamente interpretada por ele como meta provisória do tratado¹¹⁵.

Os dois passos fundamentais que garantiriam essa demonstração seriam: 1) a análise do modo de ser do homem que, enquanto existe, é compreensão de ser no horizonte da temporalidade e 2) a tarefa de uma destruição da história da ontologia com base na historicidade do ser desse ente que existe como compreensão de ser no horizonte do tempo. Além disso, em virtude do problema da compreensão do ser como objeto, como ser simplesmente dado, ele precisaria também tratar do modo como se pode pensar o tempo em relação a esse ser simplesmente dado dentro do mundo, caracterizando-o através do conceito de intratemporalidade. E ainda restava um aspecto seguinte, que só chega a ser melhor tocado nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, a saber, o significado em geral do fato de se compreender o ser em geral a partir do tempo, situação que ele pretende caracterizar a partir do conceito de Temporalidade. Apenas o primeiro passo foi expressamente cumprido nos limites do tratado, acrescentando-se a isso ainda o modo de determinação do ser simplesmente dado no tempo como intratemporalidade. O projeto de uma destruição da história da ontologia não chegou aí a ser desenvolvida¹¹⁶. No que foi executado em *Ser e Tempo* como uma determinada preparação para as tarefas seguintes, torna-se de fundamental relevância para a questão hermenêutica a renovada compreensão do modo de ser do compreender e a elaboração existencial do conceito de tempo como temporalidade ekstática da existência humana.

¹¹³ Cf. M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. op. cit., parte I, p. 24. (SZ, p. 1).

¹¹⁴ Assim ressalta Heidegger: "... deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do ser, *que e como a problemática central de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece*". Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p.46 (Grifo do autor). No original: „Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, *daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die Zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*“ (SZ, p. 18).

¹¹⁵ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 24. (SZ, p. 1).

¹¹⁶ Podemos perseguir essa idéia tomando o fio condutor do projeto de *Ser e Tempo* nos textos seguintes a esta obra, e dizer que Heidegger executa esse processo da destruição em cada uma das interpretações que faz de Kant, Aristóteles e mesmo dos filósofos pré-socráticos e tantos outros do decorrer da história da filosofia. Não temos contudo condições de tematizar isto, aqui, de maneira direta.

Na História da Filosofia, várias tentativas de determinação de uma compreensão para o conceito de tempo foram desenvolvidas. Dentre elas, podemos citar de maneira relevante a compreensão do tempo como medida do movimento¹¹⁷, a compreensão do tempo como distensão da alma¹¹⁸, como forma *a priori* do sentido interno do sujeito cognoscente¹¹⁹, como duração fugaz do nosso eu que se projeta no espaço¹²⁰, como unidade do fluxo de vivências da consciência intencional¹²¹ ou estrutura constitutiva do tornar-se vivencial do próprio Eu¹²². É sob a alegação de que todas estas interpretações do tempo se constituem a partir de uma ontologia do ente subsistente¹²³ intratemporal e intramundano, ou que acabaram por ser assim compreendidas, que Heidegger as define como interpretações do tempo situadas num horizonte metafísico. Em contrapartida Heidegger procura então desenvolver uma elaboração existencial do conceito de tempo como *horizonte ekstático*¹²⁴ da existência humana como *Zeitlichkeit* (temporalidade), para somente a partir daí procurar pensar como o tempo pode ser interpretado como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral como *Temporalität* (Temporalidade).

Na exposição do modo de ser do tempo como horizonte ek-stático, exprime-se, ao mesmo tempo, o modo de ser próprio do homem como ser-no-mundo e ser-para-a-morte. Enquanto ser-no-mundo e para-a-morte, o homem é um ser-lançado na existência e entregue a um mundo de sentido, que se constitui na lida cotidiana com seus afazeres e no trato cotidiano com os outros, com os quais compartilha esse mundo de sentido.

¹¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, Δ 10 – 14.

¹¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, Vozes, 1999 (14.ª Edição), pp. 278 – 296.

¹¹⁹ Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (2.ª Edição), pp. 44 – 47.

¹²⁰ Cf. H. BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 57 – 97. O próprio Bergson procurará se levantar contra esta relação homogênea entre o espaço e o tempo.

¹²¹ Cf. E. HUSSERL, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, pp. 102 – 105.

¹²² Cf. Edith STEIN. *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften / Eine Untersuchung über den Staat*. 2. unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970. Lá se expressa Edith Stein: „Denn was aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinlebt, in jedem Moment neues Leben aus sich hervorspringen fühlt und den ganzen Schweif des vergangenen mit sich trägt – das ist das Ich“, p. 11. [Pois o que a partir do passado vive-se interiormente no futuro, em cada momento sente, a partir de si, desabrochar nova vida e traz consigo toda a calda do passado – isto é o Eu.].

¹²³ O que pode ser atestado e confirmado somente através de uma análise detida e atenta dessas reflexões anteriores sobre o fenômeno do tempo, tarefa que de modo algum é tão simples e rápida.

¹²⁴ Entendemos a expressão *horizonte ekstático* no sentido de horizonte em que o ser-aí *encontra-se suspenso*, “arreatado por e em” um horizonte aberto de sentido em torno do qual uma totalidade de sentido se abre e unifica o ser e estar disperso do ser-aí. No horizonte ekstático o ser-aí *recupera-se*, por assim dizer, em uma *totalidade de sentido universal e singular*.

Nessa vida e trato cotidianos, o homem sabe a quantas anda sua existência, compreende-se em seu ser, ainda que sem saber como chegou a ele. Mantendo-se, assim, encoberto em sua proveniência e destino, o homem enquanto ser-aí, não põe em questão o sentido de seu ser, deixando-o propriamente esquecido.

A investigação de *Ser e Tempo* é assumida numa tentativa de assegurar-se do sentido pressuposto do ser-aí como temporalidade. A temporalidade como sentido do ser do ser-aí não se faz, então, compreendida por referência a uma ontologia do ente subsistente. O ser-aí não é mostrado como ente intra-mundano ou intratemporal: o sentido de seu ser é temporalidade. A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido do ser de um ente que projeta e justamente enquanto projeto de ser é em um mundo, com os outros e para a morte. A este ser, que é assim enquanto projeto, pertencem possibilidades de ser, das quais ele nunca pode fugir, senão simplesmente vivê-las ou inapropriadamente ou na apropriação de suas possibilidades através da *re-petição*¹²⁵. Na medida em que o ser-aí tem a temporalidade como sentido de seu ser ele temporaliza em cada projetar, isto de maneira autêntica ou inautenticamente. Somente quando temporaliza autenticamente é o ser-aí capaz de re-petir.

Já aqui, essa determinada compreensão do tempo em relação à compreensão de ser é pensada em função do caráter de ser histórico do ser-aí, do fato de ele ser sempre uma possibilidade herdada, antecipada e projetada, e segundo Heidegger possível de ser re-petida. Este vínculo não pode ser perdido, se quisermos compreender o significado da interpretação do conceito de tempo, desenvolvida no projeto de *Ser e Tempo* de maneira decisiva.

O projetar que se encontra em jogo na problemática levantada por *Ser e Tempo*, no modo como Heidegger o concebe, é o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio¹²⁶. É esse projeto existencial que possibilita a abertura de uma compreensão da totalidade do ser do ser-aí como ser histórico. Tal projetar é colocado em oposição a outro tipo de projeto que também demonstra uma determinada postura frente ao fenômeno da morte na analítica existencial, que é o de um tomar o fenômeno da morte impropriamente, que se caracteriza impessoalmente por uma fuga e

¹²⁵ Por uma questão meramente metódica só trabalharemos o conceito ou idéia da re-petição mais tarde, mas aqui vemos obrigados a antecipá-la no contexto desta tematização.

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, op.cit., §53, p.43ss. (SZ, p. 260ss).

encobrimento desta, que é por Heidegger caracterizada como a possibilidade mais própria do ser-aí, irremissível e insuperável, ao mesmo tempo certa e indeterminada¹²⁷.

Se como já vimos¹²⁸, o fenômeno da angústia coloca o ser-aí diante do fato de seu ter de ser como um poder-ser para possibilidades, à medida que o ser-aí é constitutivamente em seu ser tão só e simplesmente abertura para possibilidades de ser, o fenômeno da morte abre o ser do ser-aí para a sua possibilidade mais própria, somente a si pertencente, irremissível e insuperável, certa e indeterminada, possibilidade extrema de sua existência. E, além disso, na medida em que é existindo para a sua morte, o ser-aí é para o seu fim, abrindo-se na totalidade de seu ser como projeto lançado.

Enquanto o ser-aí lida com a possibilidade da morte segundo o falatório do impessoal, como algo que certamente algum dia se dará, mas por hora ainda não, o instante da existência não se torna decisivo e único, isto é, não se desentranha no horizonte de um sentido total, que unifica o ser disperso do ser-aí numa determinada perspectiva de sentido a ser projetada na liberdade de seu ser singularmente. “O escape de-cadente e cotidiano da morte”, acentua Heidegger, “é um *ser-para-a-morte impróprio*”¹²⁹. É, portanto, um modo impróprio a temporalidade temporaniza.

O modo como o ser-aí se relaciona com a morte determina, pois, o seu caráter de ser próprio ou imprópriamente. Para o ser-aí que, na existência cotidiana, tem a morte como uma simples ocorrência possível, que em um dia qualquer – mas ainda não – atingirá, como aos outros, também a si próprio, o tempo está compreendido como um tempo calculado, através do qual se marca as ocorrências intramundanas, inclusive o fenômeno da morte, que passa a ser compreendido e interpretado, muitas vezes, como uma ocorrência intramundana, sem significado histórico e decisivo – tomada imprópriamente. Por isso Heidegger procura preparar uma possibilidade de tomar o fenômeno da morte de modo que se faça aberto o significado do ser para o fim do ser-aí como possibilidade única e singular, e que dará margem ao caráter eminentemente histórico do ser-aí. Para isso ele necessita preparar o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio, que deve poder “elaborar os momentos desse ser que o

¹²⁷ Cf. Ibidem, p. 41. (SZ, pp. 258-259).

¹²⁸ Cf. acima, p.73-74.

¹²⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., §52, p. 42, grifo do autor. No original: „Das alltöglich verfallende Ausweichen vor ihm ist ein *uneigentlich Sein zum Tode*“ (SZ, p. 259).

constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge nem encobre”¹³⁰.

Neste sentido, procura-se constituir um determinado comportamento face à morte, de modo que esta seja suportada como possibilidade do ser-aí. Tal comportamento é designado por Heidegger como antecipação da possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)¹³¹. Isto significa: *percorrer o caminho em direção à possibilidade antes da possibilidade*, libertando o ser-aí da perdição nas possibilidades ocasionais, e elevando-o ao nível da totalidade de suas possibilidades na singularidade de seu poder-ser. Como diz Heidegger: “Porque a antecipação da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existenciário *todo* o ser-aí, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*”¹³².

Caracterizada como um percorrer o caminho em direção à possibilidade da impossibilidade da existência antes da possibilidade, a antecipação engendra angústia:

*a antecipação desentranha para o ser-aí a perdição no próprio-impessoal e, embora não sustentado primariamente na preocupação das ocupações, o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal se angustia.*¹³³

Tal comportamento em relação ao fato da possibilidade da morte é pensado aqui por mim unicamente em função de uma recondução do ser-aí do próprio-impessoal ao seu ser si-mesmo, projetado para possibilidades. O caráter dessa retirada, que Heidegger vai descrever com o termo *testemunho*, como a escuta da voz da consciência que conclama o ser-aí a seu ser si-mesmo¹³⁴, exerce a função de um silenciamento do

¹³⁰ Ibidem, §53, p. 44. No original: „Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.“ (SZ, p. 260).

¹³¹ Cf. Ibidem, §53, p. 45. (SZ, p. 262).

¹³² Ibidem, §53, p. 48, grifo do autor. No original: „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschlisst, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“ (SZ, p. 264).

¹³³ Ibidem, p. 50, grifo do autor. No original: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden **Freiheit zum Tode**.“ (SZ, p. 266). Nesta parte do texto mantive a tradução de Márcia Sá C. Schuback. Apresentarei uma tradução com algumas diferenças terminológicas.

¹³⁴ Cf. Ibidem, cap. II.

falatório, no qual o ser-aí no mais das vezes se encontra aprisionado. No falatório está o ser-aí impedido de ouvir. Contudo, à medida que se defronta, na angústia, com o nada de seu ser enquanto puro poder-ser, que apresenta-se único e primeiramente para si-mesmo¹³⁵, o ser-aí abre-se à possibilidade de seu próprio poder ser, abre-se em liberdade para a possibilidade, se torna capaz de escutar, projeta-se silenciosamente. Heidegger chama de *de-cisão* (Entschlossenheit – resolução) esse projetar-se silencioso que se abre angustiosamente ao poder ser mais próprio do ser-aí¹³⁶. “O decisivo”, diz Heidegger, “é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato.”¹³⁷ Este projetar-se silencioso que caracteriza a *de-cisão* pode ser caracterizado na perspectiva da constituição de uma Ética da Liberdade Histórica.

O fenômeno da *de-cisão antecipadora da morte* (que não pode ser confundido com uma “decisão pela morte”, mas compreendida como uma *assunção de seu ser-para-a-morte* e um *assumir a existência em seu estar-lançado* e aberto a determinadas possibilidades de ser, isto é, aberto a uma determinada possibilidade de projetar) coloca a existência suspensa “entre” nascimento e morte, como ser eminentemente histórico. Os eventos do nascimento e morte não são fatos datados de uma existência de algo no tempo, mas modos mesmos de uma atualidade presente, que exprime uma totalidade que se assume como tendo passado¹³⁸, assumindo, assim, também o seu passado. Exprime a intensão da temporaneidade que se caracteriza em tal projetar. Não se caracteriza assim a existência como uma coisa que um dia não era, começou um dia a ser e um dia já não mais será, mas como alguém que no *evento*¹³⁹ decisivo, que o próprio ser-aí enquanto projeto lançado é, nesse “entremeio” indeterminável e

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, §57, p. 63. (SZ, p. 276-277).

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, §60, p. 86. (SZ, p. 296-297).

¹³⁷ *Ibidem*, p. 88. No original: „Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit“ (SZ, p. 298). Toda a dimensão da problemática não está aqui de uma vez por todas clara. Em nosso trabalho tentamos dar-lhe uma determinada direção que contudo não esgota de modo algum a totalidade dos problemas que ela pretende levantar e que para nós ainda não se tornou de todo compreensível. A direção que damos não chega a encontrar uma plena confirmação ao pé da letra, naquilo que Heidegger diretamente pensa quando descreve a problemática da antecipação, da culpa (o ser e estar em débito do ser-aí) e da decisão. No nosso trabalho temos em vista esboçar um determinado projeto que a Analítica Existencial pensada enquanto projeto engendra, a saber, de uma habilitação da filosofia em termos hermenêuticos. Partindo desta compreensão pretendemos insistir na orientação desse projeto no modo como o interpretamos, e só compreendemos os conceitos nela desenvolvidos e esboçados nessa direção que para nós se fez antecipada. Trata-se de um limite que se faz necessário momentaneamente confessar.

¹³⁸ Poderíamos utilizar a expressão *admirando*.

¹³⁹ Com a palavra “*evento*” aqui cunhada quero exprimir o fato único do ser-aí em seu projeto lançado como instante decisivo. Trata-se de um “*admirando*” não de uma ocorrência intratemporal e intramundana.

incontável, inobjetivável, na medida em que se compreende num projeto, abre-se em sua historicidade.

Podemos aduzir que Heidegger compreende que somente assim poderá o ser-aí atentar para o fato de que suas possibilidades estão abertas e podem ser reabertas num confronto com uma história que lhe pertence e que lhe foi herdada e para a qual muitas vezes o ser-aí se encontra de olhos fechados, isto é, toma-a (a sua história) na indiferença de uma tematização objetiva, e não na experiência livre de seus projetos lançados que a engendra e vivifica, e cuja experiência o filosofar como tal pode caracterizar. Algo muito semelhante ao que Nietzsche caracterizou segundo a diferença entre o homem histórico e o homem supra-histórico. O ser-aí está nessa indiferença fechado para a sua história, ele se esqueceu de suas possibilidades como possibilidades. Ele não pretende repetir de maneira genuína uma possibilidade herdada, que nunca pode ser simplesmente apreendida como realização. As possibilidades históricas não são realizações, mas projetos de ser. A existência é aqui compreendida em sua historicidade, como *advento de um destino possível* de ser, a ser preparado historicamente.

Assim, a decisão antecipadora da morte torna compreensível o ser-situado próprio do ser-aí à medida que lhe abre a possibilidade de ver-se *eventualmente* a partir do *porvir* como *advindo* (tendo sido). Esse “ter sido” não é, contudo, algo que passou, mas as possibilidades já projetadas em referência às quais o ser-aí já se encontra lançado, re-experimentadas como possibilidades no projetar. “Fenomenalmente”, assegura Heidegger, “a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio do ser aí, no fenômeno da de-cisão antecipadora”¹⁴⁰.

Portanto, é a partir deste fenômeno da de-cisão antecipadora da morte que uma determinada compreensão da temporalidade se faz explícita como sentido da compreensão de ser compreendida no projetar. A temporalidade é então compreendida como o horizonte originário desse determinado modo do projetar. Tal compreensão de ser conta com o tempo de maneira diferente. O tempo é aqui compreendido na totalidade do horizonte aberto pelo existir, que sempre e a cada vez pertence unicamente a mim como uma possibilidade única de ser, como um horizonte aberto para um determinado projetar.

¹⁴⁰ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §61, p. 95. No original: „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit“ (SZ, p. 304).

No fenômeno da decisão antecipadora da morte, a temporalidade será este fenômeno que possibilita ao ser-aí abrir-se em seu fato histórico, isto é, em sua historicidade. Isso de tal modo que o que Heidegger chama de ekstases temporais, isto é, o vigor de ter sido (*Gewesenheit*), a atualidade (*Gegenwart*) e o porvir (*Zukunft*) se veem unificadas. O futuro não se constitui no porvir como algo que ainda vem, porque foi antecipado. Nem o passado se experimenta como o que já passou, porque se abre como possibilidade herdada a ser repetida. A temporalidade se constitui na decisão antecipadora como um instante único e como tal historicamente decisivo (*entscheidend*) em sua possibilidade de ser, se o ser-aí para ela se abre, se ele co-responde por assim dizer a esse “apelo” na de-cisão (*Entschlossenheit*), “destrancando-se”.

3.3.2. As ekstases temporais e a temporalização da compreensão a partir da antecipação do porvir

“A unidade originária da estrutura da cura (*Sorge*)” diz Heidegger, “reside na temporalidade”.¹⁴¹ Tal situação Heidegger a explicita da seguinte maneira:

O preceder a si mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização. (...) Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do ‘para si mesmo’, ‘de volta para’, ‘deixar vir ao encontro de’. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *εκστατικον*. *Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário.*¹⁴²

A temporalidade é, pois, assim caracterizada: como o em si e para si mesmo fora de si do ser aí. O característico estar-voltado-para (*intencionalidade*) da nossa existência humana no mundo. Este *direcionar-se para* está, contudo, instituído em pelo menos dois modos, que dependem da temporização que caracterizam a existência do ser-aí, que Heidegger vai discutir especificamente a partir do modo como o ser-aí se relaciona

¹⁴¹ Ibidem, §65, p. 121, grifo do autor. No original: „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.“ (SZ, p. 327).

¹⁴² Ibidem, grifo do autor. No original: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. (...) Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ‚Auf-sich-zu‘, des ‚Zurück auf‘, des ‚Begegnenlassens von‘. Die Phänomene des zu..., auf..., bei..., offenbaren die Zeitlichkeit als das *εκστατικον*. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.*“ (SZ, pp. 327. 328-329).

com o fato da sua finitude, caracterizando, uma, como a temporização imprópria do tempo, e outra, como uma temporização própria do tempo¹⁴³.

A simples entrega da existência à lida e ao trato cotidianos que a vida fática nos proporciona, não se abre propriamente a uma *tarefa* histórica, capaz de projetar. Ela está já sempre aberta em um determinado *afazer*, preparado impessoalmente e previamente pelo mundo cotidiano em que o ser-aí vive, isto é, o mundo em que ele já sempre decaiu, e ao qual tem que se entregar sem escolha. Trata-se de uma espécie de levar à frente o projetado, sem se interrogar por sua origem como possibilidade, sem se interrogar sobre a responsabilidade pelo projeto. Nessa decadência, o já ser-em-um-mundo do ser-aí, junto ao ente intramundano e na indiferença para com a possibilidade da morte, à medida que apenas a considera como uma possibilidade que um dia ocorrerá, mas agora ainda não, conta com o tempo como uma sucessão de agoras que simplesmente mede a duração do afazer e a sua determinada ocasião. O porvir só tem aqui o significado de uma ocorrência que “um dia se dará”, mas por hora “ainda não”. A existência não ganha aqui nunca o caráter de um instante historicamente decisivo.

A existência que se abre como decisão antecipadora da morte, que não a toma simplesmente como ocorrência um dia possível, pois certa, apesar de indeterminada, vê no fato de seu ser para a morte o apelo da responsabilidade pelo seu ser, mas não simplesmente como *cumprimento de necessários afazeres*. Vê-se na possibilidade única de poder projetar, isto significa escolher o projetar. Aqui o ser-aí não somente tem alguma coisa para fazer. O fenômeno da angústia que retira o sentido do simplesmente ser do ser-aí como afazer, como já vimos, desperta o ser-aí para o seu ser livre para a possibilidade de escolher o seu fato de ser como projetar. Abre o ser-aí como tarefa de ser. Torna possível que possa emergir a liberdade no ser-aí.

“A temporalidade originária e própria”, diz, pois, Heidegger, “se temporiza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade”.¹⁴⁴ E em que direção essa atualidade se faz

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §65.

¹⁴⁴ Ibidem, §66, p. 124. No original: „Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentliche Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt“. Esta idéia é difícil de acompanhar. De acordo com a situação gramatical da própria frase e tentando acompanhá-la em português poderíamos também traduzir do seguinte modo: “A temporalidade originária e própria se temporiza a partir do próprio porvir, de tal modo que ela (a temporalidade) somente tendo sido (advinda) porvindouramente desperta a atualidade.” Essa idéia aparece pela primeira vez formulada por Heidegger na sua conferência *Der Begriff der Zeit* como o modo decisivo de acesso a história que deve se fazer tese fundamental de toda hermenêutica. Assim ele se expressa: „Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.“ (HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 26, grifo do

despertada? Na direção do seu ser assumido como ser histórico, e que nessa consciência ou saber de sua existência como ser propriamente histórico se vê chamado à liberdade de seu ser. Como Heidegger explica, a interpretação da permanência-no-si-mesmo (*Selbst-ständigkeit*) da existência, quando na decisão antecipadora da morte, que angustiada e certa de si-mesma, se desliga da impessoalidade e se abre para a assunção do seu ser mais próprio, e da permanência-no-não-si-mesmo (*Unselbst-ständigkeit*), que se determina pelo caráter eminentemente decadente da impessoalidade, para a qual se torna indiferente o fato de seu ser como projetar; de modo a não se lançar e liberar-se nesse fato de ser de maneira própria. Esta interpretação “oferece... uma visão mais originária da *estrutura da temporização* da temporalidade”, a qual “se desentranha como a historicidade do ser-aí”¹⁴⁵. O fato do ser histórico do ser-aí é para a analítica existencial um aspecto eminentemente fundamental¹⁴⁶. E se faz importante levar em conta a consideração de Heidegger, a qual testifica, que o fato de ser histórico do ser-aí não se determina por “uma constatação meramente ôntica do fato de o ser-aí se dar numa ‘história mundial’”.¹⁴⁷ O que então caracteriza esse fato de ser histórico do ser-aí é o fato de que ele pode levar a cabo uma tarefa histórica, em co-respondência com seu próprio ser e com a possibilidade herdada; ele é capaz de refundar-se em uma possibilidade herdada, e isto sempre de maneira renovada. Ele pode ser historicamente livre.

É justamente essa experiência histórica que circularmente se volta, no desentranhar-se de um projeto filosófico a partir de uma questão fundamental, para o projetar de uma possibilidade histórica herdada, projetada no questionar filosófico, que Heidegger, seguindo a trilha ainda a-sistemática deixada por Kierkegaard, nomeia *re-petição* (*Wiederholung*)¹⁴⁸. A repercussão histórica da questão do ser está eminentemente marcada por essa possibilidade que Heidegger constituiu como uma

autor). Em português isso soa como: “A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade segundo a qual uma atualidade (um evento ou advir) compreende a cada vez ser porvindouramente. Esta é a primeira tese de toda hermenêutica”.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 127, grifo do autor. No original: “[Sie (die interpretation)] gibt... einen ursprünglicheren Einblick in die *Zeitigungsstruktur* der *Zeitlichkeit*. Diese enthüllt sich als die *Geschichtlichkeit* des Daseins.“ (SZ, p. 332).

¹⁴⁶ Cf. ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem. No original: „Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der tatsache, daß das Dasein in einer ‚Weltgeschichte‘ vorkommt.“ (SZ, p. 332).

¹⁴⁸ Heidegger não chega a tratar desse conceito de maneira explícita por referência a Kierkegaard e além disso não se pode pensar que somente em Kierkegaard foi desenvolvido. De qualquer modo Kierkegaard é quem ricamente tematiza explicitamente este conceito em seu escrito “*Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius*” (Constantin Constantius é pseudônimo de Kierkegaard para o conceito de Re-petição).

experiência fundamental de toda hermenêutica¹⁴⁹. Assim a temporalidade da abertura (*Erschlossenheit*) é, pois, trabalhada em função dessa experiência fundamental do compreender histórico como tal.

A temporalidade está, pois, em sua estrutura, pensada ekstáticamente como uma antecipação do porvir, que atualiza o vigor de ter sido, na decisão antecipadora da morte, a qual configura a temporalidade própria, em que o ser-aí se abre como poder-ser para suas possibilidades. Isto caracteriza a temporalização que configura um determinado instante de decisão. Heidegger chama de instante (*Augenblick*) “a atualidade própria (*eigentliche Gegenwart*), isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria”¹⁵⁰. O instante não é, contudo, um agora em que alguma coisa ocorre. O instante é um estado, um modo de estar em um tempo, suspenso na orientação da temporização própria num determinado projetar aberto na compreensão. Como o próprio Heidegger o explica: “Este termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase. Ele remete a retração do ser-aí decidido, mas *mantido* na decisão, ao que de possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem ao encontro na situação”¹⁵¹.

É, pois, portanto, a partir do instante de decisão, este em que se sustenta o caráter “escatológico” da antecipação da morte, no qual o ser-aí se encontra a si mesmo, como sendo a partir de seu fim, aberto *em e para* suas possibilidades herdadas, que se faz possível a re-petição (*Wiederholung*): “Na antecipação, o ser-aí *se re-pete previamente* em seu poder-ser mais próprio. Chamamos de *re-petição o ser* o vigor de ter sido em sentido próprio”¹⁵².

O fenômeno existencial da angústia exerce nessa abertura para a possibilidade herdada uma função fundamental. “A angústia”, diz Heidegger, “recoloca o estar lançado *enquanto possível de repetição*”. E ainda assegura que isso acontece a tal ponto, que “ela também desentranha a possibilidade de um poder-ser próprio que, entendido

¹⁴⁹ Já na sua preleção *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* proferida em Marburg no semestre de verão de 1924 assim Heidegger se expressa sobre tal: “nisto se mostra uma *tese fundamental da hermenêutica em geral*: que *toda interpretação só se dá propriamente na re-petição*”. No original: “Darin zeigt sich ein *allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*, daß *jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*.” M. HEIDEGGER. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 270, grifo do autor.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo, op. cit.*, § 68, p. 135. No original: „Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*“. (SZ, p. 338).

¹⁵¹ Ibidem, grifo do autor. No original: „Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die erschlossene, aber in der Erschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten. Umständen begegnet.“ (SZ, p. 338).

¹⁵² Ibidem, p. 136, grifo do autor. No original: „Im Vorlaufen *holt sich* das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche *Gewesen-sein* nennen wir die *Wiederholung*“ (SZ, p. 339.).

como porvindouro, deve retornar na repetição para o ‘aí’ que está lançado”¹⁵³. Desse modo Heidegger constata que o “*colocar-se diante da possibilidade de repetição é o modo ekstático específico do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia*”¹⁵⁴. É fundado neste modo de ser ekstático do vigor de ter sido que o vigor de ter sido do ser-aí é capaz de colocar-se como possibilidade de ser repetido livremente na assunção de si mesmo, que livre do domínio do impessoal engaja-se em sua possibilidade mais própria, na medida em que “a temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido”¹⁵⁵. Assim é que o ser histórico, que acontece em co-respondência com a historicidade da compreensão, radica na temporalidade do ser-aí em um determinado projetar de maneira própria, este que temporaliza e acontece como histórico.

O histórico nesse sentido não se determinará mais a partir do sentido vulgar do histórico, em que o acontecer se faz compreendido: como *passado (Vergangenes)*, ou seja, *o que não mais exerce efeito* ou ainda *o que exerce efeito sobre o presente* (passado determinado pelo seu caráter de efetuação); como *proveniência (Herkunft)*, isto é, *conjunto de acontecimentos e influências que importam ao devir; como acontecer do espírito em oposição à natureza*; ou por fim ainda como *legado da tradição*¹⁵⁶. Tudo isso caracteriza assim o histórico como “o acontecer específico do ser-aí existente que se dá no tempo”¹⁵⁷.

Isto se fez, contudo, pensado como histórico sem que se ficasse atento para a questão que Heidegger a partir da conquista da temporalidade como horizonte da compreensão de ser irá colocar: “*Será o ser-aí o vigor de ter sido apenas no sentido do que vigora por ter sido pre-sente ou será ele o vigor de ter sido enquanto algo atualizante e por vir, ou seja, na temporização de sua temporalidade?*”¹⁵⁸.

¹⁵³ Ibidem, p. 141, grifo do autor. No original: „... bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit als mögliche wiederholbare. Und dergestalt enthüllt sie mit die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muß.“ (SZ, p. 343).

¹⁵⁴ Ibidem, p. 141-142, grifo do autor. No original: „Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit“ (SZ, p. 143).

¹⁵⁵ Ibidem, p. 149. No original: „Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft“ (SZ, p. 350).

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., §73, pp. 183-184. (SZ, pp. 378-379).

¹⁵⁷ Ibidem, §73, p. 184. No original: „Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins“ (SZ, p. 379).

¹⁵⁸ Ibidem, p. 186, grifo do autor. No original: „Ist das Dasein nur gewesenes im Sinne des da-gewesenen, oder ist es gewesen als gegenwärtigendes-zukünftiges, das heißt in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit?“ (SZ, p. 381).

3.3.3. O acontecer histórico como temporização da temporalidade e a possibilidade da repetição e seu sentido

De onde se devem retirar as possibilidades para as quais o ser-aí deve abrir-se a fim de re-peti-las genuinamente? “Será que assumir o estar-lançado do si-mesmo no mundo abre um horizonte do qual a existência retira suas possibilidades de fato?”¹⁵⁹, pergunta ainda Heidegger. O caminho de resposta a essa questão se configura a partir de uma exposição da determinação fundamental do estar-lançado, que vai se desentranhar como *herança (Erbe) a ser assumida (übergenommensein)*. A partir dessa concepção fundamental do estar-lançado como herança Heidegger assegura:

A volta de-cidida para o estar-lançado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. (...) Quanto mais propriamente o ser-aí se decide, ou seja, se compreende sem ambigüidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. (...) Somente o ser livre *para* a morte propicia ao ser-aí a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira o ser-aí da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o ser-aí na simplicidade de seu *destino*.¹⁶⁰

O acontecer histórico compreende-se então aqui no sentido do assumir as possibilidades, que, como transmissão, são legadas como abertura ao destino, que designa “o acontecer originário do ser-aí, que reside na decisão própria onde ele, livre para sua morte, se *transmite* a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida”¹⁶¹. Este instante decisivo deve ser libertado de toda e qualquer determinação

¹⁵⁹ Ibidem, §74, p. 188. No original: „Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt?“ (SZ, p. 383).

¹⁶⁰ Ibidem, p. 189, grifo do autor. No original: „Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. (...) Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten. Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. (...) Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*“. (SZ, p. 384).

¹⁶¹ Ibidem, pp. 189-190, grifo do autor. No original: „... das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.“ (SZ, p. 384).

historiográfica prévia, de qualquer tipo de causação efetual de uma história objetiva pressuposta. Não se trata de um “que” efetivado por algo que aconteceu no tempo e, por isso, não pode ser determinado como sendo o que vigora apenas por ter sido presente. Trata-se, contudo do “como” (modo de ser) do próprio acontecer na temporização a partir do fenômeno da decisão antecipadora da morte, que a partir do porvir antecipa e repete uma possibilidade herdada a ser lançada – o vigor de ter sido atualizante e por vir – e se abre em seu ser para essa possibilidade herdada.

Além dessa determinação do destino a partir de uma abertura do ser-aí em sua singularidade que, compreendendo-se a partir do porvir na atualidade como tendo sido, assume assim a possibilidade herdada como legado transmitido, este acontecer é também comunitariamente determinado. Por isso Heidegger esclarece, e isto se faz de extrema relevância, que: “Se... o ser-aí, marcado por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*.”¹⁶²

Heidegger pretende designar com o termo envio comum (*das Geschick*) “o acontecer da comunidade, do povo”, que “não se compõe de destinos singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como a ocorrência conjunta de vários sujeitos”¹⁶³. Ele fará questão de ressaltar o caráter comunitário dessa experiência e que é justamente na convivência em um mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades que os destinos já estão previamente orientados¹⁶⁴. Ele acentua ainda o caráter de engajamento como possibilidade em que o poder do envio comum se libera, este que, como envio comum dos destinos do ser-aí, constitui o seu acontecer pleno em e com a sua geração¹⁶⁵.

Assim, a abertura do ser-aí como possibilidade de ser, à medida que temporaliza seu ser temporal na antecipação da morte e transmite para si as possibilidades herdadas, inaugura o advento de um destino possível, que o constitui concretamente como ser

¹⁶² Ibidem, p. 190, grifo do autor. No original: „Wenn... das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*.“ (SZ, p. 384).

¹⁶³ Ibidem, p. 190, grifo do autor. No original: „Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das *Geschick* setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann.“ (SZ, p. 384).

¹⁶⁴ Cf. Ibidem.

¹⁶⁵ Cf. ibidem. Esta caracterização do ser-aí como envio comum não pode se perder de vista, para que o sentido da alteridade na tarefa histórico-hermenêutica da filosofia possa ser discutida como modificação do modo de ser com o outro a partir da escuta e do diálogo autêntico. Tal discussão trabalharemos na última parte deste trabalho.

histórico para um determinado tempo. Heidegger deixa enunciar esse fato nas seguintes palavras:

*O ente que, em seu ser, é essencialmente **porvir**, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode se despedaçar e se deixar relançar para o fato de seu aí é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o **vigor de ter sido**. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e, neste **instante**, ser para o 'seu tempo'. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio.¹⁶⁶*

Desde seus escritos prévios a *Ser e Tempo*, a determinação da temporalidade própria a partir da de-cisão antecipadora procurava reconduzir à consciência da possibilidade de um acesso ao passado de maneira própria, através de uma re-petição genuína das possibilidades em jogo no ser-aí. Não pensando o tempo por referência ao ente subsistente, o mesmo se faz um como de nossa existência, o sentido mesmo de ser do nosso existir que, por sua vez, não é uma coisa intratemporal. Enquanto ente que *eksiste* (se põe e posiciona e se encontra suspenso no modo de um arrebatamento por e em um horizonte *ekstático*) o ser-aí se projeta em um horizonte de sentido a partir do qual compreende ser, enquanto se projeta, sabendo que existe determinado por um destino indeterminado, abrindo-se como possibilidade de ser.

Assim, fica determinado na analítica existencial que o acontecer histórico se desentranha a partir da temporalização da temporalidade própria. Na medida em que *Ser e Tempo* incorpora em si a tarefa de entregar para o filosofar uma possibilidade de acesso ao passado histórico, a qual recoloca o ser-aí diante do fato de seu estar-lançado, transmitindo para si as possibilidades herdadas como possibilidades de ser, a re-petição se torna o princípio hermenêutico, através do qual esse acesso se concretiza. Nesta situação, a re-petição é pensada como o modo como o ser-aí se abre à apropriação desse ser passado como possibilidade, apropriando-se desse passado em seu poder ser, como advento de um destino possível.

A re-petição é, contudo, uma possibilidade do existir como tal, a partir da temporalização da temporalidade da historicidade própria. Tal possibilidade existencial

¹⁶⁶ Ibidem, p. 191, grifo do autor. No original: „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein **zukünftig** ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich **gewesend** ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und **augenblicklich** sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“ (SZ, p. 385).

é o caminho através do qual Heidegger conseguirá confirmar a tese que desde a sua conferência *Der Begriff der Zeit* procurava ser comprovada, e que se enunciava como: “experimentado como historicidade própria, o passado é tudo menos o que já passou; é algo ao qual posso retornar sempre de novo”¹⁶⁷. Tal tese sofre até *Ser e Tempo* apenas uma transformação. Ela já não mais caracterizará lingüisticamente este passado experimentado como historicidade própria como “*Vergangenheit*”, mas como “*Gewesenheit*”, este que contudo não será mais também pensado como algo ao qual se pode retornar, mas como aquilo que, como possibilidade herdada, pode em si mesmo retornar na de-cisão antecipadora do ser-aí, abrindo-o para a possibilidade de escolha de uma determinada possibilidade herdada. Apesar dessa modificação, mantém-se contudo o caráter decisivo do procurado retorno possível, como também o caráter da visão da possibilidade herdada, não como algo que ficou para trás num passado distante, e que só pode se prestar à tematização historiográfica ou de qualquer outro tipo de pesquisa de caráter histórico científico, mas que constitui como possibilidade a própria historicidade do ser-aí em seu acontecer, sempre passível de re-petição.

Esta abertura à de-cisão pela re-petição das possibilidades herdadas determina-se então como uma *fidelidade frente às possibilidades de existência que podem ser repetidas*¹⁶⁸, sendo estas agora e de uma vez por todas orientadas no horizonte de um instante decisivo¹⁶⁹, que desvela a “extensão originária do destino”¹⁷⁰ e que determina o horizonte em que se transparece a temporalidade da historicidade própria.

Neste sentido, se faz extremamente decisivo e esclarecedor o parágrafo em que Heidegger determina a diferença e o aspecto característico da assunção do histórico herdado ou da co-respondência à historicidade da compreensão a partir da temporalidade da historicidade própria:

...a historicidade imprópria mantém velada a ex-tensão originária do destino. Inconsciente enquanto próprio-impessoal, o ser-aí atualiza o seu ‘hoje’. Atendendo ao imediatamente novo, ele já se

¹⁶⁷ No original: „Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.“ Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §75, pp. 197s. (SZ, p. 391).

¹⁶⁹ É nessa direção que se pode abrir o espaço para a determinação da apropriação por Heidegger do conceito de *καιρος*, este compreendido a partir de uma determinada leitura feita por Heidegger de Aristóteles (Cf. Heidegger. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 189), mas que não encerra em si toda a compreensão do conceito de tempo e da temporalidade como tal ainda de maneira mais vasta pensada por Heidegger.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 198. No original: „... ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals...“ (SZ, p. 391).

esqueceu do antigo. O impessoal se furta à escolha. Cego para possibilidades, ele não é capaz de re-petir o vigor de ter sido, mantendo e sustentando apenas o ‘real’ que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o ‘passado’ a partir do ‘presente’. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto instante que antecipa e re-pete, é uma *desatualização* do hoje e uma desabitucação dos hábitos impessoais. Carregada dos despojos do ‘passado’ que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica busca, por sua vez, o moderno. A historicidade própria compreende a história como ‘retorno’ do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa repetição decidida.¹⁷¹

A partir de uma determinada tarefa existencial do ser-aí, que enquanto compreende tem a possibilidade de projetar-se temporalmente, a existência como tal constitui, assim, a possibilidade de preparação de um *evento* (instante) decisivo historicamente, que pode sempre se projetar, na escolha, como advento de um destino possível.

A partir desta possibilidade de temporização da temporalidade da historicidade própria e nesse horizonte, é que Heidegger abre a perspectiva para o projeto de uma destruição da história da ontologia, que teria de ser antecipada por uma assim por ele chamada gênese ontológica da ciência historiográfica.¹⁷²

A assunção da possibilidade herdada historicamente passou a ser compreendida por Heidegger a partir da experiência existencial da repetição decisiva (*die entschlossene Wiederholung*). Esta experiência, pensada a partir do horizonte da temporalidade da historicidade própria do ser-aí, traduziu-se no modo específico como Heidegger compreende a assunção das possibilidades herdadas.

¹⁷¹ Ibidem, p. 198, grifo do autor. No original: „In der uneigentlichen Geschichtlichkeit... ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Unständig als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein ‚Heute‘. Gewärtigt des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene ‚Wirkliche‘ des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwartigung des Heute verloren, versteht es die ‚Vergangenheit‘ aus der ‚Gegenwart‘. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der ‚Vergangenheit‘, das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die ‚Wiederkehr‘ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.“ (SZ, p. 391-392).

¹⁷² Cf. Ibidem, p. 198. (SZ, p. 392).

Como também antes já dissemos, o conceito da re-petição na sua relação com a filosofia fora já tematizado por Kierkegaard. No seu escrito *Gjentagelsen (Die Wiederholung – A Repetição)*, já citado no capítulo anterior, ele coloca que:

[O problema da repetição (retomada, revisão)] estará em jogo ainda de modo muito importante na nova filosofia; pois a *repetição* é uma expressão decisiva para isto que para os gregos era a '*recordação*'. Assim como eles nomeadamente aprenderam que todo conhecimento é recordação, também a nova filosofia aprende que toda a vida é repetição.¹⁷³

E mais adiante ainda escreve:

A dialética da repetição é fácil; pois aquilo que será repetido tem sido, senão não poderia tornar-se a repetir, mas que, justamente tendo sido, traz a repetição à algo de novo. Quando os gregos diziam que todo conhecer é uma recordação, então exprimiam que a totalidade do ser-ai [existir], que aí está, é tendo sido-aí; quando se diz que a vida é uma repetição, então se exprime com isso que o ser-aí, que é tendo sido-aí, desabrocha agora. Se não se tem a categoria da recordação ou da repetição, então perde-se a vida toda num barulho vazio e sem conteúdo. (...); a repetição é o *interesse* da metafísica e, ao mesmo tempo, o interesse no qual a metafísica fracassa; a repetição é a solução para cada intuição ética, é a *conditio sine qua non* para cada problema dogmático.¹⁷⁴

O conceito de re-petição tinha ainda também para Kierkegaard uma referência explícita com a liberdade para o histórico, para alcançar a própria liberdade como possibilidade. Uma liberdade para o histórico que alcança na repetição, nessa história, a si mesma, em sua própria história¹⁷⁵.

¹⁷³ Na tradução alemã que seguimos: „[Das Problem der Wiederholung] wird in der neueren Philosophie noch eine sehr wichtige Rolle spielen; denn *Wiederholung* ist ein entscheidender Ausdruck für das, was bei den Griechen die ‚*Erinnerung*‘ war. Wie sie nämlich lehrten, daß alles Erkennen Erinnerung ist, so wird die neue Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist.“ Søren KIERKEGAARD. *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*. Tradução alemã de Hans Rochol. Hemburg : Felix Meiner, 2000, p. 3.

¹⁷⁴ Na tradução alemã que seguimos: „Die Dialektik der Wiederholung ist leicht; denn das, was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu etwas Neuem. Wenn die Griechen sagten, alles erkennen sei Erinnerung, so sagten sie, das ganze Dasein, das da ist, ist dagewesen, wenn man sagt, daß das Leben eine Wiederholung ist, so sagt man: das Dasein, das dagewesen ist, entsteht jetzt. Wenn man die Kategorie der Erinnerung oder der Wiederholung nicht hat, so löst sich das ganze Leben in leeren und inhaltslosen Lärm auf. (...); die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik scheitert, die Wiederholung ist *conditio sine qua non* für jedes dogmatische Problem.“ Ibidem, p. 22.

¹⁷⁵ Cf. Ibidem, p. 119.

Faz-se consideravelmente interessante notar como Heidegger pôde seguir tão de perto essa intuição de Kierkegaard, projetando o fato da repetição na tarefa histórico-filosófico-hermenêutica como tal. A filosofia, por exemplo, vai se constituir para Heidegger numa possibilidade, que o ser-aí tem, de poder, a partir da repetição, alcançar essa liberdade para o histórico e, nesse mesmo instante, ser historicamente livre para a possibilidade herdada, repetindo-a como possibilidade. Será decisiva contudo a compreensão sobre que tipo de possibilidade está em jogo no filosofar como tal¹⁷⁶. A partir daí podemos considerar que Heidegger não pretende então buscar outra coisa em sua interpretação do ser, senão “re-petir os problemas da filosofia antiga para que na repetição se radicalizem por si mesmos”¹⁷⁷. Nesta direção, a filosofia se acentuará, como ciência, não “como um capricho do ser-aí”, mas como “sua possibilidade mais livre”, cuja “necessidade existencial se funda na índole essencial do ser-aí”¹⁷⁸.

A própria tarefa de *Ser e Tempo* é por Heidegger compreendida ela toda como uma repetição. Em *Kant und das Problem der Metaphysik*, ele acentua que: “A fundamentação ontológico fundamental da metafísica em ‘Ser e Tempo’ precisa compreender-se como repetição”¹⁷⁹. Em termos hermenêuticos de uma recolocação dos problemas históricos da filosofia, num retorno ao que foi questionado pelos filósofos do passado, a repetição consistirá então em poder re-colocar os questionamentos antigos, de modo que “ao repetir o problema” deva-se “atender ao modo e maneira em que o filosofar, nesta sua primeira luta pelo ser [acontecida entre os gregos por exemplo e de maneira fundamental na visão de Heidegger] se expressa espontaneamente acerca do mesmo”¹⁸⁰.

A repetição de um problema fundamental significará, pois, “a exploração de suas possibilidades até então ocultas”, a ponto de, através disto, ser resguardado o seu caráter

¹⁷⁶ Uma abordagem da possibilidade de constituição e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Heidegger foi elaborada com base nos mesmos pressupostos aqui apresentados em minha dissertação de mestrado intitulada *Hermenêutica e Historicidade: Concepção, Método e Tarefa de uma Filosofia Hermenêutica a partir de Heidegger*. Grande parte desta apresentação da constituição ontológica do ser-aí e seu sentido foram extraídas, com algumas modificações, daquilo que foi exposto nessa dissertação.

¹⁷⁷ HEIDEGGER. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Tradução espanhola de Juan José García Norro. Madrid : Trotta, 2000. p. 376.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 380.

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998, p. 239. No original: Die fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik in ‚Sein und Zeit‘ muß sich als Wiederholung verstehen.“

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 239-240. No original: „Um so eindringlicher gilt es bei der Wiederholung des Problems hineinzuhören in die Art und Weise, wie sich das Philosophieren in diesen ersten Kampf um das Sein gleichsam spontan über dieses ausspricht.“

problemático. Tal vigilância, conservação e resguardo significará, pois manter o problema fundamental “de modo livre e vigilante naquelas forças internas que o possibilitam como problema no fundamento de sua essência”¹⁸¹. Isso nada mais diz do que o próprio Heidegger já houvera dito nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, acentuando que o retorno à tradição pode ser executado de tal modo que se consiga “retornar ante às questões que na história foram colocadas, a fim de apropriar-se originariamente pela primeira vez de novo das perguntas colocadas no passado.”¹⁸²

Isso engendra uma determinada transformação de caráter hermenêutico na própria estrutura do filosofar e no modo de constituição de sua possibilidade e relação com sua própria história. Esta relação que já não se procurará determinar no modo de uma ciência historiográfica, a qual, segundo Heidegger, movimenta-se “constantemente no elemento da indiferença, servindo apenas para satisfazer a curiosidade biográfica”¹⁸³. É esse modo de constituição da possibilidade e relevância da relação própria do filosofar que pude discutir na dissertação de mestrado. Agora importa pensar como se repete no ser-aí a liberdade-histórica como possibilidade do (no) homem e como é pelo instante que esta liberdade pode se constituir. Com isso, pretendo mostrar que a reapropriação heideggeriana do kairós como instante (*Augenblick*) implica fundamentalmente a virada de uma ética circunstancial (pagã) e de uma ética escatológica (cristã) para uma ética da liberdade histórica.

Como e em função de que se recupera a Ética na perspectiva histórico-existencial? O instante se tornou instante da liberdade histórica e mais especificamente instante de libertação, que consiste basicamente em três momentos: libertação do domínio do impessoal pelo retorno a si na angústia que antecipa a morte e nesse mesmo instante se abre para sua possibilidade mais própria; assunção de si pela escolha da possibilidade herdada; retorno à vida sob o modo da temporalidade própria. É este fundamento ético que emerge de *Ser e Tempo* com base em sua apropriação do conceito de instante que devemos por fim explorar.

¹⁸¹ HEIDEGGER. *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 204. No original: „Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen.“

¹⁸² HEIDEGGER. *Prolegomena...*, op. cit., p. 188, grifo do autor. No original: “... der Rückgang [kann] auch so vollzogen werden, daß vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Frage, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden.“

¹⁸³ M. HEIDEGGER. *Heráclito*. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 21.

QUINTO CAPÍTULO

A apropriação histórico-existencial do *καιρός* na perspectiva de uma Ética da Liberdade Histórica

Após toda a análise de textos e discussão sobre o conceito de tempo como instante desenvolvidos até então, levamos em conta a busca por tentar determinar o significado da apropriação conceitual heideggeriana do fenômeno do *καιρός*. O que é o *καιρός* heideggeriano? Em função de que ele está posto na Analítica Existencial? Que tipo de ética pode fundar? Vimos que o *καιρός* tomado por Heidegger não é propriamente o *καιρός* paulino da redenção pela fé no Cristo por parte do cristão atuante, que age na pessoa de Cristo. O *καιρός* não é o *καιρός* categorial aristotélico, pelo qual o agente realiza o bem oportunamente. Também não é o *καιρός* da passagem da inocência à culpa, pela síntese do tempo e da eternidade da dialética kierkegaardiana, muito menos o *καιρός* do super-homem nietzschiano. O *καιρός* compreendido por Heidegger é o instante existencial da liberdade histórica.

Aqui pretende-se expor o sentido histórico do conceito de *καιρός* à luz da filosofia heideggeriana, o desvio da ética aristotélica, e o caminho de uma interpretação histórico-existencial do conceito de *καιρός*. O esforço interpretativo de Heidegger elaborou uma possibilidade fundamental projetada pela compreensão aristotélica do conceito de *καιρός*. Trata-se de sua possibilidade de elaboração como instante do destino que antecipa e retoma uma possibilidade herdada e como temporalidade da historicidade própria instaura-se como acontecimento histórico. Nesta possibilidade esconde-se, porém, outra: a do *καιρός* como oportunidade segundo a qual o bem se diz e se constitui historicamente.

Há uma diferença fundamental entre o *καιρός* como o oportuno em um determinado momento quando algo acontece, e o *καιρός* como o instante privilegiado de um lance do olhar da existência para a repetição de uma possibilidade herdada, evento que marca o acontecer da liberdade histórica. Neste último caso, não está simplesmente em jogo a conveniência de um fazer em vista de um fim e bem determinados. O que está em jogo é o fim último da ação: a libertação de si mesmo para o histórico.

A possibilidade se mostra instante, está no relance dos olhos, como força de mobilização para a ação. Que esta força mobilizadora instante engendre esta ou aquela possibilidade existenciária depende da facticidade da existência singular.

Esta força mobilizadora (δύναμις em sentido próprio como possibilidade, poder e força, capacidade) é um poder de libertar-se de um domínio, para lançar-se livremente para si mesma, por si mesma e em função de si mesma na ação própria à singularidade da existência em questão. Como possibilidade herdada, ela advém à singularidade, e nela se mostra num *relance dos olhos*. A possibilidade é, no instante, a força mobilizadora da história: ela se mostra como liberdade para o histórico. Ela não é massiva em sua origem nem pode encontrar na massa seu destino último. Mas somente a partir dela pode emergir um movimento histórico no estar-com o outro da existência, que se faz dizível na expressão “estou com você!”. Somente *então* emerge o estar-com como estar com o outro propriamente e não impropriamente.

1 O contexto do problema da liberdade na perspectiva do instante

Quando já em 1929 foi realizado o debate entre Heidegger e Cassirer em Davos, tendo Kant e sua obra como o *Hintergrund* fundamental da discussão, este último interrogava o primeiro sobre aquilo que ele considerava o problema fundamental de Kant. Segundo Cassirer, “quando se apresenta aos olhos a totalidade da obra de Kant irrompem grandes problemas” e “um deles é o da liberdade”, que, no entender de Cassirer, esse problema principal se enunciava propriamente do seguinte modo: “Como é possível a liberdade?”. Mas segundo ele próprio, Kant asseguraria que “essa questão não se deixa captar desse modo”, uma vez que o que nós conseguimos captar é apenas a inapreensibilidade conceitual da liberdade ¹. A liberdade mostrara-se de fato, para Kant no reino do inteligível como um fato da razão, o qual só pode ser pensado e não conhecido, por isso inapreensível conceitualmente, ainda que emergisse no sentimento de respeito. Na perspectiva da elaboração interpretativa heideggeriana em seu *Kant e o problema da Metafísica*, a liberdade pertencia como problema a uma *Metaphysica Specialis* no âmbito da cosmologia, uma vez que era pensada a partir do conceito de causa ². Ela se constituía em um dos “três interesses determinantes do homem, não como entidade natural, mas como ‘cidadão do mundo’ (*Weltbürger*)” ³. Era, pois, um problema do homem cosmopolita, do homem da *πρᾶξις* propriamente dita, do ζῶον πολιτικόν no sentido de Aristóteles. E Cassirer tinha razão quando dizia que se tratava de um problema ético por excelência. Mas como Heidegger haveria de considera-lo?

¹ Cf. CASSIRER apud M. HEIDEGGER. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p. 276.

² Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 207.

³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 207.

De fato, a questão kantiana “o que devo fazer?” incluía o problema da liberdade, e não talvez propriamente como um problema, mas como uma condição ontológica inteligível sem a qual não seria possível pensar o mundo humano histórico. Nesta condição necessária estava, afinal de contas fincada em última instância como necessária a distinção entre *phainomenon* e *noumenon*, uma distinção problemática e complexa que de vários modos a tradição filosófica pós-kantiana tentou resolver. As coisas em si a que Kant propriamente chamou ideias da razão, a saber o mundo, a alma e Deus é o que restou à tradição posterior por conhecer, mas agora com uma dificuldade e limite muito maiores, os quais o próprio Kant deparou. Estes são os *noumena*! Os inteligíveis puros, não redutíveis a *phainomena*. São transcendentais por excelência, que se furtam a serem reduzidos a meros fenômenos passíveis de serem positivamente conhecidos, ainda que possam ser pensados. E o decisivo é que a ciência positiva estava agora colocada diante de um limite intransponível.

Tendo Hume acordado Kant do sono dogmático em que vivia, Kant verifica que a relação de causa e efeito consiste numa forma *a priori* segundo a qual toda sucessão fenomênica é apreendida pelo sujeito, não só na experiência, mas na elaboração das leis que estabelecem teoricamente as formas dessa sucessão; assim, a causalidade ou relação de causa e efeito, como uma categoria *a priori* do entendimento, é uma condição de possibilidade da experiência e dos objetos da experiência e, por isso, no conhecimento que a exprime, tem validade objetiva ao ser elaborado sob a forma de um juízo sintético *a priori*.⁴

Mas há uma segunda preocupação de Kant: como seria possível a liberdade como possibilidade do sujeito, se ele próprio está então sujeito a ser pensado unicamente no interior da conexão causal? A Dialética Transcendental também lhe mostrara que não é possível decidir sobre uma causalidade universal que exige que pensemos o mundo como totalmente determinado, ou mesmo se tudo no mundo acontece por acaso. Qual o lugar da liberdade no mundo? Se tudo acontece por acaso, o ser humano não tem liberdade para decidir e agir por si mesmo; por outro lado, se tudo está determinado por leis naturais segundo as quais ocorre toda mudança no mundo e nas ações dos homens, como será possível pensar uma causalidade instaurada pelo arbítrio do próprio homem? Esta foi a segunda preocupação de Kant associada à causalidade, a qual Kant elevou ao nível de uma categoria *a priori*. E para que a razão não caísse em contradição consigo mesma, Kant leva-nos a compreender que a reunião da causalidade como liberdade e como mecanismo da natureza em um e mesmo sujeito exige que

⁴ Cf. I. KANT. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) Hamburg: Felix Meiner, 2003, p. 256 (A 157/B 197).

o pensemos em relação à primeira forma de causalidade como essência em si mesmo, e em relação à segunda como fenômeno, este na consciência empírica e aquele na consciência pura⁵.

O pensamento científico e o filosófico que se seguiu na esteira deste no final do século XIX e início do século XX conduzia o pensamento por caminhos de superação da metafísica que tinham consequências graves para esse problema da liberdade que Cassirer levantava. Desde o momento em que a natureza se mostrava ao pensamento ocidental como mecanicamente determinada através de leis, o ser humano pensado como sujeito do conhecimento dessas leis, mostrava-se também ele determinado pelas mesmas leis que regiam o universo inteiro. Essa posição era, porém, extremamente problemática, uma vez que colocava em questão o caráter da liberdade no homem. Esquecida do modo como Kant colocou o problema em função de uma exigência racional, e na busca de extirpar do pensamento todos os conceitos metafísicos, a posição científico positivista pós-kantiana verificava que se todo o movimento natural é regido por processos e leis mecânicas, a própria ação, pensada como uma decorrência de processos naturais ocorridos no ser humano, também haveria de estar em última instância determinada por tais processos, e, portanto, certamente não seria possível advogar para o homem a possibilidade de constituir uma ação livre. Este é ainda hoje um dos grandes problemas da Filosofia, e não deixou de o ser na época em que o pensamento fenomenológico lutava por uma superação do psicologismo e do determinismo psicofísico presente no interior da psicologia que começava, então, a adquirir o estatuto de uma ciência positiva.

Era compreensível que a psicologia científica colocasse em cheque a possibilidade da liberdade no homem. E não somente por ela ser denominada pelos próprios psicólogos anti-metafísicos de fins do século XIX e início do século XX de “psicologia sem alma”⁶. É compreensível justamente porque, ao tentar estabelecer o conhecimento do comportamento humano e da ação humana segundo os mesmos requisitos das ciências da natureza, ela se tornara – talvez até de uma vez por todas – refém dogmática do determinismo natural e, portanto também, do determinismo psicofísico. Como enunciara o filósofo cearense

⁵ Nas palavras do próprio Kant: “Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.” (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. (KpV) Hamburg: Felix Meiner, 2003 [1788], p. 7, nota 1).

⁶ Cf. Raimundo de Farias BRITO, *O Mundo Interior* (Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito). 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003 [1914], p. 51.

Raimundo Farias Brito: “Realmente, a psicologia dos tratados, feita nos laboratórios de experimentação, com suas descrições anatomofisiológicas, com seus quadros demonstrativos, com suas tentativas de medida das sensações e da duração dos atos psíquicos” mostra-se, sem dúvida como uma “psicologia sem alma”⁷, mas, além disso, mostra-se fundamentalmente como uma psicologia para quem a liberdade não tem mais vigor. Talvez, mesmo na psicologia atual ou pelo menos em algumas senão na maioria de suas correntes, remanesce certa desconfiança sobre a possibilidade da liberdade no homem, disseminada sob a forma de uma crença no determinismo, para quem a liberdade soa quase como ato heroico e não uma possibilidade elementar de todo ser humano. Fato é que, tendo sido a liberdade considerada em termos metafísicos no período anterior, a psicologia científica de fins do século XIX e início do século XX, tornara-se desconfiada de sua possibilidade efetiva no homem.

Heidegger se dava conta, num dado momento, que o problema da liberdade houvera sido um problema da *Metaphysica Specialis* como Psicologia Racional. Num primeiro momento ele colocou que a *Metafísica Especial* estruturava os três problemas fundamentais de Kant do seguinte modo:

O saber humano diz respeito à natureza no sentido amplo do ser simplesmente dado (Cosmologia); o fazer é o agir do homem e diz respeito à sua personalidade e liberdade (Psicologia); a esperança põe em mira a imortalidade como bem-aventurança, isto é a união com Deus.⁸

Heidegger corrige em uma nota o que disse acima e escreve: “equivoco! A liberdade pertence à cosmologia, porque é pensada a partir da ‘causa’ (*Ursache*)”⁹. Este tinha se tornado de fato um equivoco comum, mesmo que este não tenha sua origem no próprio Kant. Foi como Psicologia em um sentido propriamente filosófico que, por exemplo, Kierkegaard ou Bergson procuraram pensar a liberdade¹⁰. Também os positivistas procuraram negá-la com base na psicologia empírica. Para Heidegger estava claro, porém que a liberdade era de fato, no âmbito da *Metafísica Especial*, um problema da cosmologia. De qualquer modo, para Heidegger, mais importante do que isso é pensar que a liberdade é um problema do *Weltbürger*, do *cosmopolita*, do cidadão do mundo.

⁷ R. F. BRITO, *op. cit.*, p. 51.

⁸ M. HEIDEGGER. *Kant und das problem der Metaphysik*, *op. cit.*, p. 207.

⁹ *Ibidem*, nota b.

¹⁰ Assim também o fez Farias Brito no Brasil, de um modo extremamente singular e digno de ser pensado no início do Século XX no Brasil, especialmente em seu livro de 1914, intitulado *O mundo interior*.

Mas aqui precisaremos especificar melhor esse conceito em Heidegger: trata-se de um problema do mundo na perspectiva da existência de um ser-no-mundo, de um ζῶον πολιτικόν que habita o mundo, não de um mundo regido por leis mecânicas¹¹. Trata-se dessa ψυχή, que Heidegger compreende de uma maneira nova, à luz da crítica kiekegaardiana e de sua interpretação do pensamento cristão e pagão tendo como modelo Aristóteles na sua relação com o tempo. Trata-se também de um determinado modo de relacionar-se com o tempo, em que não é a espera por um dado instante intratemporal, mas a esperança temporânea instaurada pela temporalidade da historicidade própria. É desse modo que o mundo, a vida humana e o divino mostram-se de novo como problemas fundamentais para quem a liberdade é decisiva e está relacionada à finitude por sua vinculação com o instante. A liberdade é a libertação como possibilidade finita, na medida em que se revela na finitude da existência¹². É o problema ético para o qual Kierkegaard fornecera a chave.

Ao procurar responder à pergunta posta por Cassirer em 1929 no debate em Davos, Heidegger sustenta que o fato de Cassirer ter dito que nós não captamos conceitualmente a liberdade, mas apenas sua inapreensibilidade conceitual, não decorre que o problema da liberdade seja um problema irracional, mas, como assegurou o próprio Kant, diz Heidegger: “porque a liberdade não é objeto de apreensão teórica, ela é muito mais objeto do filosofar”¹³; e assegura que isto não pode significar outra coisa senão que “a liberdade só é [existe] e pode ser [existir] na libertação”¹⁴. Então Heidegger mostra pela primeira vez explicitamente o acesso adequado à liberdade: “O único acesso adequado à liberdade no homem é o libertar-se

¹¹ Aliás, quem me chamou a atenção para o fato de que originalmente a lei não diz respeito propriamente à natureza, mas à vida social foi Farias Brito, quando afirma: “Diz-se... que a psicologia [como observação do mundo interior, portanto, num sentido estritamente filosófico e não empírico] é impossível como ciência, não só por se considerar de todo ineficaz a observação interior, como faz Kant, mas ainda por se considerar extremamente difícil, senão impossível, subordinar a vida psicológica, ou o mundo ético-psíquico, ao domínio das leis naturais. É que reina sobre este assunto uma confusão enorme. Lei na sua significação natural, primitiva, na sua significação histórica, tradicional, é norma de conduta imposta a seres livres. Deste modo, só se compreende e se aplica legitimamente na ordem moral. Mas resulta da lei a harmonia da sociedade. E como há também harmonia na natureza, entende-se que esta igualmente se deveria explicar como tendo o seu fundamento na lei. Desde que é pela lei que se estabelece a ordem na sociedade, deve ser também pela lei que se estabelece a ordem na natureza. E foi assim que a lei passou da ordem moral para a ordem natural. Mas sendo transportada para a natureza, a lei perdeu seus caracteres próprios. Deixou de ser lei de seres livres e tornou-se lei da matéria bruta: tornou-se, como os movimentos da matéria, necessária, inevitável, fatal. E, tendo adquirido na natureza esses caracteres novos, a lei voltou para a ordem moral, pretendendo estabelecer até aí o seu domínio [...]. E é assim que se pretende subordinar a ordem moral, que é a ordem própria do espírito, ao mecanismo fatal da natureza; e é assim que se nega a liberdade, pretendendo subordinar também o espírito, que é a liberdade mesma, ao desenvolvimento puramente mecânico e ao determinismo cego da matéria. (BRITO, *op. cit.*, p. 414).

¹² Cf. Zeljko LOPARIC, *Ética e Finitude*.

¹³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, p. 285. No original: “... weil Freiheit kein Gegenstand des theoretischen Erfassens ist, vielmehr ein Gegenstand des Philosophierens...”.

¹⁴ *Ibidem*. No original: “Freiheit nur ist und sein kann in der Befreiung”.

[próprio] da liberdade no homem”¹⁵. Heidegger inaugura aqui, a meu ver, um modo fundamental alternativo de abordagem da liberdade que emerge indiscutivelmente de sua confrontação com a crítica kierkegaardiana e com a concepção cristã e grega do instante, criticamente consideradas. E parece-me indiscutível que ela se configurou de maneira extremamente apropriada em *Ser e Tempo* e é, deste trabalho, o problema ético fundamental, uma vez que dele decorrem tantos outros possíveis.

O próprio Heidegger assegura que este é o problema central do filosofar. Após falar como o único modo de acesso adequado à liberdade é o libertar-se da própria liberdade no homem, ele afirma que:

Esta dimensão do filosofar não é tema de uma discussão erudita, mas algo sobre o qual um único filósofo nada sabe, e que consiste em uma tarefa perante a qual o filósofo deve fazer reverência; e para adentrar nesta dimensão do filosofar, esta libertação do ser-aí no homem precisa ser o único e central que a filosofia como filosofar pode executar¹⁶.

Neste estágio do debate, após esta resposta concisa e incisiva de Heidegger, está-se praticamente diante do que poderia ser chamado: uma luta de gigantes em torno da liberdade. Frente à problemática levantada por Cassirer em torno da infinitude, Heidegger o empurra para a finitude, na perspectiva em que *Ser e Tempo* situou o problema da liberdade, e pergunta: “Até que ponto a filosofia possui a tarefa de se deixar tornar livre da angústia? Ou não tem ela justamente a tarefa de entregar radicalmente o homem à angústia?”¹⁷.

Ora, justamente seguindo a indicação de Kierkegaard em *Ser e Tempo*, Heidegger notou que a angústia trazia consigo a possibilidade de liberdade do homem para si mesmo. Ao se pronunciar sobre a pergunta a ele dirigida, Cassirer mostra-se extremamente espantado e diz:

Esta é uma pergunta extremamente radical, que somente pode ser respondida com certo tipo de confissão. A filosofia tem de deixar o homem tornar-se livre somente até ao ponto em que ele pode tornar-se livre. Na medida em que ela faça isso, ela liberta

¹⁵ Ibidem. No original: “Der einzige adäquate Bezug zur Freiheit im Menschen ist das Sich-befreien der Freiheit im Menschen”.

¹⁶ Ibidem. No original: “Um in diese Dimension des Philosophierens hineinzukommen, was keine Sache einer gelehrten Diskussion ist, sondern eine Sache, über die der einzelne Philosoph nichts weiß, und die eine Aufgabe ist, der der Philosoph sich zu beugen hat, muß diese Befreiung des Daseins im Menschen das Einzige und Zentrale sein, was Philosophie als Philosophieren leisten kann”

¹⁷ Ibidem, p. 286.

em todo caso radicalmente da angústia como um mero sentimento (jeito e modo de sentir-se, *Befindlichkeit*). Eu acredito, também de acordo com as exposições de Heidegger de hoje cedo, que a liberdade pode ser propriamente encontrada apenas no caminho de uma libertação progressiva, que certamente também para ele é um processo infinito. Eu acredito que ele concordaria com esta concepção. Embora eu veja que aqui se situa o problema mais difícil. Eu gostaria que o teor, a meta fosse de fato a libertação, neste sentido: ‘Atirai longe de vós a angústia do terrestre!’. Esta é a posição do idealismo á qual eu próprio sempre me filiei.¹⁸

Estas considerações de Cassirer à questão de Heidegger são paradigmáticas e extremamente convenientes, justamente porque apresentam motivos claros do porque Heidegger haveria de discordar do que ele aqui propõe como resposta e como caminho para pensar a liberdade. Primeiro, para Heidegger, a liberdade não está propriamente colocada na perspectiva de uma libertação do sentimento da angústia, que para Heidegger não é, de modo algum, um “mero” sentimento. Justamente numa tomada de posição diferente daquela do idealismo alemão, à qual Cassirer se filia, Heidegger segue o caminho de Kierkegaard, para quem a angústia é justamente “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”¹⁹, esta que fundamentalmente consiste em um “*ser-capaz-de*”²⁰. A angústia consiste em uma “liberdade enredada”²¹ e, por isso, a relação adequada que a filosofia deve ter para com a angústia não é propriamente a de realizar a tarefa de fazer o homem tornar-se livre da angústia, como enunciava em um primeiro modo a pergunta feita por Heidegger a Cassirer; mas consiste para Heidegger em levar a cabo o que enunciava o segundo modo da pergunta: não tem a filosofia a tarefa de entregar justamente de modo radical o homem à angústia? Não se trata, portanto de atirar para longe de si a angústia como sonhou o idealismo e acreditou Cassirer, porque assim também a liberdade seria jogada fora junto com aquilo que constitui sua possibilidade. Este é um dos motivos pelos quais Heidegger tem que discordar da resposta de Cassirer.

Em segundo lugar, Heidegger não pode acreditar com Cassirer que a liberdade só possa ser propriamente encontrada “no caminho de uma progressiva libertação”, uma vez que também para ele a liberdade fosse “um processo infinito”. Não é assim que o tempo é levado em consideração por Heidegger na sua relação com a liberdade. Para Heidegger a libertação

¹⁸ Ibidem, p. 287

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, op. cit., p. 45.

²⁰ Ibidem, p. 53.

²¹ Ibidem.

não é progressiva, é ocasional (*jeweilig*). Ela não ocorre como um processo infinito, mas acontece em um instante. Como para Nietzsche, e pensando aqui com os termos nietzschianos, para Heidegger a libertação não pode se dar nos moldes da visão do homem histórico, para quem “o sentido da existência (*Dasein*) virá à luz sempre mais no decorrer de seu *processo*”²². Para Heidegger a libertação só pode se constituir nos moldes da visão do homem supra-histórico, personagem que “não vê o salvífico no processo”; para ele “o mundo está pronto em cada instante singular e nele alcançou seu fim”²³. “O que poderiam dez novos anos ensinar, que dez anos passados não tivessem sido capazes de fazê-lo!”²⁴, brada a personagem supra-histórica nietzschiana.

É orientado por esta situação interpretativa que Heidegger torna a explicar-se:

Eu falei de uma libertação no seguinte sentido: a libertação da transcendência, inerente ao ser-aí, é o caráter fundamental de o próprio filosofar. Pelo que o sentido próprio desta libertação não se situa, por assim dizer, no fato de tornar-se livre para as figuras conformadoras da consciência e para o reino da forma, mas no fato de tornar-se livre para a finitude do ser-aí²⁵. E isto justamente adentrando no fato de estar lançado do ser-aí, adentrando no conflito que jaz na essência da liberdade. A liberdade não foi dada a mim por mim próprio, apesar de que através do ser livre eu próprio possa sê-lo. Mas eu próprio não no sentido de uma razão explicativa indiferente, mas: o ser-aí é o acontecer fundamental próprio, em que o existir do homem e com isso toda a problemática da própria existência torna-se essencial.²⁶

Mergulhada no instante do destino, a existência pode se tornar livre para si mesma, mas não no sentido de que eu dou a mim a liberdade como razão última, mas porque liberto-me para mim próprio a partir de um instante em que o tempo não é mais processo, mas o todo da minha existência ressignificado e sustentado a partir desse instante. Trata-se, portanto, de esclarecer, de que modo a liberdade só acontece como libertação e como o instante é a chave para este acontecimento.

²² F. NIETZSCHE, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, op. cit., p. 163

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Acerta em cheio o Prof. Z. Loparic quando coloca o problema da Ética em Heidegger na relação com a finitude.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 289.

2 A conexão entre liberdade e tempo no instante

Na sua interpretação dos conceitos cristãos Heidegger identifica uma relação com o tempo que ele determina em três sentidos: 1) perda de si mesmo e dispersão de si em função da espera por um instante a vir; 2) retorno a si como modo de se relacionar com o tempo em que o quando objetivo de um tempo a vir, seja de um ponto de vista cronológico seja de um ponto de vista kairológico, cai na indeterminação; a existência se desvencilha do tempo como processo alheio a si em função de uma assunção de seu próprio tempo; 3) este retorno a si implica um caráter de salvação (no sentido cristão), e isto porque para a existência assim assumida já não importa mais a contagem do tempo a vir, nem muito menos um *quefazer* quando o tempo chegar. Vimos como esta orientação, no sentido cristão, está intimamente relacionada à sentença evangélica segundo a qual *quem quiser salvar a sua vida, vai perde-la, mas quem perder a sua vida por causa de mim vai encontra-la*. Na perspectiva da interpretação heideggeriana isto soa do seguinte modo: quanto mais a existência busca a segurança, mais ela se dispersa e esquece-se de si nos afazeres cotidianos temporalmente medidos segundo um determinado quando objetivo; quem, porém retorna a si e põe-se a si e todo o seu tempo em função daquilo para que propriamente foi chamado, recupera-se (este se salva, liberta-se ou libera-se para si mesmo). Neste modo da orientação cristã Heidegger deixa fazer ver um instante a partir do qual o todo da existência cristã se singulariza em função de um tempo único, em que a temporalidade dos *agoras* objetivos perde amplamente o sentido para a existência. Aqui fala o que Heidegger chamou futuramente de tempo próprio, ou existir temporaneamente em sentido próprio.

Quando na sua interpretação dos *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* Heidegger interpretou o modo como o *καιρός* é considerado ao mesmo tempo *μέσον*, *τέλος* e *πέρας* da *πρᾶξις* em sentido próprio, ou seja, o instante considerado como meio, fim e limite da ação e não simplesmente do *afazer* próprio da *ποίησις*, vimos como ele se encontra diante de um problema, que era já um problema para Aristóteles: como agarrar o instante? A resposta a essa pergunta implicava a resposta sobre o sentido de que o *καιρός* seja *μέσον*, *τέλος* e *πέρας* da *πρᾶξις*. Que o instante fosse meio e limite extremo do agir, isto implicava fundamentalmente que, para existir a partir de um instante decisivo era inevitável “*manter o meio*”, o que Heidegger mostrou não significar outra coisa senão “*agarrar o instante*”²⁷, suspenso na decisão frente a extremos, sendo esse mesmo “*entre*” pensado como limite

²⁷ M. HEIDEGGER, GA 18, p. 186.

extremo. Agarrar o instante significava então estar suspenso em função de uma possibilidade a ser repetida, decidir-se de tal modo a partir desse instante, que o próprio tempo antes e depois perde o significado, uma vez que o *καρπός* implica justamente uma retração do tempo em função de um quando aquém do qual ou além do qual não há mais tempo. Em todo caso, mesmo aqui, a existência encontra-se em função de um quando determinado, não de um instante como instante histórico. Há que haver um instante, porém, que não esteja determinado em sentido categorial como um *quando*, de tal modo que a existência não simplesmente se coloque *diante de um quando para um afazer*, mas *diante de si mesma para apropriar-se de si mesma*. O que a existência grega tem em vista é um instante para a ação e não o instante em sentido próprio. O que significa o instante em sentido próprio?

Heidegger é forçado por Kierkegaard a pensar um projeto de ser em que se abra para o ser humano o seu si mesmo como ser histórico, que, ao mesmo tempo, o convoque para a assunção de si mesmo como si mesmo, e nesse instante, sendo para o seu tempo, reinaugure de novo a história em sentido próprio. Que tipo de projeto de ser engendrava tal possibilidade? Kierkegaard deixara claro para Heidegger, que enquanto a existência cristã se lançava no abismo da eternidade como caminho de superação do instante, numa espécie de desprezo pelo mundo (é o pecado), enquanto o pensamento grego estava nele encurralado, e sua prontidão para o instante o encorajava fundamentalmente a manter-se no cuidado de si próprio, para assegurar a sua própria vida: a existência emergia de novo na decadência. Era preciso pensar um projeto de ser que desse a possibilidade de fazer emergir de novo a existência como um todo em sentido próprio, a fim de que o tempo, como um todo, fosse assumido num instante.

Assim, do mesmo modo que Heidegger notara que o temor, como um modo de sentir-se da existência encurralada no instante fazia emergir uma disposição para manter-se no cuidado de si, que os gregos denominaram com o nome de coragem, haveria um sentimento em que, face ao instante, a existência se tornasse livre para seu tempo e se compreendesse historicamente na repetição de possibilidades herdadas. Era necessária a possibilidade de deparar um sentimento face ao qual a existência, no instante, antes de ser empurrada para ação, sentisse seu tempo todo como próprio, de tal modo que o tempo fosse depois como um todo ressignificado a partir desse instante. A angústia mostrava-se para Kierkegaard, e Heidegger pôde nota-lo, como esse sentimento no qual a existência, sendo em um mundo para possibilidades, pudesse se dar conta do caráter sinistro, inóspito e inquietante de ser-no-mundo. Esse sentimento coloca o ser-aí diante de si como um todo, ao mesmo tempo em que

mostra a perda de significância de todos os seus projetos e preocupações intramundanas não propriamente assumidos, de todo o seu tempo desperdiçado em cansaços inúteis: a angústia engendra no ser-aí a náusea da decadência. Ao mesmo tempo em que engendra a possibilidade de o ser-aí poder estar entregue a si mesmo, e livre para si mesmo. Emerge daí um projeto de ser-para-a-morte próprio.

Assim, enquanto a fuga da angústia caracteriza-se como uma retração da possibilidade de libertação, na angústia se anuncia a possibilidade da libertação. Pela antecipação da morte o ser-aí pode sempre se desvencilhar do impessoal, o caráter próprio da decadência²⁸. A morte reivindica o ser-aí como singular²⁹. Dar a si mesmo a possibilidade de existir propriamente é o fenômeno característico da liberdade do ser-aí em sua libertação ocasional (kairológica em sentido próprio). “O ser-aí é propriamente ele mesmo somente na medida em que ele se projeta primariamente *como* ser providente e solícito com... para seu poder-ser [que é também poder-de-ser] mais próprio e não para a possibilidade do mesmo-da-gente”³⁰, isto é, do domínio do impessoal. O ser-aí assume a responsabilidade por si mesmo, sem entregá-la mais a ninguém. A antecipação da morte não leva o ser-aí a viver impropriamente, mas o conduz-se a oferecer para si mesmo a possibilidade de assumir suas possibilidades mais próprias, estando livre para a sua morte. Como diz Heidegger:

O tornar-se livre para a própria morte liberta [o ser-aí] da perdição nas possibilidades casuais sufocantes, de tal modo que permite, acima de tudo, compreender e escolher as possibilidades fáticas que são remanescentes das possibilidades insuperáveis.³¹

E continua dizendo que: “A antecipação da morte abre à existência, como possibilidade extrema, a tarefa de si mesma e rompe então qualquer enrijecimento da existência já alcançada”³². Face às possibilidades alheias, a antecipação da morte também modifica o ser-aí no modo de compreendê-las:

Livre para o próprio, determinado a partir do *fim*, isto é, como possibilidades compreensivas finitamente, o ser-aí evita o perigo de, a partir da compreensão de sua existência finita, não reconhecer ou interpretar mal as possibilidades insuperáveis da

²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, SZ, p. 263.

²⁹ Ibidem.

³⁰ M. HEIDEGGER, SZ, p. 263.

³¹ Ibidem, p. 264.

³² Ibidem.

existência alheia, reconduzindo-as às suas próprias, para então dirigir-se à existência fática própria.³³

Desse modo, a libertação do ser-aí para suas possibilidades mais próprias implica também a abertura e reconhecimento das próprias possibilidades alheias. Se na decadência a existência relaciona-se com o outro, em seu estar com ele no modo impróprio da substituição dominadora, livre para si mesma e para suas possibilidades mais próprias, a existência reconhece do mesmo modo as possibilidades alheias e, na sua relação com o outro, em seu estar com ele de modo próprio, a existência relaciona-se com o outro no modo próprio da antecipação liberadora. Neste modo próprio de estar com o outro, a solicitude para com o outro “se lhe antepõe em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal”³⁴. Este modo próprio de relacionar-se com o outro na solicitude para com ele “diz respeito ao cuidado propriamente dito”, diz respeito “à existência do outro” ajudando-o “a tornar-se, em seu cuidado, transparente para si mesmo e livre para ele”³⁵. Heidegger ainda assegura que: “como possibilidade irremissível a morte singulariza, porém somente para, como insuperável, tornar o ser-aí compreensível como ser-com para o poder-ser dos outros”³⁶.

Ao resumir o projeto de um ser-para-a-morte próprio, traduzindo agora de um modo mais adequado, Heidegger diz que “A antecipação revela ao ser-aí a perdição na gente mesmo [no impessoal de si mesmo, no próprio-impessoal]”³⁷. Imerso no instante da angústia, o ser-aí antecipa sua possibilidade insuperável como limite extremo de seu existir. Em face deste limite, diante do qual ele nada pode fazer, o ser-aí está recolhido a si e, na revisão de suas escolhas, decisões e afazeres empreendidos, o ser-aí se angustia de estar dominado por uma conjugação de possibilidades alheias, não propriamente escolhidas e com as quais o ser-aí gasta seu tempo, disseminando-o e fragmentando-o em uma multiplicidade de agoras. Mas ao mesmo tempo em que a antecipação lhe engendra náusea da decadência, ela traz o ser-aí “diante da possibilidade, primariamente insustentável pela solicitude providente, de ser ele mesmo”³⁸, e não estar simplesmente tomado pelas demandas do impessoal que o dominam a todo tempo. O ser-aí se encontra aqui pela primeira vez diante da possibilidade de ser ele mesmo. Este é o signo da possibilidade da liberdade na angústia: estar pela primeira vez livre

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 122.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, p. 264.

³⁷ Ibidem, p. 266.

³⁸ Ibidem.

para si mesmo, sem se tornar refém das possibilidades alheias. É assim que o ser-aí *pode* pela primeira vez estar diante de si mesmo, não de algo a fazer. Agora ele pode estar desembaraçado das demandas ilusórias do impessoal. Está ciente de si na “*angustiante liberdade para a morte*”³⁹. Não é que o ser-aí esteja pronto para morrer. Nesse instante, o ser-aí é propriamente para a morte, ou seja, está decidido e resolvido a ser livre até à morte, indiferentemente ao quando de sua vinda. Trata-se de um momento de libertação que traz consigo a esperança de ser sustentado até à morte. O ser-aí *se agarra*, pela primeira vez até à morte, ao *instante de libertação*.

Sob o domínio do impessoal a gente está perdida em possibilidades impróprias; o que a antecipação da morte conquista, portanto, é uma determinada liberdade, que Heidegger chama Liberdade para a morte, que fundamentalmente recupera a existência de sua perdição fragmentadora em possibilidades impróprias, fazendo emergir uma libertação dessa perdição pela assunção de si mesmo, escolha das possibilidades próprias e reconhecimento das possibilidades alheias. Trata-se de uma liberdade para a possibilidade extrema: trata-se de uma liberdade histórica. Em que sentido ela pode ser caracterizada como histórica ver-se-á em seguida. Importa agora apenas caracterizar brevemente o momentos co-originários da liberdade como libertação, que em um instante do destino, liberta o ser-aí do domínio da impessoalidade e projeta-o para suas possibilidades mais próprias.

A liberdade como libertação que o instante comporta se caracteriza, antes de tudo, em três momentos fundamentais co-originários. 1) A libertação deve estar caracterizada como *libertação própria (eigenste Befreiung)*; quem se liberta constitui sua própria libertação. 2) A libertação se constitui como *libertação de...*: quem se liberta, liberta-se de um domínio e subordinação; liberta-se do domínio da impessoalidade (modificando também, fundamentalmente a sua relação com o outro no domínio do impessoal, de tal modo que *agora* já não mais substitui dominando, mas antecipa liberando). 3) A libertação se caracteriza como *libertação para...*: quem se liberta, liberta-se do domínio do impessoal *para* sua possibilidade mais própria: o ser-aí é *então* para seu tempo.

3 A libertação para as possibilidades mais próprias como liberdade histórica

Desinibido das ilusões do impessoal, da perdição nas demandas de solicitude providentes alheias a si e, portanto não propriamente escolhidas, o ser-aí pode pela primeira vez ser para seu tempo, no modo da assunção de si, da solicitude autêntica e da esperança. O

³⁹ Ibidem.

ser-aí, livre das demandas do impessoal, está pronto para retornar ao mundo, recuperado de um modo novo, agarrado ao instante de libertação.

Vimos como Heidegger caracteriza a relação com o tempo próprio como a temporalidade da historicidade própria⁴⁰. O ser-aí se fez responsável, no instante, pelo seu ser-para-a-morte próprio. O que lhe advém do passado como projeto de ser é agora por ele pela primeira vez escolhido como projeto. No instante, o ser-aí antecipa a morte e retoma as possibilidades herdadas de sua existência como suas. O repetir ou retomar as possibilidades implica que o ser-aí se projeta historicamente, na repetição das possibilidades herdadas. O detalhe aqui importante de não ser esquecido é o fato de que aqui, na liberdade para as possibilidades mais próprias, o ser-aí toma o seu tempo como um todo. Ele é para *seu tempo*. Trata-se da temporalidade própria aberta a assumir-se em sua historicidade própria. Aqui o ser-aí não está só *livre do* domínio da impessoalidade, em que propriamente não se sente responsável por nada, ele está igualmente *livre para* a possibilidade mais própria, para assumi-la como historicidade própria, como *destino*.

Chamarei de *projeção* em sentido ativo, o caráter de retomada e relance do projeto de ser escolhido pela existência no instante de decisão que antecipa e repete a possibilidade herdada. Agarrada ao instante de decisão o ser-aí mantém o meio na projeção de possibilidades herdadas, mas *agora* igualmente escolhidas. Chamarei de *sujeição* o manter-se livre para a possibilidade herdada. Repare-se que se trata de *livre sujeição e não subordinação*, que implicaria um caráter de alheamento da existência que se subordina. À meta do projeto retomado e igualmente escolhido chamarei de *objetivação*, também em sentido ativo. Mas, fundamental à existência ética, que assim se projeta, são as *objeções próprias* que emergem como proibições ao que pode ferir o projeto de ser lançado da existência própria.

Na assunção de si existe um modo específico como o ser-aí se projeta de modo temporâneo. O ser-aí não se relaciona com seu tempo sob o modo de uma contagem do tempo, não se sente encurralado em um instante agora frente ao qual tem algo a fazer em tal momento. Ele está agarrado ao instante que livre das demandas do impessoal lhe devolve *todo* o seu tempo, não mais fragmentado num conjunto de agoras sucessivos em que se dispersava. Este é o primeiro momento ético fundamental: a colocação de modo próprio do ser-aí diante de si mesmo, e do que lhe é mais próprio, ser para seu tempo próprio; projetar segundo o

⁴⁰ cf. M. HEIDEGGER, SZ, §74, pp. 382-387.

modo da temporalidade própria, libertar-se do domínio da impessoalidade, sentir-se pela primeira vez responsável por si mesmo.

Mas, o que é mais próprio inclui também outro momento ético fundamental. Ser-aí, no mundo e para a morte, é também co-originariamente ser com o outro. Retirado do alheamento e responsável por si, o outro não é tomado como na indiferença própria do impessoal. Na assunção de sua possibilidade própria, na medida em que esta inclui o seu ser-com, a inclinação egoísta da convivência em torno de um projeto de ser está excluída. Chamo de inclinação egoísta, aquela que inclui o outro no projeto impropriamente considerando-o no modo da substituição dominadora. Nesse caso, o outro está subordinado, e não livre; este fato não pode mais ser admitido pela existência livre para si mesma.

O fato de julgar a possibilidade escolhida como boa ou má é uma *adjetivação* valorativa da *projeção* do ser em jogo na possibilidade escolhida. Heidegger não levou efetivamente em conta o caráter da adjetivação valorativa na assunção de uma possibilidade herdada. Talvez por ser a liberdade o bem fundamental a partir do qual somente toda diferença e possibilidade de distinção entre bem e mal se faz efetivamente possível. Mas vimos como “a decisão em que o ser-aí retorna a si mesmo abre cada uma das possibilidades fáticas ocasionais de existir propriamente *a partir da herança*, que o ser-aí assume enquanto lançada”⁴¹, e com isso ele assegura que “se todo ‘bem’ é uma herança e se o caráter dos ‘bens’ reside em possibilitar uma existência própria, então é na decisão que se constitui a transmissão de uma herança”⁴² e neste caso, como um bem. Ora, isso implica que na assunção da possibilidade herdada que se lança livremente como possibilidade, não pode estar em jogo a recusa do bem e, mais fundamentalmente ainda do bem alheio. Vejamos como.

A *adjetivação* valorativa da *projeção* da possibilidade exige um horizonte *objetivo* de *sujeição*. Pelo *projeto*, a singularidade da existência se *sujeita* ao *objetivo* em vista como horizonte do projeto, e mais fundamentalmente se *sujeita* às *objeções* que podem decorrer daí, acompanhado da *adjetivação*. Aqui é onde se pode falar de livre *sujeição*. O objetivo do projeto a que a existência se *sujeita* é posta pela própria existência livre do indivíduo singular, na escolha. Por isso, o horizonte objetivo de *sujeição* requer adesão livre, e não subordinação. Por isso, a adjetivação valorativa se funda no estar-com de modo próprio, e depende do modo como a existência se *sujeita* ao horizonte objetivo do projeto: se no modo da antecipação

⁴¹ M. HEIDEGGER, SZ, p. 283.

⁴² *Ibidem*, p. 285.

liberadora ou da substituição dominadora⁴³. Heidegger caracterizou em *Ser e Tempo* os modos extremos como o ser-aí constitui sua convivência na sua solicitude e trato com os outros. Ele assegura que “com respeito a seus modos positivos, a solicitude ou trato com os outros tem duas possibilidades extremas”, quais sejam, o da substituição dominadora (*die einspringend-beherrschende Fürsorge*), pela qual o ser-aí pode não somente “retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *substituindo-o*”, mas, o que parece mais grave frente à possibilidade da liberdade, manter o outro sob domínio “mesmo que esse domínio seja silencioso e encoberto”⁴⁴.

A substituição dominadora é signo de uma existência mantida no domínio do impessoal e esquecida de si; ela é decadente. Isto significa que na liberdade para a projeção está sempre co-implicada como possibilidade a compartilha do projeto somente na medida em que o outro pode aderir livremente a ele, admiti-lo ou compartilhar com ele. Não sendo assim, a liberdade não é histórica, e, portanto não é liberdade e não cumpre sua meta histórica, porque não pode repetir a liberdade. De fato, segundo o próprio Kierkegaard, e Heidegger parece tê-lo entendido muito bem, somente pela repetição da liberdade pode o indivíduo entrar na história, e isto inclui o ser-com em sua liberdade histórica.

Por isso, ao descrever a outra possibilidade extrema do trato com os outros, Heidegger assegura que, “em contrapartida, constitui-se a possibilidade de um trato, que não tanto substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’, mas para primeiro e propriamente restituí-lo como tal”⁴⁵. Heidegger acentua que esta possibilidade extrema de solicitude ou trato é essencial e própria do cuidado como tal (*Sorge*, cura). Nesta possibilidade o outro não é deparado na convivência em função de um *quefazer* providente, muito menos é instrumentalizado em função de uma demanda alheia ao seu si mesmo e às suas próprias possibilidades de ser. Na anteposição liberadora (*die vorspringend-befreiende Fürsorge*) o trato com o outro é um favorecimento que ajuda o outro “a tornar-se transparente *em* seu cuidado e *livre para* ele”⁴⁶. É importante ver aqui que

⁴³ Em diálogo crítico com o Prof. Zeljko Loparic, eu pude verificar que há também ocasiões nas quais ao ser-aí se exige apenas uma sustentação favorecedora. São os momentos nos quais estão em jogo favorecer a existência em seu suster-se quando a doença se lhe abate, a velhice ou convalescença, ou mesmo quando na infância os bebês ou crianças ainda não estão em condições de poder assumir sua própria existência. Neste modo, o ser-aí autêntico não substitui dominando, mas sustenta favorecendo. Daqui emerge também uma possibilidade mediana que não se constitui como substituição dominadora, ainda que também não chegue a ser uma antecipação liberadora, mas uma sustentação favorecedora; esta pende para a antecipação liberadora, mas corre o risco de transformar-se numa substituição dominadora.

⁴⁴ Ibidem, p. 122.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem. O que Heidegger elabora mais tarde, na tentativa de caracterizar o sentido originário de *φιλία* (amizade), parece-me uma perfeita descrição e um extraordinário exemplo da solicitude que se antepõe

Heidegger não deixa de ressaltar e reforçar, inclusive ao destacar os termos em itálico, o fato de um trato fundado na possibilidade da liberdade compartilhada, uma vez que a convivência se vê determinada pelo fato de estar *livre para* suas possibilidades mais próprias.

O horizonte objetivo da projeção, a que a existência livremente se sujeita, requer uma adesão livre, e não subordinação. Somente assim se pode pensar a co-participação do outro em um projeto lançado do ser-aí historicamente próprio. De fato Heidegger assegura que, na medida em que o ser-aí, “marcado por um destino, só existe no ser-com os outros, seu acontecer é um acontecer-com e se determina como *envio*”⁴⁷. Este acontecer-com, que se constitui no instante de libertação que antecipa e repete uma possibilidade herdada, caracteriza certa abertura comum da projeção de uma possibilidade herdada, que é *enviada* como projeto que inclui, de algum modo, o ser-com os outros. Mas nisso, nessa inclusão do ser-com no envio de uma possibilidade herdada, em que está caracterizada segundo Heidegger o acontecer da comunidade, do povo⁴⁸, o envio não pode ser pensado impropriamente, ou seja, sem que nele não esteja em jogo a liberdade do ser-com como um todo, isto é, singularmente enviado. Por isso, a adjetivação valorativa se funda no estar-com de modo próprio, e depende do modo como a liberdade se sujeita ao horizonte objetivo do projeto: se no modo da antecipação liberadora ou da substituição dominadora. Somente uma projeção em que o outro, sendo incluído, está incluído livremente, pode ser rigorosamente valorada como boa, pois inclui a liberdade como princípio. Aqui se funda o respeito pelas possibilidades alheias próprias, que em Kant foi genuinamente interpretado como respeito à lei moral.

O fato de ser boa ou má da possibilidade projetada depende dela própria; trata-se de uma adjetivação valorativa do projeto de ser em jogo na possibilidade. Para ser rigorosamente valorada a projeção da possibilidade exige, porém, um horizonte objetivo de sujeição. Pelo projeto, a singularidade da existência se sujeita ao objetivo e respeita as objeções em vista como horizonte do projeto, acompanhada já de uma adjetivação que, em sendo livre, é boa. Aqui é onde se pode falar de livre sujeição. Mas, o horizonte objetivo de sujeição a uma possibilidade projetada requer adesão livre, e não subordinação. Por isso, a adjetivação valorativa fundada na liberdade tem seu “termômetro” no ser-e-estar-com de modo próprio, e

liberando: “A amizade, *φιλία*, é o favor que favorece ao outro a essência que ele já possui, de maneira que *nessa propiciação a essência favorecida possa despontar em sua própria liberdade*. Na amizade, a essência reciprocamente propiciada e favorecida *libera-se para si mesma*. O que caracteriza a amizade não é a complacência e nem, tampouco, o ‘engajamento’ nos casos de necessidade e perigo, mas a presença no movimento de ser para o outro, essa que não necessita de nenhum dispositivo ou prova, que age precisamente quando renuncia a exercer influências.” (Martin HEIDEGGER, *Heráclito*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 140-141, grifo meu).

⁴⁷ Ibidem, p. 384.

⁴⁸ Cf. M. HEIDEGGER, 384.

depende do modo como a existência na convivência se sujeita ao horizonte objetivo do projeto: se no modo da antecipação liberadora ou da substituição dominadora.

O modo “bom” do convite histórico da possibilidade instantânea no ser-com é o da antecipação liberadora, em cujo projeto se descortina um objetivo, cuja sujeição é ao mesmo tempo livre e não coercitiva, e cuja assunção de si implica a assunção de todo o ser-e-estar-com. Isso quer dizer o mesmo daquilo que, de maneira enigmática, ou seja, sem explicar em que consiste a liberdade, se diz como uma fórmula geral: a minha liberdade implica a liberdade de todos. O que não é o mesmo que dizer “a minha liberdade termina onde a do outro começa”, pois somente há liberdade onde a minha existência e a existência do outro estão livres para o projeto lançado.

Aqui não há *parcela* da existência que seja *parte* de um *todo*: a *singularidade se distingue como um todo*, isto é, se *universaliza* em um *versus unum*, pois só requer adesão livre, jamais coercitiva. Pela primeira vez, postada nesta situação, pode a liberdade mostrar-se como a possibilidade mais própria não violenta da existência: somente no modo próprio do ser-e-estar-com da antecipação liberadora. Nesta possibilidade livre, aquilo que, num instante se tem diante dos olhos (*Augenblick*) não é propriamente um objeto, ou mesmo um objetivo de um *afazer* imediato, mas uma objeção. O modo como a existência diante da possibilidade se orienta em função dessa ou daquela objeção e se faz convite comum na singularidade de um todo da existência em seu ser-e-estar-com só é bom se for livre. Daí surge a objeção fundamental: Não podes, em função de teu projeto de ser, ferir a liberdade alheia, ou, dito segundo a forma do imperativo categórico kantiano: Age em função de teu projeto de ser de tal modo que nunca venhas a ferir a liberdade alheia. Por isso, o apelo para essa possibilidade no estar-com como um todo não se caracteriza propriamente como uma convocação, mas como um convite, que ao repetir a possibilidade, antecipa e repete o convite ao ser-e-estar-com como um todo, liberando para a possibilidade. Somente aqui se pode perceber um *ensaio* do que se logrou chamar abstratamente de humanidade.

A massificação violenta, coercitiva e alienante de uma possibilidade está longe de ser adjetivada como boa. A liberdade só se faz boa como liberdade na e para a singularidade da existência que inclui o ser-e-estar-com como um todo em sua benignidade. Como convite, uma projeção só pode requerer adesão livre ao projeto lançado pela possibilidade. Esta não é propriamente a força mobilizadora da vontade de poder.

A adesão a *partidos* e a mera subordinação a seus objetivos e mandos, é não só um grave erro, como um atentado à possibilidade de uma ética da liberdade histórica. Aqui o ser-á acaba por decair em uma subordinação violenta por não se voltar para o seu estar-á-com

como um todo. Aqui a existência está *partida*, não singularizada. O *partidarismo* é uma espécie de atentado contra a anteposição liberadora e contra a singularidade, que não se sente *parte* de um todo, mas se *distingue* como um todo, justamente por escolher a si mesma, e por isto implicar o estar-com como um todo livremente, isto é, na liberdade do ser-e-estar-aí-com como um todo. A possibilidade livre não escolhe somente a sua existência particular, e se rende a seus mandos. A possibilidade livre escolhe a existência como um todo no modo da liberdade mesma e na abertura para si mesma no estar-com como um todo.

De um ponto de vista moral e político talvez possamos ter a indicação de que a coerção da religião institucionalizada e do Estado pelo dever é um paliativo, e é por si mesma violenta e um atentado contra a própria liberdade do ser-aí, que só acontece na sua libertação *do* domínio da impessoalidade *para* seu próprio poder-ser, e no ser-e-estar-com se mostra como um todo, *distinguindo-se* nisso como antecipaço liberadora, e não como substituição dominadora, que no seu extremo é sempre coercitiva e violenta; ela só pode se mostrar como império violento da particularidade, e não como conquista da singularidade. Talvez, até hoje, a dita *civilização* não tenha conhecido ou reconhecido nenhum projeto político em que a antecipaço liberadora se tornasse o seu *modus agendi* próprio.

Fato é que a liberdade não *permanece* como substância pura da humanidade histórica, mas *remanesce* como possibilidade existencial do ser-aí histórico. A liberdade não é propriamente algo a que estejamos condenados. É uma possibilidade a ser retomada, requerida, repetida, conquistada; uma possibilidade sem a qual só nos podemos pensar como condenados ao fracasso. Por isso, outro momento sustentado pela libertação no instante de decisão é a *esperança*. Nesta esperança, o ser-aí livre do domínio do impessoal para sua possibilidade mais própria sabe que a liberdade como destino comum não é *algo* pelo qual se pode simplesmente esperar que venha *em um determinado dia* e em função de um determinado *afazer*. Esta esperança mostra-se numa espécie de saber que Kierkegaard pensou bem ao considerar o conceito de repetição, como instante da liberdade histórica na existência: “O conceito repetição tem uma história (*Geschichte*), se ele for aplicado no campo da liberdade individual, na medida em que ela percorre várias fases para alcançar a si mesma”⁴⁹. A história é um horizonte posto pela esperança.

⁴⁹ S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, op. cit, p. 119.

4 Esboço provisório de uma *Ética da Liberdade Histórica* no horizonte do desejo

Sem o sentimento de angústia, a existência não se torna propriamente capaz de estar diante de si como um todo no instante e a partir do instante. De acordo com as indicações dadas por Kierkegaard e as interpretações feitas por Heidegger, existem basicamente dois modos, de acordo com o quais a existência está colocada face ao instante entre os gregos. Desses dois modos, um está fundamentalmente bem caracterizado por Kierkegaard: é o modo como o instante foi deparado por Platão⁵⁰. O outro é o modo que Heidegger se incumbiu de caracterizar: o instante no modo como Aristóteles o deparou.

De início, o instante se mostra à existência grega como o súbito (ἐξαίφνης) em Platão, para o qual a existência é colocada de chofre face ao ente real na ideia, fundamentalmente no comportamento teórico (θεώρειν), mais especificamente, um estranho modo temporâneo essente (φύσις) (no jeito de Heidegger pensar), que não é em tempo algum (ἐν χρόνοι οὐδενὶ οὐσᾶ⁵¹), considerado na passagem do sensível para o inteligível⁵². Fernando Rey Puente dá-nos a compreender como “o termo *exaίfnes* é por ele [Platão] definido como sendo um intermediário, um *metaxy*”, e assegura ainda que “a natureza de um *metaxy* é precisamente a de ser um terceiro termo entre dois polos... tal como no *Parmênides*, por exemplo, a terceira hipótese estabelece a mediação entre as duas primeiras”⁵³. De fato, Platão exprime que:

O súbito parece significar algo como uma mudança a partir de uma coisa em direção a outra. Com efeito, não é do que está em repouso quando ainda em repouso surge a mudança [para o movimento], nem do movimento enquanto ainda se move surge a

⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit, p. 90, nota 199.

⁵¹ PLATÃO, *Parmênides*, 156e.

⁵² Fernando Rey Puente mostra que em Platão o termo é usado 34 vezes, sendo que na maioria das vezes ela é usada nos contextos dialógicos como advérbio temporal, caracterizando sempre o sentido de um *acontecimento súbito, inesperado e imprevisível*. Além disso, ele é usado 4 vezes no *Parmênides* como substantivo, mantendo, porém, a mesma carga semântica (cf. PUENTE, *Ensaio sobre o tempo na Filosofia Antiga*, São Paulo: Annablume, 2010, p. 47-51). Deve-nos chamar a atenção especialmente o uso como advérbio temporal de ἐξαίφνης no contexto do mito da caverna na *República*. Puente descreve, e isso pode ser conferido, “o contexto” de uso do termo na *República* “é a libertação do prisioneiro da caverna”; trata-se do fato de que “um prisioneiro seria libertado e forçado a se erguer ‘subitamente’ (*exaίfnes*) e, em seguida, a volver o pescoço, a caminhar e a soerguer os olhos em direção à luz” (PUENTE, *op. cit.*, p. 53). Segundo Puente, o uso do termo neste contexto possui uma indicação epistemológica, isto é, coloca em jogo justamente a *passagem* do sensível ao inteligível, que prefiro caracterizar como *o comportamento teórico da existência*, que não é nem prático nem produtivo. O ente trazido ao brilho de sua luz permanente, da clarividência do comportamento teórico que apreende o permanente inteligível, não o instável da sensibilidade. O segundo uso na *República* encontra-se no contexto da hipótese de que o indivíduo libertado voltasse para a caverna, o que ocorreria “mais uma vez ‘subitamente’ (*exaίfnes*)” e “ele teria seus olhos cegados ‘subitamente’ (*exaίfnes*) ao vir da claridade do Sol para a escuridão da caverna” (PUENTE, *op. cit.*, p. 53-54). De acordo com Puente, no *Parmênides*, “o que está por trás dessa densa estratégia conceitual de Platão, parece-me, é a ênfase que o mesmo concede à importância dos intermediários em sua filosofia.” (PUENTE, *op. cit.*, p. 55)

⁵³ Fernando Rey PUENTE, *Ensaio...*, op. cit, p. 55.

mudança [para o repouso]. Mas o próprio súbito, essa estranha natureza, é um intermediário entre o movimento e o repouso, não sendo em tempo algum, e é para ele e a partir dele que o móvel muda para o repouso e o que está em repouso para o que se move.⁵⁴

Ao considerar essa passagem, Kierkegaard diz que Platão concebe o instante de modo puramente abstrato e que, “na dialética do instante”, este “equivale ao não ente na determinação do tempo”, isto é, a τὸ μὴ ὄν ou τὸ κέινον dos pitagóricos, que, segundo o próprio Kierkegaard, “era entendido ontologicamente pelos eleatas, de tal modo que o que se enunciava sobre ele só se enunciava no contrário de que só o ente é”⁵⁵. Para Kierkegaard, isto levava a filosofia antiga de Parmênides e Zenão ao equívoco da fórmula de que “quem enuncia o não ente, não diz absolutamente nada”⁵⁶; por outro lado, “nas esferas práticas, os sofistas utilizavam o não ente de modo a eliminar por meio dele todos os conceitos dos bons costumes”⁵⁷, uma vez que, não sendo o não ente, “*ergo* tudo é verdadeiro, *ergo* tudo é bom”⁵⁸, e também o próprio “engano”, ou se quisermos, o erro e a incorreção não podem existir. Segundo Kierkegaard, em vários diálogos é possível ver Sócrates combater este equívoco, mas reconhece que “Platão o tratou de maneira especial no *Sofista*”⁵⁹, em que o não-ente não é simplesmente tomado como nada, mas em seu vir-a-ser. Kierkegaard arremata dizendo que na filosofia grega, bem como na filosofia moderna “tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo”⁶⁰, o que implicaria que, sendo o instante equivalente ao não ente na determinação do tempo, uma vez que de algum modo encontra-se entre o “era” e o “será”, na filosofia grega estaria em jogo fazê-lo ser algo. Kierkegaard enxerga claramente que “é no *Parmênides* que Platão apresenta o ‘instante’”⁶¹. Como já vimos no texto de Platão, Kierkegaard faz notar que “o instante mostra-se agora como aquele ente raro (ἄτοπος, o termo grego aqui é excelente) que se encontra entre movimento e repouso sem ser algo no tempo, e para ele e a partir dele o que se move vira repouso e o que está em repouso vira movimento”⁶². Segundo a posição de Kierkegaard, “Platão teve o mérito de ter visto com clareza a dificuldade, mas o instante torna-se, contudo, uma silenciosa abstração atomística”⁶³. Por

⁵⁴ PLATÃO, *Parmênides* 156d-e. Segui aqui a tradução de Fernando Rei Puente in *Ensaio...*, op. cit., p. 55)

⁵⁵ S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 90, nota 199.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, p. 91.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

isso, o instante é compreendido como uma *μεταξύ*, um entre, um limite, uma divisão do contínuo temporal.

Tomando-se o instante como *ἐξάιφνης* em Platão, como uma categoria da passagem do repouso ao movimento e do movimento ao repouso, do não ente ao ser, segundo o que o próprio Kierkegaard mostrou, essa visão platônica implica em última instância a ideia fixa inteligível a ser apreendida no comportamento teórico, notar que a relação da filosofia grega com o instante tem a ver com uma eliminação do não ente, a fim de que o ente brilhe no fulgor do ser, na clarividência do *εἶδος*, na *ἰδέα*. O caráter de *μεταξύ* do *ἐξάιφνης* implica que ele, não sendo em tempo algum, só pode ser pensado como o ponto de viração ou a quebra no movimento de para, sem que ele próprio, porém, possa ser apreendido na passagem. Este é o motivo pelo qual, segundo Kierkegaard a lógica não dispõe da passagem, porque o instante, como ponto, não existe na dimensão do tempo e, portanto, não pode ser apreendido matematicamente, neste sentido, segundo a categoria de quantidade, exceto como limite ou divisão no contínuo, e mesmo no descontínuo⁶⁴. Por isso, diz Kierkegaard:

Seja lá como for, a Lógica que veja como se socorrer. Na Lógica o termo *passagem* é e sempre será uma tirada espirituosa. Na esfera da liberdade histórica, aí sim a passagem tem o seu lugar, pois a passagem é um *estado*, e é efetivamente real⁶⁵.

E em nota a esse trecho Kierkegaard deixa entrever que em Aristóteles se encontra um caminho pelo qual o instante é considerado na esfera da liberdade histórica. Diz ele: “Quando Aristóteles diz que a passagem da possibilidade para a realidade é uma *κίνησις* [movimento] não devemos, portanto, entender logicamente, mas sim no sentido da liberdade histórica”⁶⁶. Esta é uma chave importante para entender a apropriação heideggeriana do *καιρός* à luz de uma interpretação cuidadosa do conceito na *Ética* de Aristóteles. Esta é a esfera, ou horizonte,

⁶⁴ Todo o problema na definição de ponto e unidade, e mesmo a divisão da matemática em Geometria e Aritmética, situa-se nesse horizonte de quebra na categoria de quantidade que Aristóteles soube expor muito bem no seu livro *Δ* da *Metafísica* e nas definições de ponto e unidade, pensados respectivamente como limite posicionado e limite sem posição. Tentei desenvolver o que poderia ser chamado de uma solução algébrica para esta quebra na categoria de quantidade, num artigo intitulado **Ponto e Unidade: Elementos Limites da Categoria de Quantidade e sua Equivalência**, ainda não publicado. Tal como há certo caráter intestemunhável nos limites extremos da vida, entre nascimento e morte, a unidade, como limite do número, ou o ponto, como limite da linha, mantêm um caráter de certa obscuridade na medida em que não são propriamente algo, mas também não são nada, o mesmo podendo dizer-se do agora, do instante, isto é, de tudo que tem certo caráter de *metatý*, uma espécie de *transição intestemunhável* entre o ser e o não-ser, o antes e o depois, o contínuo e o descontínuo, o silêncio e o som, o visível e o invisível, movimento e repouso, próprio e impróprio etc. Em Heidegger, a passagem da impropriedade à propriedade no instante possui o mesmo caráter; desse modo, a liberdade como *libertação* tem esse caráter.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 90, nota 198.

a partir do qual Heidegger procurará interpretar e pensar o instante como *καιρός* em diálogo com o pensamento ético aristotélico: o *καιρός* como instante; a passagem pela qual se pode compreender o movimento da liberdade histórica na libertação do domínio da decadência para a assunção de si e projeção de sua possibilidade mais própria. A diferença na sua apropriação do conceito é que Heidegger entenderá que a possibilidade só se constitui na passagem como projeção, e não propriamente como realidade no sentido tradicional.

Assim, se Kierkegaard partiu de uma interpretação da concepção platônica do instante, em diálogo sem dúvida com a compreensão cristã do mesmo para encontrar no instante a síntese entre o tempo e a eternidade, sentido ôntico como o instante foi interpretado por Kierkegaard, Heidegger voltou-se para Aristóteles e para o pensamento cristão no intuito de pensar o instante no contexto da liberdade histórica. E se em Platão torna-se decisivo o instante no horizonte do comportamento teórico do ser-aí com a súbita passagem do sensível ao inteligível, do não ente ao *ens realissimum* na ideia, em Aristóteles o instante é concebido como o oportuno (*καιρός*), para o qual a existência está colocada de chofre (no agora, nem antes nem depois) diante do bem segundo o *quando* como figura da predicação no agir (*πράττειν*) bem como no produzir (*ποιεῖν*). Aqui mostra-se uma *κίνεσις* como passagem da possibilidade à realidade como realização.

Como vimos, Heidegger se dá conta de que há uma conexão fundamental entre a *φύσις* e o *χρόνος* em Aristóteles que faz da *φύσις* um modo temporâneo essente (do ser) de tudo o que é. E é fundamentalmente no modo como o ente que se move por si se constitui, que a *φύσις* acontece como um contínuo temporal, como a passagem do repouso ao movimento e do movimento ao repouso. Isto não se constitui propriamente (a partir de si) no ente que não é constituído de *ψυχή*, mas justamente no ente que encontra na *ψυχή* a sua essência própria (*οὐσία*). E enquanto esta *ψυχή* é pensada como essência de todo vivente, existe uma obra própria daquele vivente possuinte da fala, que tem o poder de passar do repouso ao movimento e do movimento ao repouso na *ζωή πρακτική*. E é justamente na vida prática, tanto em seu sentido propriamente ativo (*πρᾶξις*) como produtivo (*ποίησις*), que se constitui o movimento como acontecimento de um princípio a um fim, no qual também está implicado uma passagem, para cuja determinação o instante se torna decisivo, por ser um instante de decisão, resolução, escolha. Toda a *Ética* consiste não só em explicar o movimento da *πρᾶξις*, mas fundamentalmente em mostrar como se pode nela deparar o bem e como se deve estar

preparado para o instante, fazendo ver ainda que está mais preparado e mais experiente o que tem a ciência da situação específica. O que é, porém, esse instante na vida prática?

Vimos como para Aristóteles, o bem está no instante segundo a figura da predicação *quando*. Trata-se de um momento oportuno, aquém do qual ou além do qual não se tem mais tempo para deparar o bem; nele se encontra o meio e limite extremo da ação. E, uma vez que, como diz Aristóteles, se deve eleger o termo ou limite médio (τὸ μέσον) e não aquele além ou aquém do qual o bem já não se encontra, “τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει”⁶⁷, isto é, o limite médio se estabelece por meio da fala que diz o que é correto. Ora, o vivente possuinte da fala, ao considerar as circunstâncias, diz, se fala corretamente, o limite médio e extremo da ação. É o vivente possuinte da capacidade de falar que delibera sobre o momento oportuno da ação. E onde se encontra o princípio do movimento para a ação (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)?

Segundo Aristóteles, três são na alma as regentes dominantes da ação e da verdade: a sensibilidade (αἴσθησις), o pensamento ou intelecto (νοῦς), e aquilo, cujo termo era “desconhecido antes de Aristóteles e criado por ele precisamente para explicar a causa comum dos animais”⁶⁸: o desejo (ὄρεξις)⁶⁹. Já no *De Anima*, ao considerar as potencialidades da alma (τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς), Aristóteles menciona “como potências a nutritiva (θρεπτικόν), a sensitiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a deambulante (κινητικόν κατὰ τόπον, locomotiva) e a discernente (διανοητικόν)”⁷⁰, e assegura que “o desejo é apetite (ἐπιθυμία) e ímpeto íntimo (θυμός) e aspiração (βούλησις)”⁷¹, sendo “o apetite o desejo do prazeroso”⁷². Assim, diante da pergunta sobre “o que é que na alma faz mover”⁷³ – e aqui Aristóteles pensa não no movimento concernente ao “crescimento e ao decaimento” (κατ’ αὔξεισιν καὶ φθυσιν κίνησιν)⁷⁴, que se constitui em função da capacidade reprodutiva (genética) e nutritiva da alma, nem da inspiração e expiração (περὶ δ’ ἀναπνοῆς καὶ ἐκπνοῆς)

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z, 1, 1138b 19-20.

⁶⁸ F. R. PUENTE, *Ensaíos...*, op. cit., p. 96.

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z, 2,

⁷⁰ ARISTÓTELES, *De Anima* B, 3, 414a 31-32.

⁷¹ *Ibidem*, 414b 2.

⁷² *Ibidem*, 414b 5-6. Segui aqui *ipsis literis* a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Vejo, porém, a necessidade de pensar que o que Aristóteles chama θυμός possa ser também compreendido como inspiração e que a aspiração seja um âmbito último do desejo, enquanto o apetite é um âmbito mediano. O querer é o primeiro âmbito do desejo, instaurado pelo impulso, ou inspiração; o apetite é o segundo âmbito do desejo e a aspiração o seu horizonte último.

⁷³ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 9, 432a 18-19, trad. M. C. G. Reis.

⁷⁴ *Ibidem*, 432b 9.

ou do sono e da vigília (καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως)⁷⁵, mas do movimento deambulante do vivente ou movimento local (τί τὸ κινουὺν κατὰ τόπον τὸ ζῶόν ἐστιν;) ⁷⁶ – pois bem, diante dessa pergunta, Aristóteles assegura que “o movimento em questão é sempre em vista de algo e acompanhado de imaginação e desejo” ⁷⁷, uma vez que neste movimento está em jogo aquilo que na *Ética a Nicômaco* ele denominou o que a alma busca ou evita, procura e persegue ou foge e se esquiva (δίωξις καὶ φυγή)⁷⁸, pois “o movimento sempre é daquele que evita ou busca algo” (ἀεὶ δ’ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν) ⁷⁹. Fica claro na leitura dos capítulos 9 e 10 do terceiro livro do *De Anima* que não se trata neste movimento do comportamento teórico, mas do comportamento prático, em que está em jogo mover-se em função de alcançar algo prático ou de fugir de algo prático.

Respondendo à pergunta, Aristóteles deixa claro que nem o intelecto sozinho nem o desejo sozinho são os responsáveis pelo movimento deambulante da vida na ação, mas o intelecto e o desejo em virtude do desejável ⁸⁰, pois ainda que se mostre “razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo (ὄρεξις) e discernimento prático (διάνοια πρακτική)” ⁸¹, “há”, contudo, “algo único, de fato, que faz mover: o desejável.” ⁸² E Aristóteles se explica afirmando brilhantemente que se dois, isto é, o intelecto (νοῦς), agindo sob a forma de um discernimento prático (διάνοια πρακτική), e o desejo movessem o vivente em sua deambulação ativa, moveriam de acordo com o que em comum têm em vista, isto é, um εἶδος comum ⁸³, que é justamente o que tanto o desejo quanto o intelecto como discernimento prático têm em vista na ação como o desejável ⁸⁴. E Aristóteles complementa: “Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas.” ⁸⁵.

⁷⁵ Ibidem, 432b 11-12.

⁷⁶ Ibidem, 432b 8.

⁷⁷ Ibidem, 432b 15-16.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Z, 2, 1139a 20ss.

⁷⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, 432b 28-29.

⁸⁰ É importante levar em conta que pode haver uma íntima conexão entre os termos desejo e desejável e o termos tendência e intencido, intenção e intencionado, que, porém, não poderá ser explorada aqui.

⁸¹ Ibidem, 433a 17-18

⁸² Ibidem, 433a 21-22

⁸³ Nas palavras de Aristóteles: εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος. Na trad. de M. C. Gomes dos Reis: “Pois se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum” (ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 10, 433a 22).

⁸⁴ Este é o modo como Heidegger efetivamente traduz a palavra εἶδος: “das ‘Sehen’, das ‘Im-Blick-Haben’, das ‘aktive-Hinsehen’”, isto é, o “ver”, o “ter-em-vista”, o “vislumbrar-ativo” (GA 18, p. 244).

⁸⁵ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 10, 433a 27-29. Trad. de M. C. Gomes dos Reis.

Aristóteles chama a atenção, então, para um aspecto particular: nas ocasiões em que se mostra a possibilidade da ação, pode emergir “desejos contrários uns aos outros”⁸⁶, e, segundo Aristóteles, isso acontece “quando o discurso (ὁ λόγος) e os apetites (αἱ ἐπιθυμῖαι) são contrários”⁸⁷. Segundo Aristóteles, isto “só acontece naqueles [viventes] que possuem a sensação do tempo”⁸⁸, o que Aristóteles explica da seguinte maneira:

Pois o intelecto, de um lado, ordena resistir por causa do futuro, mas o apetite, de outro lado, ordena agir por causa do imediato; pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente agradável e simplesmente bom, por não olhar o futuro.⁸⁹

O presente determinado meramente pelo desejo do aprazível é o imediato (τὸ ἤδη). As tendências em função do aprazível se mostram sob o modo da fuga (φυγή) da dor (λύπη) (ou aversão à dor) e da adesão (αἰρέσεις) ao prazer (ἡδονή). Segundo Aristóteles, τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, isto é, “três são as coisas que estão voltadas para a adesão e três as que estão voltadas para a aversão, o belo, o proveitoso e o agradável, e seus contrários, o feio, o prejudicial e o doloroso”⁹⁰. E Aristóteles ainda assegura que face a isto ὁ ἀγαθός κατορθωτικός ἐστὶν ὁ δὲ κακός ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν, ou seja, diante das orientações do desejo no âmbito do prazer, portanto, determinado como apetite, “o bom é correto e o mal incorreto, acima de tudo no que diz respeito ao prazer”⁹¹. Vê-se, pois, que neste âmbito do prazer é também possível a correção, ainda que também seja possível o erro, mas para isso, é preciso verificar que o bom, por agir bem, é correto também na sua experiência do prazer, ao passo que o mal erra na sua experiência do prazer. O desejo no âmbito do apetite, isto é, do prazer, exige um horizonte último a partir do qual este pode ser tomado como bom ou ruim.

Nisso se mostra que o intelecto e o desejo não estão determinados meramente pelo aprazível, tal qual o desejo no âmbito do apetite (ἐπιθυμία), mas pelo desejável no sentido do desejo como aspiração (βούλησις). E isto se sabe, é verdade, desde Aristóteles. Por que, porém, o intelecto como discernimento prático ordena resistir por causa do futuro (τὸ μέλλον), é uma questão que ainda não foi colocada. Como é possível que o desejo (ὄρεξις) como

⁸⁶ Ibidem, 433b 5.

⁸⁷ Ibidem, 433b 6.

⁸⁸ Ibidem, 433b 6-7: γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν.

⁸⁹ Ibidem, 433b 7-10.

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* B 3, 1104b 30-32.

⁹¹ Ibidem, 1104b 32-34.

aspiração (βούλησις) e o intelecto (νοῦς) como discernimento prático (διάνοια πρακτική) ordene resistir tendo em vista como εἶδος o desejável (ὀρεκτικόν) olhando para o futuro (τὸ μέλλον)? Por que já tão cedo se formulou a distinção ética comum entre o indivíduo incontinente (ὁ ἀκρατής) e o indivíduo continente (ὁ ἐγκρατής) ⁹², sendo o primeiro aquele que só se deixa levar pelo apetite e está preso ao presente que passa, enquanto o segundo resiste em função do instante pré-fixado e do futuro almejado? Em que se altera a relação com o outro nessas duas perspectivas? Como nesta posição está implicada a liberdade histórica?

Ora, o que se tem em vista no futuro *ainda não é*, tal como o que se tem em vista no passado *já não mais é*. Em função de que, então, se estabelece esse *não ente* como determinante que *passa a ser e exercer influência* na ação como ἀρχή τῆς κινήσεως? Vemos no *De Anima* que o intelecto como discernimento prático ordena resistir por causa do futuro (τὸ μέλλον), e vejo que isto se esclarece quando na *Retórica* Aristóteles refere-se ao temor e diz ser o temor certa dor (λύπη) ou preocupação (ταραχή) *em vista do que se mostra* num futuro iminente (ἐκ φαντασίας μέλλοντος... σύνεγγυς) como mau, danoso ou doloroso (κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπεροῦ) ⁹³. Ora, em função disso, pode-se conjecturar que o desejo como aspiração e o intelecto como discernimento prático ordenam resistir ao prazer imediato em função de suas consequências futuras iminentes que se mostram como temíveis, por serem possivelmente más ou danosas ou dolorosas. Assim, mantendo-nos na perspectiva aristotélica, se quiséssemos responder à pergunta sobre como é possível que o desejo (ὄρεξις) como aspiração (βούλησις) e o intelecto (νοῦς) como discernimento prático (διάνοια πρακτική) ordene resistir tendo em vista como εἶδος o desejável (ὀρεκτικόν) olhando para o futuro (τὸ μέλλον), poderíamos de antemão responder que o desejável se determina negativamente (futuro qualificado negativamente) como fuga (e não como adesão ao) do perigo iminente. Muito provavelmente, nesta primeira perspectiva, o intelecto ordena resistir por medo das consequências prejudiciais do ato praticado. O futuro iminente, considerado ἐκ φαντασίας, isto é, a partir do modo como se mostra (φαίνηται), ao dar indícios de ser mau, danoso e doloroso, engendra temor, levando o intelecto e o desejo a resistir ao prazer imediato. O ser-aí sente-se aqui encontrado em um determinado πάθος que o favorece resistir ao prazer em vista

⁹² De fato, diz Aristóteles no *De Anima* há casos – e este é um dos motivos pelos quais não se pode dizer que o intelecto sozinho ou o desejo sozinho pode ser responsável pelo movimento para a ação – “... mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes” e, quanto aos “que são continentais, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto” (ARISTÓTELES, *De Anima* Γ 9, 433a 1-3.7-8, trad. M. C. Gomes dos Reis).

⁹³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* B 5, 1382a 20-25.

do futuro. Este é o temor, que engendra medo diante do perigo iminente e leva o desejo a orientar-se segundo o modo da fuga do prazer imediato diante do temível que vê (ἐκ φαντασίας) no futuro próximo. Tomado pelo temor, a existência torna-se, segundo Aristóteles, apta a deliberar, e nessa deliberação, quando é melhor que os ouvintes sintam temor, é preciso despertar neles esse sentimento de medo⁹⁴; aqui se vê o que Hans Jonas chamará mais tarde no contexto de uma Ética da responsabilidade, de uma heurística do medo. Para Heidegger, não é necessário, justamente a partir disto, que o ser-aí já esteja imerso no sentimento: ele pode ser despertado para tal.

Um πάθος diferente ou mesmo contrário a este na visão do futuro é o θάρσος, a valentia diante do perigo iminente, uma afoiteza destemida que se impulsiona para o momento sem medo do futuro; imerso no θάρσος, o ser-aí não foge por medo, mas adere em função do destemor.

Em ambos os casos, o ser-aí compreende o tempo na iminência de um perigo emergente, face um apelo presente. Caso se trate de um momento em que o intelecto, de um lado, ordene resistir por causa do futuro, o medo (ou temor) torna-se um πάθος fundamental para que possa emergir no ser-aí ἐκ φαντασίας o temível no futuro próximo, de tal modo que o ser-aí possa fugir do perigo iminente, em vista do futuro. Mas, se o apetite, por outro lado, ordena agir por causa do imediato, uma vez que se mostra o imediatamente agradável, o ser-aí se encontra enroscado no presente, de tal modo que estando determinado unicamente pelo apetite do imediatamente agradável e bom, não tem os olhos voltados para o futuro. Por isso, para Aristóteles tornava-se fundamental a heurística do medo na deliberação, para os casos em que a existência pudesse ser despertada para o medo do futuro e pudesse evitar aderir aos apelos do presente apenas em função do apetite. Em todo caso, o tempo está determinado em dois agoras, um antes (o da satisfação de um apetite emergente) e um depois (o de um mal iminente) ao qual o ser-aí deveria temer, e, por temor, fugir do presente imediato.

Há aqui, portanto, um presente que se determina como um imediato, que não é propriamente kairológico. Mas há um instante em que aquele que é continente já não deposita seu interesse meramente no objeto do apetite, mas no da aspiração, e é assim que o tem em vista e se projeta para o futuro, uma vez que o objeto da aspiração nunca é imediatamente dado, mas se projeta no futuro. Decidido, o agente em sua continência projeta-se em um instante, para um futuro, ainda não presente, mas já antecipado. Esse instante é de tal modo

⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* B 5, 1383a 6-12.

estabelecido, que funciona como um ponto, que é capaz de sustentar a circunferência que gravita em torno dele, sem recuar nem fugir, mas diante do qual precisa decidir em vista do futuro. Já esta é a visão de Aristóteles a respeito do instante, uma vez que diante dele o ser-aí é convocado a agir sob medida segundo o meio, que é posto como limite extremo segundo o momento oportuno (uma vez que τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν⁹⁵), nem aquém nem além, uma vez que a virtude “sucumbe” (φθείρεται) “ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως”, ao passo que “se conserva” (σώζεται) “ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος”⁹⁶. Mas não se encontra ainda clara para Aristóteles que disposição favorece agarrar o instante a partir do qual o ser-aí se projeta em um projeto de ser-com-o-outro, que, afinal de contas sempre inclui a relação reciprocamente livre com o outro, além de o tempo continuar a ser pensado em função de um determinado *quando* futuro.

Enquanto instante decisivo, a partir do qual a existência não mais recua diante do que vislumbra no futuro simplesmente em função do mero prazer a ser imediatamente deparado, o καιρός do agente continente, traz consigo aquilo em função do que o agente vive como bem de modo a saber a que aderir e o que recusar no âmbito do prazer.

Heidegger, seguindo a esteira de Kierkegaard, ajuda-nos a descobrir outro sentimento pelo qual o intelecto como discernimento prático pode aderir ou recusar na ação por causa do futuro (τὸ μέλλον), mas não necessariamente por temor. Este sentimento é a angústia, que leva o indivíduo a projetar-se livremente a partir da antecipação do fim, face ao qual o indivíduo escolhe o bem, e a partir do qual pode, inclusive, despertar o sentimento de respeito pela lei moral, tal como Kant o concebeu. Mais uma vez é preciso perguntarmo-nos: como é possível que o desejo (ὄρεξις) como aspiração (βούλησις) e o intelecto (νοῦς) como discernimento prático (διάνοια πρακτική) ordene resistir ou aderir, ou mesmo esteja consciente de nem poder recusar nem aderir, tendo em vista como εἶδος o desejável (ὄρεκτικόν) olhando para o futuro (τὸ μέλλον)? Como nesta posição está implicada a liberdade histórica, e imersa em que sentimento de situação ela emerge? Como o tempo como instante é repensado por Heidegger de tal modo que este sentimento de situação resguarda o ser-aí na diferença entre ser e ente na proximidade do nada e não recoloca o instante no brilho do ente, numa recusa da nulidade? Como se pode pensar um indivíduo continente (ὁ ἐγκρατής) de modo que não simplesmente se deixe levar pelo apetite por estar preso ao presente que passa, tal como faz o incontinente, mas possa agarrar o instante pré-fixado e delibere aderindo ou

⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Γ 1, 1110a 13-14.

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Β 2, 1104a 25-27.

recusando em vista de um futuro almejado, não, porém, iminente? Como agarrar o instante de modo a poder não simplesmente ficar encurralado no presente, mas a partir da diferença ontológica, poder ser todo para o presente a partir do instante.

Na sua retórica das paixões, ao falar do temor, Aristóteles acentua que todos sabem que vão morrer, mas, pelo fato de nunca perceber isto como um fato iminente, não se preocupam (οὐδὲν φροντίζουσιν) com a morte. O que causa preocupação é o perigo (κίνδυνος) ou mau iminente (ἐγγύς). A morte, da qual todos sabem que virá um dia, mas não é vivida como próxima é não iminente (οὐκ ἐγγύς). Que tipo de relação com o tempo mantém, porém, a existência que na antecipação da morte imerge na angústia? É aqui que Heidegger assegura que, neste caso, a existência já não contempla mais o futuro como um fato ocasional deparável, mas recolhe todo seu existir no horizonte da projeção de uma possibilidade de ser si mesmo, que instantaneamente assume sua possibilidade mais própria em vista de um futuro não deparável como fato. Se na perspectiva aristotélica o futuro mostra-se ἐκ φαντασίας como fato adveniente diante do qual o ser-aí se sente ameaçado e teme e, por isso, pode resistir ao apelo presente que move o apetite – se, por ventura não adere imediatamente ao apelo presente em função do apetite por valentia e afoiteza destemida, – na perspectiva heideggeriana, há uma situação segundo a qual a existência não propriamente adere em função do apetite ou foge pela aspiração por resguardar a sua vida em função do medo, mas antecipa a morte e se decide angustiosamente em função de seu si-mesmo a partir do instante de projeção da possibilidade mais própria que repete o que tem sido e se lança até um futuro não factualmente iminente. Esse sentimento é a angústia. Pela angústia, o ser-aí agarra o seu instante de decisão por si mesmo e, livre das demandas impessoais, projeta-se a cada vez a partir de sua possibilidade mais própria, assumida num instante do destino.

Como fica então o desejo face ao instante da liberdade histórica, em que se assumindo como um todo o ser-aí se projeta para suas possibilidades mais próprias? Se o próprio πάθος é prazer (ἔδονή) ou dor (λυπή), guarda uma relação com a ἐπιθυμία, mas a angústia não se resolve neste âmbito do instante como o imediatamente dado ou iminente. O que emerge então na angústia? Kierkegaard a descreve assim: “[o homem] não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente não pode, porque ele foge dela”⁹⁷. É deste modo, pois, que se constitui “a relação do homem com esse poder ambíguo”⁹⁸. E acrescento: esta é a relação do homem com este poder ambíguo no âmbito da ἐπιθυμία (isto é, no âmbito da mera

⁹⁷ S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 47.

⁹⁸ *Ibidem*.

aspiração ou aspiração em geral, comumente traduzida por apetite). É somente no âmbito da aspiração deliberante (βούλησις) que a angústia já se encontra resolvida. Uma vez que se projeta para suas possibilidades mais próprias, o ser-aí já não deposita seu interesse meramente no objeto do apetite, mas na aspiração que se desentranha na projeção que se sabe inobjetual, por não ter objeto *a vir*, e é assim que o tem em vista e se projeta para o futuro, uma vez que o “objeto” da aspiração não é aqui imediatamente ou futuramente dado, uma vez que é projeto de ser com o outro. O projeto não objetiva nada, porque não objetiva algo. A dimensão objetiva mostra-se no instante a cada vez ao ser-aí como *objeção* em função da aspiração, de tal modo que no horizonte do desejo emerge o que o ser-aí pode ou não pode *admitir* no âmbito da ἐπιθυμία. A dimensão objetiva é, portanto, limitativa, como convém ao instante, não propriamente negativa (recusante) ou afirmativa (aderente). Assim, em função da angústia, a ὄρεξις no âmbito da ἐπιθυμία suspende sua adesão (δίωξις) àquilo que depara ou sua recusa (φυγή) daquilo que depara ⁹⁹, para resolver se admite ou não admite com base na aspiração, isto é, na projeção da sua possibilidade mais própria e do que convém à sua manutenção. Na angústia, no âmbito do apetite, o homem suspende tanto sua adesão (αίρέσεις) ao belo (καλοῦ), proveitoso (συνφέροντος) e agradável (ἡδέος), como sua aversão (φυγὰς) ao feio (αἰσχροῦ), prejudicial (βλαβεροῦ) e doloroso (λυπεροῦ) ¹⁰⁰, para reavaliá-los no âmbito da aspiração deliberante, em função de seu projeto de ser mais próprio. O projeto em função do qual o ser-aí vive não se deixa objetivar. Decidido, o agente em sua continência, o ser-aí decidido a viver a partir de seu projeto de ser livremente assumido, mantém-se no horizonte previamente estabelecido em um instante, este de tal modo estabelecido, que funciona como um “ponto” de referência que é capaz de sustentar a circunferência que gravita em torno dele, sem recuar nem fugir, como projeção. Aqui o instante se encontra apreendido no horizonte da liberdade histórica.

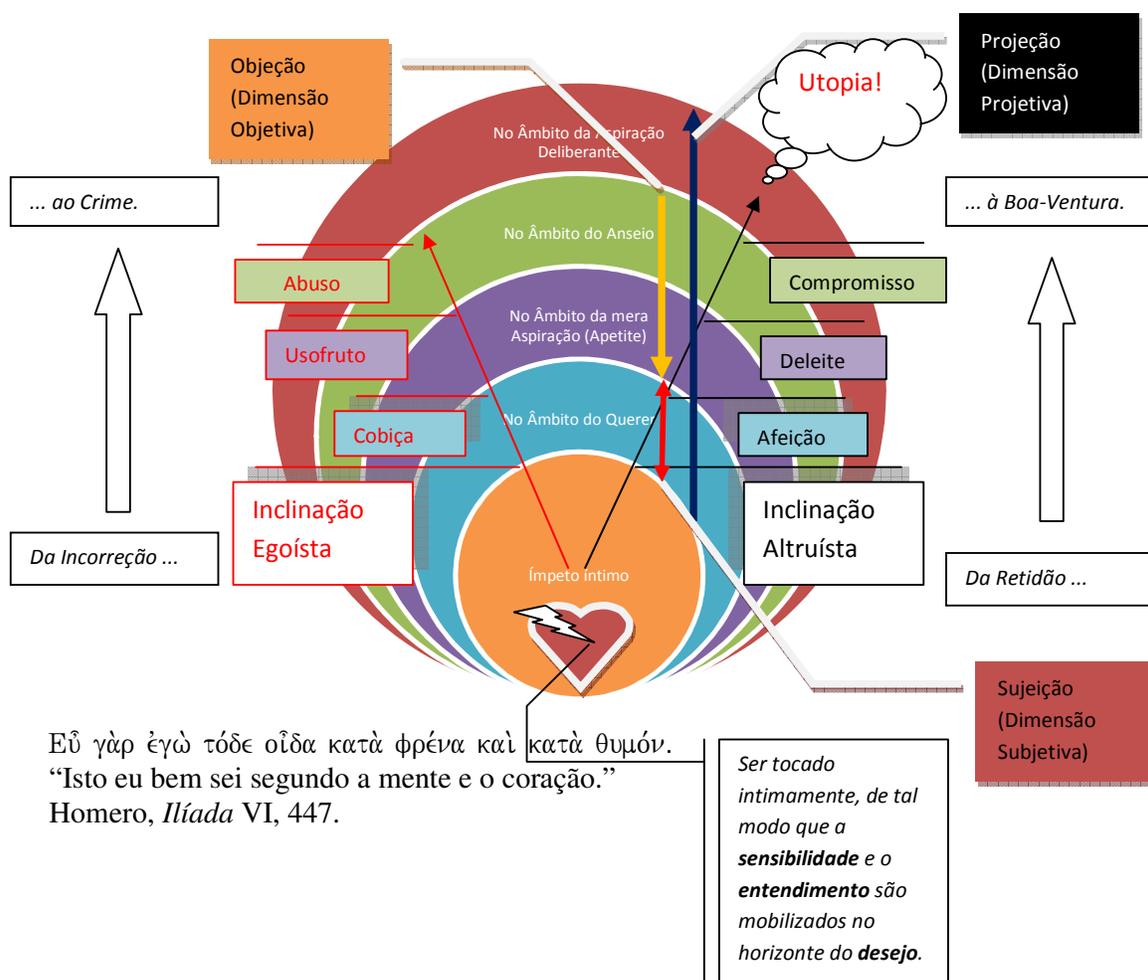
No horizonte da liberdade histórica, o desejo não se constitui no modo deficiente da busca de satisfação imediata do interesse. No horizonte da liberdade histórica, o desejo se constitui a partir do fim na aspiração da projeção, em função da qual a existência vive como um todo. A temporalidade da historicidade própria decide por viver em função da aspiração deliberante, e não da ansiedade de satisfação do interesse; mas faz isso não por medo das consequências. Não está, portanto à espera do momento de realização do que poderá satisfazer o seu interesse, mas vive na esperança de poder permanecer no âmbito da aspiração

⁹⁹ Sobre a compreensão desses conceitos cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z 2 1139a 21-22.

¹⁰⁰ Sobre a referência a estas orientações do desejo no âmbito do apetite relacionado ao prazer cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* B 3, 1104b 30-32.

deliberante, a fim de que a sua vida toda possa ser empenhada em função da aspiração que emerge na projeção. A ansiedade e a esperança são os dois sentimentos, segundo os quais, respectivamente, de um lado a existência imprópria declina da angústia e, de outro, a existência própria reclinase na angústia face ao que emerge na projeção. Inclinando-se no modo do declínio ou do poder reclinar-se na sua orientação para o mundo, a existência, respectivamente desrespeita ou respeita às *objeções* impostas ao ser-aí a partir do projeto lançado.

Para que se possa ter um esquema que favoreça certa visão totalizante desta interpretação, convém estabelecer o seguinte mapa conceitual dos âmbitos do desejo:



O livre já está beatificamente determinado. Por isso, o livre reclinase na angústia face ao projeto lançado, ao passo que o não livre declina da angústia, e nessa inclinação já está orientado seja para a decadência dispersiva, na qual não há propriamente uma projeção, seja para o mau em sentido objetivo, isto é, face um projeto de ser, que acaba por ter que se impor como um dever.

A ὁρέξις implica sempre a *tendência* do *comportamento* como um *todo*. E por isso para ser bom ele exige a libertação do domínio do impessoal e a assunção de si num instante que se constitui também como libertação para a projeção da possibilidade mais própria.

Segundo Aristóteles, o desejo é um dos modos dominantes da ação e da verdade na alma, sendo a sensibilidade e o intelecto (inteligência ou pensamento) os outros modos. Diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “três são na alma os [agentes] dominantes da ação e da verdade: a sensação, a inteligência e o desejo”¹⁰¹. Por outro lado, o desejo é constituído no impulso, no apetite e na aspiração. E somente a partir da aspiração que emerge na angústia é possível uma deliberação livre.

É preciso discernir a aspiração na relação recíproca co-existente, em que o outro está envolvido no projeto de ser, e na ocupação providente de algo, em que o outro está em vista, mas não como outro propriamente, mas sim como impessoal, e na solicitude providente, em que o outro está em vista como outro propriamente. Há ainda que pensar em relação a si em dois sentidos: o cuidado de uma coisa para si e o cuidado de si.

Um dos exemplos mais importantes do manter-se livre historicamente a partir do instante histórico de decisão é a utopia. Sustentar a utopia de um não-lugar bom na fantasia que o tem em vista é um modo de o ser-aí poder manter-se na liberdade de sua escolha, disposto na projeção de sua possibilidade. A utopia como fantasia do bom lugar em lugar nenhum é justamente o que o ser-aí tem em vista temporaneamente, não espacialmente. Portanto, não é uma mera forma fixa do bem, da verdade e da beleza que se pudesse representar em geral, mas o sentido da possibilidade de existir descoberta singularmente pelo ser-aí. A fantasia do bom-lugar em lugar-nenhum é temporânea; ela só acontece a quem, sendo e estando-aí livre para a sua morte, num instante do destino, nega, renega, recusa, aceita, admite e permite em função da “visão inteligível do futuro almejado”, com que a existência esperançosamente sonha, tendo assumido sua possibilidade mais própria. Entre o temor (ὁ φόβος) e a valentia (τὸ θαρσύς) há um meio termo: a confiança (ἡ πίστις), a posse antecipada do futuro pela esperança a partir da qual livremente se vive.

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z 2, 1139a 17-18.

CONCLUSÃO

Tendo chegado ao fim do que me propus investigar, ou, dito melhor, do que pude investigar dentro de certos limites, é importante recolocar as perguntas feitas para resumir os resultados encontrados.

A preocupação fundamental da investigação era descobrir como se constituiu, no interior da filosofia existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, a reapropriação do conceito de *καρπός* como instante. Para tanto, meu método foi entrar no âmago do debate que animou Heidegger e o empurrou para o problema do instante na história da filosofia. Este debate foi motivado fundamentalmente pelo diálogo de Heidegger com Kierkegaard a respeito das duas grandes tradições do pensamento ocidental em sua luta para por um lado alcançar o bem na boa ventura das ações e, por outro, alcançar a salvação pela remissão do pecado. A primeira é a tradição grega. E se Platão tinha sido para Kierkegaard o interlocutor fundamental, Heidegger tomou Aristóteles como paradigma da tradição que erigiu o ideal *ético* como caminho para alcançar o bem na boa ventura de suas ações. Por outro lado, se para Kierkegaard o diálogo foi travado com a dogmática cristã eclesial, Heidegger preferiu se subtrair da confusão metafísica instaurada pela dogmática, e com Lutero, Agostinho e os místicos da tradição cristã, preferiu reconduzir-se às origens do pensamento cristão, através do estudo das cartas de Paulo, que falavam do modo como era possível alcançar a salvação, não por um ideal ético, mas por um reconhecimento da condição humana *chamada* a alcançar a salvação pela graça.

Mas havia uma chave fundamental para abrir caminho em direção à solução do problema: a relação do homem com sua finitude, marcada pela temporalidade, tomada aqui *lato sensu*. Kierkegaard havia mostrado a Heidegger onde se encontrava o limite das duas tradições para a solução do problema: o centro do problema estava na relação com o *instante* *Øieblik* (*Øeits Blik*) na língua de Kierkegaard; o que na língua de Heidegger muito semelhantemente soava como *Augenblick* (*Blick des Augen*). De início a palavra não passa de uma metáfora: um piscar de olhos, um relance do olhar. Em português falamos mais comumente de um “*num piscar de olhos*”, que para nós significa basicamente a expressão que usamos quando estamos contando uma história, e, diante de um acontecimento inesperado dizemos: “De repente...!”, ou ainda: “tudo estava assim ou assado *quando de repente, num piscar de olhos, aconteceu que...*”. ... A expressão fala da *abertura para um acontecimento*

singular inesperado. Trata-se, pois, de um *ser tomado de súbito por algo como um acontecimento inesperado*.

Kierkegaard recorda que “no Novo Testamento encontra-se uma perífrase poética do instante” – eu não sabia, fui pego de surpresa por essa recordação de Kierkegaard, a qual me deixou de certo modo estupefato, por causa dos termos que aparecem nessa perífrase poética do instante! – Ele diz que “Paulo, afirma que o mundo perecerá ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ – ‘num instante, num piscar de olhos’ (1Cor 15, 52)”, e Kierkegaard explica que “com isso ele [Paulo] exprime também que o instante é comensurável com a eternidade, pois, com efeito, o instante em que o mundo acaba exprime, no mesmo instante, a eternidade”¹⁰². E esse é um dos lados do problema. A relação com o instante é problemática, segundo Kierkegaard tanto para os gregos como para os cristãos.

Kierkegaard assegura que tanto a filosofia grega como a moderna “posicionam-se assim: tudo gira em torno de fazer o não ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil”; já na “visão cristã” as coisas se passam de tal modo que “o não ente está em todo canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade; por isso, tudo o que importa é eliminá-lo para que o ente venha à luz”¹⁰³. Assim tudo se passa numa relação problemática em que justamente a liberdade histórica como liberdade na finitude fica esquecida: pois se por um lado, na atitude grega se configura um *aprisionamento* no mundano e na realidade objetiva (para que o ente apareça), por outro lado, mostra-se na negação do mundano (signo de finitude) uma *fuga do tempo* em direção à eternidade (atemporal, para que o *sumun ens* apareça). Nenhuma das duas tradições aprendeu a habitar a diferença no instante, como liberdade na finitude, na liberdade de ser para seu tempo a partir do instante.

“Só com o instante inicia a história”, diz Kierkegaard. E Heidegger, dando-se conta que no instante está um tipo de relação com o ser que nem foge nem se esquia, corre atrás de entender como *agarrar o instante e viver a partir dele?* Como ser tomado pelo instante e ser livre para seu próprio tempo? Que tipo de sentimento pode instalar a existência no instante, de tal modo que ela possa abrir-se para sua possibilidade mais própria, qual seja, a possibilidade da liberdade?

¹⁰² S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 95, nota 208.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 90, nota 199.

É por essa crise fundamental que o jovem Heidegger – e se pensarmos bem, também o velho Heidegger ¹⁰⁴ – está plenamente marcado. Ele tomou de Kierkegaard as indicações, e procura evitar e verificar onde está o caminho de facilitação escolhido pelos cristãos e pelos gregos, e como se instalar no âmago do problema central, para resolvê-lo a partir de dentro. Como se instalar no instante, sem esquivar nem fuga?

Assim, ao interpretar o pensamento cristão, Heidegger é capaz de perceber que em sua relação com a temporalidade, os cristãos se tornam indiferentes ao tempo como sucessão de agoras, ou como Kierkegaard diz, como “sucessão infinita”. ¹⁰⁵ Mas seu *καιρός* não é propriamente a finitude, mas antecipação do eterno, pela graça, no *já* e *ainda não* da *παρουσία* de Cristo. Ele se exprime por uma espécie de *fuga mundi*, e por isso o cristão também recusa o *καιρός* grego, o *καιρός* do encurralamento no mundo, na temporalidade que passa como sucessão contínua de agoras que se sucedem e para os quais o ser-aí tem que estar preparado para que quando vier ele possa agarrá-lo, antes que passe: é o *καιρός* do momento oportuno para um *quefazer* que o ser-aí pode prever, aguardar, se preparar para quando vier. Por muito tempo se confundiu o *καιρός* cristão com esse *καιρός* da contagem dos dias e das horas, de uma preparação para um quando determinado. Penso que pela primeira vez Heidegger mostra que Paulo faz um convite à indiferença pelo *quando*; “quando” *este*, com o qual a comunidade de Tessalônica estava tão preocupada, e do qual Paulo diz: “quanto ao *χρόνος* e ao *καιρός*, irmãos, é escusado escrever-vos”. O *καιρός* cristão mostra-se indiferente à temporalidade; o cristão não escolhe a temporalidade e a finitude, mas a eternidade ¹⁰⁶.

Por outro lado, para o grego, o sempre é o que pode ser realizado no tempo. E mesmo o *καιρός* eticamente pensado por Aristóteles é o encurralamento no instante de um afazer objetivo. O instante kairológico grego se refugia nas demandas da facticidade; pelo menos até onde pude verificar, através de minha própria leitura e da interpretação de Heidegger, no pensamento grego não emerge um *πάθος* que o coloque diante da liberdade histórica tal como Kierkegaard e Heidegger com ele começaram a pensar. O pensamento grego é como que uma ganância de ser e um horror ao não ser, tal como o pensamento cristão é um desprezo pelo mundo e uma ganância de eternidade. O pensamento grego e o pensamento cristão não

¹⁰⁴ Para tanto, basta-se pensar na entrevista que Heidegger concede em 1969, na qual quando interrogado sobre o sentido da questão Leibniziana ele diz: “Ich frage dagegen: ‘Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?’, warum hat das Seiende die Vorrang, und wird nicht das Nichts als identisch mit dem Sein gedacht?”

¹⁰⁵ S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁶ Talvez um cristianismo repensado a partir do que na teologia do século XX começou a ser chamado de uma “escatologia de baixo” possa ter já encontrado uma atitude diferente, ao menos no pensamento, senão na dogmática institucional.

conhecem algo como *angústia*, ao menos o cristianismo e pensamento grego anteriores a Kierkegaard e Heidegger.

O que no trabalho, que agora se encerra, eu tentei mostrar, é que o pensamento categorial grego em torno do instante, e isso não o faz melhor ou pior, mas apenas diferente, se caracteriza fundamentalmente pelo que Heidegger achou de chamar a temporalidade imprópria, que se desvencilha da angústia nas demandas da facticidade, para realizar suas atividades, no brilho do mundo. Todo o trabalho de interpretação do pensamento aristotélico desenvolvido por Heidegger não pode ser pensado como uma espécie de momento a partir do qual Heidegger extraiu o seu conceito de instante e o aplicou a seu pensamento. Se Kierkegaard foi capaz de pensar o ἐξαιφνης platônico como a súbita passagem do não ser ao ser, para que o não ente se resolva no brilho do ser, Heidegger foi capaz de mostrar que o καίρως aristotélico só consegue no fim das contas se resolver no encurralamento da atividade, em que o bem se alcança pela real εὐδαιμονία, a boa ventura da ação e do afazer no tempo. A Aristóteles não se abriu ainda o πάθος histórico da angústia, nem o projeto de um ser-para-a-morte próprio, que num determinado instante se liberta do domínio da impessoalidade decadente nas demandas do mundo, para assumir-se em sua possibilidade mais própria e ser para *seu* tempo. Era esse o problema da liberdade histórica que Heidegger procurou resolver, e foi desse modo que se reapropriou do conceito de instante. E o que é a Liberdade Histórica, senão a libertação de um domínio para agir livremente a partir da apropriação e projeção de uma possibilidade herdada? Ela modifica as relações com o presente de tal maneira, que a existência não se perde e dilacera face às demandas imediatas da impessoalidade, mas a elas se entrega ou recusa a partir do futuro vislumbrado, para o qual e segundo o qual vive. Preenhe de liberdade histórica, a existência se compreende a partir do futuro no qual deposita a sua esperança.

Que o projeto de um ser-para-a-morte próprio que, num instante de angústia instaure a liberdade como libertação do domínio do impessoal para sua possibilidade singular mais própria, possa se tornar o fundamento de uma ética da liberdade histórica, o que eu alcancei aqui foi apenas um pequeno ensaio de fundamentos conceituais. Além disso, tentei apresentar um rápido esboço do que consistiria uma *Ética da Liberdade Histórica no horizonte do desejo*. Ela inclui o que Aristóteles chama os três domínios da ação e da verdade na alma que são a sensibilidade, a inteligência e o desejo (ὄρεξις), podendo ser pensado os modos próprio e impróprio como a existência se inclina a partir de seu ser tocado na relação com os outros, nos

três âmbitos do desejo, quais sejam a aspiração (βούλευσις), o prazer (ἡδονή) e o apetite (ἐπιθυμία)¹⁰⁷.

Por fim, devo apenas dizer que o trabalho aqui realizado está longe de ser definitivo; primeiro, porque seria necessário estabelecer muitas confrontações com estudos importantes que já têm sido realizados sobre a interpretação heideggeriana do pensamento antigo, fundamentalmente o de Aristóteles, mesmo no que tange ao conceito de instante, confrontações que aqui não tive ocasião de fazer diretamente. Além disso, a tarefa aqui empreendida esteve longe de ser um trabalho revisionista de interpretações, mas uma tentativa de se encontrar o patamar, fincando nele os pés de tal modo, que eu pudesse ter em vista o horizonte da liberdade histórica que se descortina. Foi um esforço de pensamento e não uma análise ampla e completa das múltiplas interpretações fecundas já existentes sobre o assunto. Já nisto ele está inteiramente prenhe de limites, que poderão ser sempre postos a prova de novo.

¹⁰⁷ O trabalho do Prof. Fernando Rey Puente sobre o *De motu animalium* mostrou-se para mim uma importante fonte para o diálogo nesta pesquisa.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER M. “**Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft**”, in HEIDEGGER. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 1 (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, M. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Tradução de J. J. G. Norro. Madrid : Trotta, 2000.

HEIDEGGER, M. Mein Weg in die Phänomenologie, in *Zur Sache des Denkens*, 4 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2000.

HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. (GA 63). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam, 2003

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 62. (GA 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 61. (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25. (GA 25) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. (SZ) 18 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, M. *Heráclito*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COMENTADORES DE HEIDEGGER

BUHREN, John van (Org.s), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, 1994.

BUHREN, John van. *The Young Heidegger*, New York: Indiana University Press, 1994.

BOWLER, Michael J. *Heidegger and Aristotle: philosophy as práxis*. Continuum, 2008.

BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York, 2005.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*, tradução portuguesa de Leonor Aguiar para Textos e Letras, com revisão científica de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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

ESCUADERO, Jesús Adrián. Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger, in *Signos filosóficos*, n. 10, julho-dezembro, 2003, p. 103-126

FISCHER, Norbert e HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg: Felix Meiner, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*; Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.

LOPARIC, Z. **O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico**, in: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte; número organizado por Antônio Abranches; vol. 1, n. 10, pp. 135-136, outubro de 1996.

LOPARIC, Z. *Sobre a Responsabilidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MCNEILL, William. *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle and the ends of theory*, New York, 1999.

MCNEILL, William. *The Time of Life: Heidegger and Ethos*. New York, 2006.

PERAITA, Carmen Segura. *Hermenêutica de la vida humana*. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger. Madrid: Trotta, 2002.

SADLER, Ted. *Heidegger and Aristotle: the question of being*. London: Athlone, 1996.

SANTOS, Gilfranco L. dos. *Hermenêutica e Historicidade: concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger*. Recife: UFPE, 2004 (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, Gilfranco L. dos. *Tempo e História na Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Loyola, 2009.

SASSI, Vagner. *A Questão acerca da Origem e a aproximação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Porto Alegre: PUCRS, 2007 (Tese de Doutorado).

THONHAUSER, Gerhard. *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard mit ständigen Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/ München: Karl Alber, 2011.

TORRES, Jesus Vázquez. **Agústia e Desamparo numa perspectiva heideggeriana** in *Revista Perspectiva Filosófica* – vol. VI, n. 11, jan.-jun. Recife: 1999.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano; L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosófica del giovane Martin Heidegger*. Padova: CEDAM, 1976.

WARD, Koral. *Augenblick; The concept of 'Decisive Moment' in 19th- and 20th- Century Western Philosophy*, 2008.

ZARADER, Marlène. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*, tradução portuguesa de Sílvia Meneses para Textos e Letras, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

OBRAS DE ARISTÓTELES

EDIÇÕES COMPLETAS

ARISTOTELIS. *Opera ex recensione I. Bekker*, Academia Regia Borussica, Berlim, 1831-1870; Editio altera quam curavit O. Gigon, 4 vols., W. de Gruyter, Berlim, 1960-1961.

ARISTOTLE. *The Complete Works*, ed. by Johnathan Barnes, 2 vols., Princeton: Princeton University Press, 1991.

EDIÇÕES AVULSAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra. Edição Trilíngüe. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edição bilíngüe e tradução de María Araujo e Julián Marías. 8. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. (Coleção Clássicos Políticos)

ARISTÓTELES. *Retórica*. Edição bilíngüe e tradução de Antonio Tovar. 5 ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. (Coleção Clássicos Políticos)

ARISTOTLE. *Categories. On Interpretation*, trad. Harold P Cook, *Prior Analytics*, trad. Hugh Tredennick. Edição Bilíngüe. Cambridge/ Massachusetts/ London: Harvard University Press, 1962. (Loeb Classical Library)

ARISTOTLE. *Physics*. Edição bilíngüe, trad. P. H. Wicksteed e F. M. Cornford. 2 vols. Londres: Harvard University Press, 2005. (Loeb Classical Library)

COMENTADORES DE ARISTÓTELES

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, 2 ed. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2008.

BARNES, Johnathan (Org.), *Aristóteles*, trad. Ricardo Hermann Ploch Machado, Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions)

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1997

DÜRING, Ingemar. *Aristotele*. Tradução do original alemão intitulado *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* para o italiano feita por Pierluigi Domini. Milano: Mursia, 1976.

JAEGER, Werner. *Aristóteles; bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

KINNEAVY, James L. e ERSKIN, Catherine R. **Kairos in Aristotle's Rhetoric**, in *Written Communication*, July 2000.

PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, FAPESP, 2001, (Coleção Filosofia).

COMENTADORES DE TÓPICOS DA FILOSOFIA ANTIGA EM GERAL

BRAGUE, Remi. *O Tempo em Platão e Aristóteles*, trad. Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo: Loyola, 2006.

CZEKALSKI, Fernando. **A Tribuna de Górgias: Linguagem, Retórica e Oportunidade**, in *Hypnos*, ano 11, n. 16, 1º sem. São Paulo: 2006.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*, trad. Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, EDUSP, 1978.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

OUTROS AUTORES

AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, Vozes, 1999

BALTHASAR, Hans-Urs von. *Geschichte des Eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich: 1930.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988

BRITO, Raimundo de Farias. *O Mundo Interior* (Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito). 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, trad. Ilson Kaiser, São Paulo: Teológica, 2004

COUTINHO, Evaldo. *O Espaço da Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1998

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Der Anfang des Wissens*. Stuttgart: Reclam, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft. (KrV)* Hamburg: Felix Meiner, 2003

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft. (KpV)* Hamburg: Felix Meiner, 2003

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, trad. João Rzende Costa, São Paulo: Teológica, Paulus, 2004

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de Angústia*, trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Die Wiederholung*. Trad. de Hans Rochol. Hamburg: Meiner, 2000.

MURACHCO, Henrique. *Língua Grega; visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Vol. 1, Teoria. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2007

STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften / Eine Untersuchung über den Staat*. 2. unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970.