

TRADUÇÃO

O conceito de tempo Conferência pronunciada para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, julho de 1924

Der Begriff der Zeit Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924

135

Martin Heidegger

Tradutor:

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

Titular do Departamento de Filosofia da USP.¹

INTRODUÇÃO DO TRADUTOR

A conferência *O conceito de tempo* (1924), proferida para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, situa-se no âmbito da analítica existencial de *Ser e tempo*, portanto, no âmbito do primeiro Heidegger, em que se trata da colocação da questão do ser a partir do sentido (existencial) e, portanto, temporal do ser. Apesar das diferenças em relação a *Ser e tempo*, sobretudo no que se refere a uma definição mais clara da questão do ser, uma vez que o tema é o ser do tempo tanto como a base do modo de ser do *Dasein* (ser-aí) quanto como a consequência de suas atitudes, podemos afirmar que esta conferência já constitui uma versão condensada do tratado de 1927. As principais estruturas existenciais do ser do *Dasein* já se encontram nela delineadas. Este texto fornece uma bela amostra de como, em meados dos anos 20, Heidegger se encontrava numa intensa elaboração de sua questão filosófica fundamental.

¹ E-mail: mawerle@usp.br . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

A tradução que se segue foi primeiramente publicada em 1997 em *Cadernos de tradução*, n. 2, uma publicação do Departamento de Filosofia da USP. Agradeço ao Editor Responsável, Prof. Victor Knoll, por permitir gentilmente que seja novamente publicada pela Revista Aoristo.

O CONCEITO DE TEMPO

As reflexões que se seguem tratam do tempo. O que é o tempo?

Se o tempo encontrar seu sentido na eternidade, então deve ser compreendido a partir dela. Com isso ficam determinados o ponto de partida e o caminho desta pesquisa: da eternidade para o tempo. Este questionamento está em ordem pressuposto que dispomos do ponto de partida enunciado e que, portanto, conhecemos a eternidade e a compreendemos suficientemente. Se a eternidade for algo diferente do vazio sempre ser [*Immersein*], o $\alpha\epsilon\iota$, se a eternidade for Deus, então o modo inicial da observação sobre o tempo deveria permanecer por longo tempo numa aporia, porque não sabe nada de Deus, não compreende o questionamento [*Nachfrage*] por Deus. Se o acesso a Deus é a crença e se o deixar-se envolver [*Sich-einlassen*] pela eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta aporia a filosofia nunca poderá solucionar. Por conseguinte, o teólogo é o especialista adequado para tratar do tempo; e se a lembrança não é enganosa, a teologia se ocupa de diferentes modos do tempo.

Em primeiro lugar, a teologia se ocupa com o ser humano [*menschliches Dasein*] enquanto ser [*Sein*] perante Deus, ocupa-se com seu ser temporal em sua relação com a eternidade. Deus mesmo não necessita de teologia, sua existência não é fundamentada por meio da crença.

Em segundo lugar, a fé cristã deve ter em si mesma uma relação com algo que aconteceu no tempo, – como ouvimos sobre um tempo, do qual é dito: ele era o tempo, “quando o tempo foi completado...”²

O filósofo não crê. Se o filósofo questiona o tempo, ele está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao $\alpha\epsilon\iota$, o que parece ser a eternidade, mas apenas se mostra como um derivado do ser temporal.

O tratamento que se segue não é de tipo teológico. Se é teológico – e permanece-lhes livre tomá-lo assim – o tratamento do tempo só pode ter sentido quando torna o questionamento pela eternidade mais complexo, quando o prepara de modo adequado e o coloca autenticamente. O modo de tratar também não é filosófico, na medida em que não reivindica fornecer uma determinação do tempo válida

²Gal. 4, 4; Mc. 1, 15; comparar ainda Ef. 1, 9 s.

universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias.

As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma *ciência prévia* [*Vorwissenschaft*], cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí [*Dasein*] sobre si mesmo e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á vivo o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo de como o tempo ganha a oportunidade de se mostrar. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive talvez do pressuposto teimoso de que a filosofia e a ciência se movem no âmbito do conceito. Sua possibilidade consiste no fato de que cada pesquisador esclarece para si o que compreende e o que não compreende. Ela dá informações quando uma pesquisa está de acordo com as coisas – ou se se nutre de um saber palavroso tradicional e desgastado. Tais questionamentos são como um serviço de polícia para o cortejo das ciências, uma tarefa, na verdade, inferior, mas às vezes urgente, como alguns consideram. Sua relação com a filosofia é somente a de alguém que acompanha para, às vezes, fazer uma batida na casa dos antigos, para ver como estes realmente procederam. A reflexão que se segue tem em comum com a filosofia o fato de não ser teologia.

Em primeiro lugar, uma indicação prévia sobre o tempo que vem ao encontro na cotidianidade [*Alltäglichkeit*], sobre o tempo natural e sobre o tempo do mundo. O interesse sobre o que é o tempo foi na atualidade novamente despertado pelo desenvolvimento da pesquisa física em sua reflexão sobre os princípios relativos à apreensão e determinação que se deve completar ao ser a natureza medida num sistema relacional espaço-temporal. O estado atual dessa pesquisa está fixado na teoria da relatividade de Einstein. Alguns enunciados sobre ela: o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto. O espaço somente existe por meio dos corpos e das energias que se mantêm nele. (Um antigo enunciado de Aristóteles:) Também o tempo não é nada. O tempo subsiste somente por causa dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há um tempo absoluto, também não há uma simultaneidade absoluta³. – Facilmente passa despercebido nessa teoria de aspecto destrutivo o elemento positivo dela: que ela justamente demonstra a invariância das equações que descrevem eventos da natureza perante transformações quaisquer.

O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos.⁴ Assim Aristóteles já entendia o tempo, relacionando-o ao modo fundamental de ser do ser da natureza: a mudança, o mesclar de lugar, o mover-se: *επει ουν ου κινησιζ αναγκη τηζ κινησεωζ τι ειναι αυτον*.⁵ “Dado que o tempo não é movimento, deve ter alguma

³Resumo concentrado de Heidegger. Cf. para isso Albert Einstein. *O fundamento da teoria da relatividade geral*. Anais de Física 49, Leipzig, 1916. Cf. ainda: *Sobre a teoria da relatividade específica e geral*, 7 ed. Braunschweig: Vieweg 1920, p. 90 ss. e 95 ss. Cf. além disso: *Quatro preleções sobre teoria da relatividade*. Braunschweig: Vieweg 1922, p. 2 (N. E. alemão)

⁴Comparar Aristóteles, *Física IV*, cap. 11, 219a ss.

⁵l.c., 219a 9s.

coisa a ver com o movimento”. O tempo primeiramente vem ao encontro no ente que se modifica; a mudança está no tempo. Como o tempo é encontrável neste modo de encontro, a saber, no por onde [*Worin*] do que se modifica? Dá-se o tempo aqui enquanto o que ele é mesmo? Pode uma explicação do tempo, que aqui se inicia, ter a garantia de que o tempo permite que os fenômenos fundamentais possam acontecer, que ele os determina em seu ser autêntico? Ou junto com a busca dos fundamentos dos fenômenos seremos remetidos a algo diferente?

Para o físico, o tempo vem ao encontro como sendo o quê? A apreensão que determina o tempo tem o caráter da mensuração. A mensuração mede o quanto tempo [*Wielange*] e o quando [*Wann*], ela mede o de-quando-até-quando [*Von-wann-bis-wann*]. Um relógio indica o tempo. Um relógio é um sistema físico, junto ao qual os sucessivos estados temporais idênticos constantemente são retomados sob o pressuposto de que este sistema físico não está submetido à mudança através de influência externa. A retomada é cíclica. Cada período tem duração temporal idêntica. O relógio fornece uma duração idêntica que constantemente se repete, a qual sempre é possível recorrer. A distribuição destes espaços de duração é indiferente. O relógio mede o tempo, na medida em que a extensão da duração de um acontecimento é comparada por idênticas sequências de estados e, a partir disso, determinada numericamente em sua quantidade.

O que experimentamos do tempo por meio do relógio? O tempo é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um ponto de agora [*Jetztpunkt*], de modo que em dois pontos de agora diferentes um é anterior e o outro é posterior. Neste sentido, nenhum ponto de agora do tempo é privilegiado perante o outro. Ele é, enquanto agora, o possível mais cedo de um mais tarde e, enquanto o mais tarde, o mais tarde de um mais cedo. Este tempo é completamente homogêneo [*gleichartig*], homogêneo [*homogen*]⁶. O tempo é passível de ser medido somente quando é constituído homogeneamente. O tempo é, assim, um desenrolar, cujas fases estão numa relação mútua do mais tarde com o mais cedo. Cada mais cedo e mais tarde é determinável a partir de um agora que, no entanto, é indiferente. Se avaliamos um acontecimento por meio de um relógio, ele o torna um acontecimento expresso muito mais em referência ao seu decurso no agora do que em referência ao quanto [*Wieviel*] de sua duração. A determinação primária que o relógio toda vez alcança não é a indicação do quanto tempo [*Wielange*] nem do quanto [*Wieviel*] do tempo que passou presentemente, mas o fixar toda vez um agora. Se tiro o relógio de meu bolso, a primeira coisa que digo é: “Agora são nove horas; 30 minutos depois de algo ter ocorrido. Daqui a três horas será meio-dia.”

O tempo agora, quando olho para o relógio: O que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro ser seria o tempo. E em nosso ser comum [*Miteinander*] seríamos o tempo –

⁶A opção pelo termo alemão *gleichartig* e a repetição talvez se destinem a reforçar a indiferenciação presente no fenômeno do tempo medido. (N. T.)

ninguém e cada um. Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem um relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: Aqui deparamo-nos com um relógio que o ser-aí humano desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite.

O que está em jogo no fato de o ser-aí humano ter arrumado um relógio antes de possuir relógios de bolso e relógios solares? Disponho eu do ser do tempo e me considero como estando junto ao agora? Sou eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou, enfim, é o tempo mesmo que em nós arranja o relógio? Santo Agostinho levou a questão até este ponto no livro XI de suas *Confissões*, ao questionar se o espírito mesmo é o tempo. E Santo Agostinho deixou a questão por aqui: “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.”⁷ Numa paráfrase: “Em ti, meu espírito, meço os tempos; a ti meço, assim como meço o tempo. Não me venha ao encontro com a pergunta: Mas como? Não me faça desviar os olhos de ti com uma falsa questão. Não vá tu mesmo por teu caminho com a confusão disso que pode interessar a ti mesmo. Em ti, digo sempre novamente, meço o tempo; as coisas que vem ao encontro e passam levam-te a uma disposição [*Befindlichkeit*] que permanece, enquanto elas somem. A disposição meço no ser-aí presente, não as coisas, que passam para que ela possa primeiramente nascer. O meu encontrar-me [*mich befinden*] próprio, eu repito, meço quando meço o tempo.”

A questão acerca do que é o tempo levou nossa observação para o ser-aí, se por ser-aí se entende o ente em seu ser que conhecemos como vida humana; este ente em seu *ser cada vez* [*Jeweiligkeit*] de seu ser, o ente que cada um de nós mesmos é, que atinge a cada um de nós no enunciado fundamental: eu sou. O enunciado “eu sou” é o autêntico enunciado do ser, do caráter do ser-aí do homem. Este ente está no ser cada vez enquanto algo que é meu [*in der Jeweiligkeit als meiniges*].

Mas era necessária toda esta reflexão complicada para chegar ao ser-aí? Não seria suficiente a indicação de que os atos da consciência, os acontecimentos da alma, estão no tempo – também quando estes atos se voltam para algo que sequer é determinado pelo tempo? Trata-se de um rodeio. Mas na pergunta pelo tempo reside a possibilidade de alcançar uma tal resposta, para que baseado nela os distintos modos de ser temporal sejam compreensíveis; e para que junto a isso possa desde a sua origem ficar clara a possível relação entre o que está no tempo e o que é a autêntica temporalidade.

O tempo natural enquanto algo já há muito tempo conhecido e discutido até agora forneceu o terreno para a explicação do tempo. Supondo que o ser humano

⁷Augustinus, *Confessiones*. Livro XI, cap. 27, resp.36. Sanctio Aurelli Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. tomo I, p.823 s.

esteja de modo privilegiado no tempo, de modo que a partir dele possa ser deduzido o que é o tempo, deveria este ser-aí então ser caracterizado segundo as determinações fundamentais de seu ser. Então deveria o ser temporal – entendido adequadamente – ser o enunciado fundamental do ser-aí em referência a seu ser. Mas, mesmo assim, há a necessidade de uma indicação prévia sobre algumas estruturas fundamentais do ser-aí mesmo.

1. O ser-aí é o ente caracterizado como *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-sein*]. A vida humana não é qualquer sujeito que necessita fazer uma magia para poder entrar no mundo. Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa: estar de tal modo no mundo que este ser designa: lidar com o mundo; permanecer nele num modo de fazer algo, de realizar, de efetuar, mas também de contemplar, de questionar e de determinar por observação e comparação. O ser-no-mundo é caracterizado como *cuidar* [*Besorgen*].

2. O ser-aí enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade *ser-com-os-outros* [*Mit-einander-sein*], estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros [*Für-einander-sein*]. Mas este ser-aí é imediatamente ser disponível [*Vorhandensein*] para os outros, a saber, também como uma pedra que está aí, que não possui um mundo e não cuida de um mundo.

3. Estar com os outros num mundo, tê-los como outros apresenta uma privilegiada determinação de ser. O modo fundamental do ser-aí no mundo, aquilo que os seres-aí possuem conjuntamente, é o *falar* [*Sprechen*]. Falar, visto de modo completo, é: ex-pressando-se com um outro falar sobre algo [*sich aussprechendes mit einem Anderen über etwas Sprechen*]. No falar se desenrola com maior peso o ser-no-mundo do homem. Disso já sabia Aristóteles. No modo como o ser-aí no seu mundo fala sobre o modo de lidar com o seu mundo está dada uma *auto explicação do ser-aí* [*Selbstausslegung des Daseins*]. Isto designa como o ser-aí toda vez se compreende a si mesmo, como ele se vê. Na conversa com os outros, naquilo que se conversa pelos cantos, reside sempre a auto explicação [*Selbstausslegung*] do presente, que se mantém nesta conversa.

4. O ser-aí é um ente que se determina como um “eu sou”. Para o ser-aí é constitutivo o *ser cada vez* [*Jeweiligkeit*] do “eu sou”. Do mesmo modo, o ser-aí é também primariamente, enquanto ser-no-mundo, *meu ser-aí*. Ele é *sempre próprio e enquanto próprio cada vez ele* [*je eigenes und als eigenes jeweiliges*]. Se este ente deve ser determinado em seu caráter de ser, então não pode haver abstração do ser cada vez enquanto sempre meu. *Mea res agitur*. Todos os caracteres fundamentais devem, assim, encontrar-se no ser cada vez enquanto *algo que é sempre meu* [*je meiniges*].

5. Na medida em que o ser-aí é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na *cotidianidade* [*Alltäglichkeit*] todos nós vivemos, é o “se” [*Man*]. Diz-se, ouve-se,

é se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se [*Man*] residem as possibilidades de meu ser-aí e, saindo desta nivelção, o “eu sou” é possível. Um ente que é a possibilidade do “eu sou” é enquanto tal geralmente um ente que *se é*.

6. O ente assim caracterizado é tal que, em seu ser-no-mundo cotidiano e que lhe pertence a cada vez, *importa-lhe o seu ser* [*auf sein Sein ankommt*]. Assim como no falar sobre o mundo reside um autoexpressar-se do ser-aí sobre si mesmo, do mesmo modo *todo lidar que cuida de* [*alles besorgende Umgehen*] é um *cuidar do ser do ser-aí* [*Besorgen des Seins des Daseins*]. Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão sou conscientemente eu mesmo e nisso se desenrola o meu ser-aí. A *preocupação* [*Sorge*] pelo ser-aí toda vez já estabeleceu uma *preocupação pelo ser*, tal como isso é conhecido e compreendido na explicação imperante do ser-aí.

7. Na medianidade [*Durschnittlichkeit*] do ser-aí cotidiano não há uma reflexão sobre o eu e sobre o próprio e, mesmo assim, o ser-aí tem-se a si mesmo. Ele *se encontra* [*befindet*] junto a si mesmo. Ele se encontra [*trifft an*] a si mesmo junto com o que lida comumente.

8. O ser-aí não se pode comprovar como ente, nem sequer se pode mostrar. A relação primária com o ser-aí não é a contemplação, mas o fato de “que é” [*es sein*]. O experimentar-se a si mesmo, tanto quanto o falar sobre si mesmo, a auto explicação, é somente um determinado modo privilegiado no qual o ser-aí cada vez se possui. Medianidade é a explicação do ser-aí que é dominada pela cotidianidade, que vem daquilo que se pensa de modo tradicional sobre o ser-aí e a vida humana, que vem do impessoal [*Man*] e da tradição.

141

Na indicação destes caracteres de ser tudo foi estabelecido sob o pressuposto de que este ente é acessível nele mesmo para uma pesquisa *interpretativa* voltada para o seu ser. Este pressuposto é certo ou ele pode ser tornado algo titubeante? De fato. Mas esta dificuldade não surge porque a observação psicológica do ser-aí conduz a uma escuridão. Uma dificuldade muito mais séria do que esta, de que o conhecimento humano é limitado, deve ser aclarada, e certamente para que não tentemos escapar da aporia e possamos trazer-nos a possibilidade de apreender *o ser-aí na autenticidade* [*Eigentlichkeit*] de seu ser.

A *autenticidade do ser-aí* é o que constitui a mais extrema *possibilidade de ser* [*Seinsmöglichkeit*] do ser-aí. Por meio desta extrema possibilidade do ser-aí, o ser-aí é determinado de modo primário. A autenticidade enquanto possibilidade extrema de ser do ser-aí é a determinação de ser [*Seinsbestimmung*] em cuja determinação todos os caracteres acima citados são o que são. A aporia da apreensão do ser-aí não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade de conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido: numa possibilidade fundamental de seu ser.

Entre outras coisas, foi citada a determinação: O ser-aí está no ser cada vez; na medida em que é o que pode ser, o ser-aí sempre é algo que é meu. A determinação é neste ser uma determinação que o perpassa e que o constitui. Quem simplesmente passa por esta determinação perdeu junto ao seu tema aquilo sobre o que está falando.

Mas como deve ser conhecido este ente em seu ser, antes de ele chegar ao seu término? Pois com o meu ser eu ainda estou a caminho. Sempre é algo que ainda não terminou. No final, quando o ser-aí finalmente chegou a um fim, ele justamente já não é mais. Perante este fim, o ser-aí nunca é autenticamente o que pode ser; e se ele o é, já não é mais.

O ser-aí não é capaz de substituir em sentido autêntico outro ser-aí? A informação sobre o ser-aí dos outros que estavam comigo e que chegaram ao fim é uma péssima informação. O ser-aí de repente não é mais. O seu fim decerto seria o nada. Por isso, o ser-aí dos outros não pode, em sentido autêntico, substituir o ser-aí, caso o ser cada vez [*Jeweiligkeit*], enquanto o ser meu, deva ser assegurado. O ser-aí dos outros eu nunca possuo de modo originário, segundo o único modo adequado de possuir do ser-aí: o outro, eu nunca *sou*.

Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisso que para o ser-aí se prepara esta dificuldade se mostra a mais extrema possibilidade. O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcursos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele apreende quando a assimila antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência [*Gewisheit*], e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a *consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim* [*Zu-Ende-seins*].

O que isso tem em comum com o nosso questionamento sobre o que é o tempo e especialmente com a próxima questão, sobre o que é o ser-aí no tempo? O ser-aí, sempre estando em seu cada vez ser do ser dele mesmo, sabe sobre sua morte e isto também quando não quer saber nada de si. O que é isso: *sempre possuir a própria morte? É um antecipar* [*Vorlaufen*] *do ser-aí em relação a seu passar* [*Vorbei*] *enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação. Ser-aí enquanto vida humana é primariamente poder ser, o ser da possibilidade do passar apreendido pela consciência e que é ao mesmo tempo indeterminado.*

O ser da possibilidade é, junto a isso, sempre a possibilidade de saber acerca da morte, geralmente no sentido: eu já sei, mas não penso nisso. Sobre a morte eu geralmente sei no sentido de um saber que reprimo. Enquanto explicação do ser-aí possuo este saber sempre à mão, para disfarçar esta possibilidade de meu ser. O ser-aí tem a possibilidade própria de fugir de sua morte.

Este passar [*Vorbei*], ao qual me antecipo, possibilita, neste meu antecipar, uma descoberta: trata-se do *meu* passar. Enquanto este passar, ele revela o meu ser-aí como de repente não estando mais aí; de repente não estou mais aí presente junto a estas ou aquelas coisas, junto a estes ou aqueles seres humanos, junto a estas vaidades, a estes

sofismas e a estas verbosidades. O passar desnuda tudo o que é familiar e todas as atividades, o passar toma tudo junto consigo para dentro do nada. O passar não é um dado, não é um incidente em meu ser-aí. Pois o passar é o *seu passar* e não algo [Was] que nele acontece e que lhe aplica um golpe a ponto de modificá-lo. Este passar não é um o que [Was], mas um como [Wie] e, na verdade, o autêntico como de meu ser-aí. Este passar, ao qual posso me antecipar enquanto algo que é meu, não é um o que, mas o como de meu ser-aí pura e simplesmente.

Na medida em que o antecipar ao passar apreende o ser-aí no como de seu cada vez ser, o ser-aí torna-se propriamente transparente em seu como. O antecipar-se ao que passa é o pôr-se em marcha [Anlaufen] do ser-aí contra a sua extrema possibilidade; e na medida em que este “iniciar a marcha contra” é sério, o ser-aí, neste caminhar, é jogado de volta no ainda estar-aí [Noch-dasein] dele mesmo. É o voltar do ser-aí para a sua cotidianidade que ainda é, de tal modo que o passar enquanto autêntico como [Wie] também descobre a cotidianidade em seu como, joga-a de volta no como a partir de suas ocupações e empreendimentos. Tudo o que se refere ao o que [Was] e todas as preocupações e planos trazem o ser-aí de volta para o como.

Este passar de [Vorbei-von], enquanto o como [Wie], traz involuntariamente o ser-aí para a sua única possibilidade que é dele mesmo, deixa o ser-aí totalmente entregue a si mesmo. Este passar faz com que o ser-aí, enquanto está no próprio centro da glória de sua cotidianidade, fique na não-familiaridade [Unheimlichkeit]. O antecipar, na medida em que oferece a extrema possibilidade ao ser-aí, é a execução fundamental da explicação do ser-aí. O antecipar abarca a visada fundamental sob a qual o ser-aí se estabelece. Ele mostra ao mesmo tempo: a categoria fundamental deste ente é o como [Wie].

Talvez não seja um acaso Kant determinar o princípio de sua ética de tal modo que a designamos como sendo formal. Talvez ele soubesse, a partir de um parentesco com o ser-aí mesmo, que se tratava do como. Somente para os profetas de hoje permanece reservada a tarefa de organizar o ser-aí de tal modo que o como fique encoberto.

O ser-aí está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro [Zukunft] do próprio ser-aí.* No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro [Zukunftsein] ele volta para o seu passado e seu presente. O ser-aí, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não o que está no tempo. O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal [Zeitlichseins], é o modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipar me mantenho em meu passar. Todo palavreado no qual o ser-aí se mantém, toda correria, toda ocupação, todo barulho e toda agitação desmoronam. Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. O ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido [Gelebtseins].

Visto a partir do tempo isto significa: *o fenômeno fundamental do tempo é o futuro.* Para perceber isso e não para simplesmente divulgá-lo como um paradoxo

interessante, deve o ser-aí, que é cada vez, manter-se em seu antecipar. Nisto revela-se: o originário lidar com o tempo não é um medir. O voltar atrás [*Zurückkommen*] no antecipar já é ele mesmo o como do cuidar, junto a que eu justamente me demoro. Este voltar atrás nunca pode ser o que se designa como sendo o que é cansativo, o que se deixa consumir e o que já está gasto. O ser cada vez é caracterizado pelo fato de que no antecipar ao autêntico tempo ele dispõe cada vez de todo tempo para si. O tempo nunca será longo, porque originariamente o tempo não tem extensão. O antecipar na direção de [*Vorlaufen-zu*] desmorona por si se for compreendido como pergunta pelo quando [*Wann*] e pelo quanto tempo ainda [*Wie-lange-noch*] do que passa, porque as interpelações ao passar, no sentido do quanto tempo ainda e do quando, não estão de modo algum no passar segundo as possibilidades caracterizadas; estas interpelações se agarram justamente no não-ter-passado-ainda [*Noch-nicht-vorbei*], elas se ocupam com o que para mim possivelmente ainda fica. Este questionamento não apreende a indeterminação da consciência do passar, mas pretende justamente determinar o tempo indeterminado. Tal questionamento é um querer partir do passar para o que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, consciente. Tal questionamento é tampouco um antecipar em relação ao passar, na medida em que organiza a fuga característica perante o passar.

O antecipar apreende o passar enquanto a autêntica possibilidade de cada instante, enquanto a consciência agora. O ser futuro, enquanto possibilidade do ser-aí, enquanto alguém que é cada vez, dá tempo, porque ele mesmo é o tempo. Assim, logo torna-se visível que a questão pelo quanto [*Wieviel*] do tempo, pelo quanto tempo [*Wielange*] e pelo quando [*Wann*], na medida em que a futuridade [*Zukunftigkeit*] é autenticamente o tempo, que esta questão pelo tempo deve permanecer inadequada. Somente quando digo: ao calcular o tempo, o tempo propriamente não tem tempo, tenho um enunciado adequado.

Mesmo assim, aprendemos a conhecer o ser-aí, que propriamente deve ser o tempo, calculando o tempo e, inclusive, medindo-o com o relógio. O ser-aí está aí com o relógio, mesmo que geralmente esteja aí apenas no cotidiano, dia e noite. O ser-aí calcula e pergunta pelo quanto do tempo, não está, portanto, nunca junto ao tempo na autenticidade. Questionando pelo quando e pelo quanto tempo, o ser-aí perde o seu tempo. O que está em jogo nesta questão que se refere à perda de tempo? Para onde se vai o tempo? Justamente o ser-aí que calcula o tempo, que vive com o relógio na mão, este ser-aí que calcula o tempo fala constantemente: eu não tenho tempo. Será que ele não se revela a si mesmo quando revela o que faz com o tempo, na medida em que é ele mesmo o tempo? Perder o tempo e, assim, adquirir um relógio! Não emerge aqui a falta de familiaridade do ser-aí?

A questão pelo quando do indeterminado passar e, em geral, pelo quanto do tempo é a questão pelo que ainda fica para mim, pelo que ainda fica como presente. Conduzir o tempo para o quanto significa: tomá-lo enquanto um agora da presença. Questionar o quanto do tempo significa emergir na ocupação [*Besorgen*] de um o que [*Was*] presentificado. O ser-aí escapa do como e se entrega ao o que cada vez presentificado. O ser-aí é o que ele ocupa; o ser-aí é a sua presença. Tudo o que vem

ao encontro no mundo, vem-lhe ao encontro como o que se mantém no agora; assim o tempo propriamente lhe vem ao encontro, tempo que é sempre o ser-aí, mas enquanto um presente [*Gegenwart*].

O ocupar-se [*Besorgen*] enquanto emergir na presença está, não obstante enquanto preocupação [*Sorgen*], junto a um ainda não [*Noch-nicht*] que deve, por isso, apenas ser realizado na preocupação. O ser-aí também na presença de seu ocupar-se com algo é o tempo completo, tanto que não consegue livrar-se do futuro. O futuro, ao qual se prende a preocupação, não é agora o autêntico ser futuro do passar, mas o futuro que se forma na presença mesma enquanto algo que é seu, porque o passar enquanto o autêntico futuro nunca pode ser presente. Se ele o fosse, então seria o nada. A futuridade [*Zukunftigkeit*], à qual se prende a preocupação, é tal graças à presença. E o ser-aí, que emerge no agora do mundo presente, quer tampouco acreditar nisso, tanto que se afastou da autêntica futuridade e diz que agarrou o futuro em vista da preocupação pelo desenvolvimento humano, pela cultura etc.

O ser-aí, enquanto presença ocupante, mantém-se junto àquilo que cuida [*besorgt*]. Ele fica enfasiado junto ao o que, enfasiado por ter de preencher o dia. Para o ser-aí como ser presente que nunca tem tempo, para este ser-aí o tempo repentinamente se torna algo longo. O tempo se torna vazio porque o ser-aí, ao questioná-lo por meio do quanto, de antemão o tornou longo, enquanto que o constante voltar atrás, no antecipar ao passar, não se torna nunca cansativo. O ser-aí pretende que constantemente coisas novas venham ao encontro na própria presença. Na cotidianidade o acontecimento do mundo vem ao encontro no tempo, na presença. O cotidiano vive junto ao relógio, isto quer dizer: o cuidar é referido ao agora num processo sem fim; quer dizer: agora, do agora até depois, para um próximo agora.

Ser-aí, determinado enquanto ser-com-o-outro, designa imediatamente: ser conduzido pela explicação dominante que o ser-aí dá de si mesmo, a partir do que *se* pensa, a partir da moda, das tendências, a partir do que está acontecendo no momento: a tendência que não é tendência, isto que é a moda: ninguém. O ser-aí na cotidianidade não é o ser que *eu* sou, a cotidianidade do ser-aí é muito mais aquele ser que *se* é. E por isso o ser-aí é o tempo, no qual *se* está com os outros: o tempo do “se”. O relógio que *se* possui, cada relógio, indica o tempo do estar-com-o-outro-no-mundo [*Miteinander-in-der-Welt-sein*].

Encontramos na pesquisa historiográfica fenômenos relevantes, mas ainda totalmente não esclarecidos, como os das gerações e os das relações entre as gerações que estão associados a estes fenômenos. O relógio indica o agora, mas nenhum relógio jamais indicou o futuro ou o passado. Toda medição de tempo designa: trazer o tempo para o quanto. Se com o relógio determino o acontecer futuro de um evento, então não penso no futuro, mas determino o quanto tempo de meu esperar agora até aquele agora antecipado. O tempo que um relógio torna acessível é visto como presente. Se tentarmos tomar o tempo a partir do tempo da natureza, então o $\nu\nu\nu$ é o $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ para o passado e para o futuro. Então o tempo já é explicado como presente, o passado é interpretado como não sendo mais presente [*Nicht-mehr-Gegenwart*] e o futuro é

interpretado como um indeterminado ainda não presente [*Noch-nicht-Gegenwart*]: o passado não é retornável, o futuro é indeterminado.

Por isso, a cotidianidade fala de si como sendo o lugar onde a natureza constantemente vem ao encontro. Os acontecimentos são no tempo, isso não significa: eles possuem tempo, mas significa que vem ao encontro aparecendo segundo o ser-aí que passa por um presente. Este tempo presente é explicitado enquanto uma sequência de transcurtos, que constantemente transcorre no agora; uma sequência da qual se diz: a direção é única e não retornável. Todo acontecimento se desenrola num futuro sem fim e num passado que não é mais retornável.

Nesta explicação dois pontos são característicos: 1. a irreversibilidade [*Nicht-Umkehrbarkeit*], 2. a homogeneização segundo pontos de agora.

A *irreversibilidade* compreende em si aquilo que esta explicação ainda consegue agarrar do autêntico tempo. É isto que sobra da futuridade como fenômeno fundamental do tempo enquanto ser-aí. Esta observação olha do futuro para o presente e deste vai atrás do tempo decorrido no passado. A determinação do tempo em sua irreversibilidade se funda no fato de o tempo ter sido antes transformado.

A *homogeneização* é uma identificação do tempo ao espaço, um presente [*Präsenz*] pura e simplesmente; a tendência de propagar todo tempo a partir de um presente. O tempo é completamente matematizado pela coordenada *t* junto às coordenadas espaciais *x*, *y*, *z*. Ele não é reversível. Esta é a única afirmação na qual o tempo ainda se anuncia em palavras, em que se opõe a uma completa matematização. O antes e o depois não são necessariamente mais cedo e mais tarde, não são modos de temporalidade. Na sequência numérica, por exemplo, o 3 antecede o 4, o 8 é depois do 7. O 3 não é, no entanto, mais cedo do que o 4. Os números não são algo mais cedo ou algo mais tardio, porque eles, na verdade, não estão no tempo. Mais cedo e mais tarde são um antes e um depois bem determinados. Se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário.

Mas o fato de o tempo em primeiro lugar e quase sempre ser definido assim reside no próprio ser-aí. O ser cada vez [*Jeweiligkeit*] é constitutivo. O ser-aí é o ser dele em sua autenticidade somente enquanto ser possível. O ser-aí na maioria das vezes está aí na cotidianidade, cuja cotidianidade mesma, no entanto, somente pode ser compreendida como a temporalidade determinada, que diante da futuridade é algo que escapa quando é confrontada com o autêntico tempo do ser futuro do passar. O que o ser-aí diz acerca do tempo, diz a partir da cotidianidade. O ser-aí preso à sua cotidianidade diz: o passado é o que passou, ele não é retornável. Isto é o passado do presente do dia-a-dia, que se mantém no presente de seus empreendimentos. Por isso, o ser-aí, assim determinado pelo presente, não enxerga o passado.

A consideração sobre a história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isso que já foi. A observação de algo que já foi é inescapável. Ela se perde na matéria. O fato de esta história e temporalidade do presente não alcançar o passado somente significa que ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que o ser-aí

mesmo for histórico. Mas o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como. O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência [*Gewissen*]. Somente o como pode ser retomado. Passado - experimentado como autêntica historicidade - é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar.

A geração de hoje acha que está junto à história, acha inclusive que está abarrotada de história. Ela se queixa do historicismo [*Historismus*] - *lucus a non lucendo*⁸. Denomina-se algo como sendo história, mas que, na verdade, nem é história. Porque tudo emerge na história, deveríamos, assim fala o presente, voltar ao supra histórico [*Übergeschichtlichen*]. Já não é suficiente o ser-aí de hoje se perder na presente pseudo-história, ele necessita ainda utilizar o resto de sua temporalidade (isto é, de ser-aí) para se furta totalmente ao tempo, ao ser-aí? E neste fantástico caminho para a supra temporalidade deve a intuição de mundo [*Weltanschauung*] ser achada (isto é, a não familiaridade, que perfaz o tempo do presente)!

A explicação comum do ser-aí ameaça com o relativismo. A angústia diante do relativismo, porém, é a angústia diante do ser-aí. O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado da hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a história enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação do método. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico [*was es heißt, geschichtlich zu sein*].

147

Em resumo, podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu cada vez ser, e este pode ser o meu cada vez ser no futuro, no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado. O ser-aí sempre está num modo de seu possível ser temporal. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade. O enunciado fundamental: *o tempo é temporal*, é, por isso, a autêntica determinação - e ele não é uma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade desigual. O ser-aí é o seu passar, é a sua possibilidade no antecipar a este passar. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho o tempo. Na medida em que o tempo sempre é meu, existem muitos tempos. O tempo é destituído de sentido; tempo é temporal.

Se o tempo é assim compreendido enquanto ser-aí, então apenas se esclarece o que significa o tradicional enunciado sobre o tempo, quando se diz: o tempo é o adequado *principium individuationis*. Compreende-se isso geralmente como uma sucessão irreversível, como tempo presente e tempo natural. Mas em que medida o tempo, enquanto algo autêntico, é o princípio da individuação, isto é, a partir de onde o ser-aí está no ser cada vez? No ser futuro do antecipar, o ser-aí que está na medianidade é ele mesmo; no antecipar, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser

⁸“Bosque por não reluzir”. É uma expressão empregada para se referir a algo que não faz sentido, pois afirma que duas coisas estão relacionadas porque tem significados opostos (N. T.)

que é desta vez [*Diesmaligkeit*] em seu único destino [*Schicksal*] na possibilidade de seu único passar. Esta individuação tem a peculiaridade de não deixar nada chegar a uma individuação, no sentido da formação fantástica de existências singulares; todo querer destacar-se [*Sich-heraus-nehmen*] ela joga por terra. Ela individualiza no sentido de tornar todos iguais. Junto à morte toda pessoa é trazida para o como, para que cada um possa ser igual; é trazida para uma possibilidade segundo a qual ninguém se distingue; é trazida para o como [*Wie*], quando todo o que [*Was*] vira pó.

Por fim, uma amostra da historicidade e da possibilidade de retomada. Aristóteles costumava em seus escritos acentuar fortemente que o importante é a *παιδεία* adequada, a originária segurança num assunto, que cresce a partir de uma familiaridade com a questão mesma, a segurança no adequado lidar com a questão. Para corresponder ao caráter de ser do que aqui é tema, devemos falar temporalmente sobre o tempo. Queremos retomar temporalmente a questão sobre o tempo. O tempo é o como. Se perguntamos pelo que é o tempo, então não devemos agarrar-nos antecipadamente e rapidamente a uma resposta – isto ou aquilo é o tempo – que sempre designa um o que.

Não olhemos para a resposta, mas retomemos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela transformou-se. O que é o tempo? Transformou-se em: quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu o meu tempo? Com isso me aproximo ao máximo dele, e se compreendemos adequadamente a questão, então tudo o que está envolvido com ela se tornou algo sério. Portanto, tal pergunta é o mais adequado modo de acesso e modo de lidar com o tempo como também com o que é sempre meu. Então o estar-aí [*Dasein*] seria ser questionador [*Fraglichsein*].

Submetido: 14 de outubro de 2020

Aceito: 14 de novembro de 2020