Globethics Repository



Sobre a idéia de Tempo Vulgar de Martin Heidegger [On the idea of Vulgar Time Martin Heidegger]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Blásio, Carolina
Publisher	UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 12:21:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234568

Revista Ética e Filosofia Política – Volume 10 – Nº 2

Dezembro de 2007

SOBRE A IDÉIA DE TEMPO VULGAR DE MARTIN HEIDEGGER

Carolina Blasio[1]

REVISTA ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora • www.eticaefilosofia.ufjf.br

[1] **Mestranda em filosofia da religião pelo programa de pós-graduação em ciência da religião da UFJF.**

RESUMO: O tempo, tal como é concebido no uso cotidiano, nas ciências e na história da filosofia, é tratado por Heidegger como dado a partir da *intratemporalidade* em seu capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo*. Este seria um conceito derivado da *temporalidade* remetida ao *Dasein*, que é o horizonte possível para a compreensão do ser, a principal questão filosófica para o pensador.

PALAVRAS CHAVES: *Ser e Tempo*, *tempo*, *intratemporalidade*.

1 INTRODUÇÃO

Ao problematizar o ser em sua dinamicidade, querendo compreendê-lo antes de qualquer teorização ou classificação, Heidegger, ainda na juventude, sentiu necessidade de percorrer a questão do tempo. Percebeu, assim, uma forma original de pensamento do problema temporal e de outros problemas tais como finitude, morte e angústia. Dessa questão, o tempo, tal como o tratamos no dia-a-dia de nossos horários, datas e prazos, seria derivado. Apontaremos aqui o caminho que Heidegger percorreu para o tratamento da questão do tempo como horizonte possível para a compreensão do ser, seguido de como esta questão foi direcionada à existência esclarecendo a temporalidade e, assim finalmente, iremos explorar a descoberta de Heidegger de que a origem do conceito vulgar de tempo é dada a partir da intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*).

2 HORIZONTE DE COMPREENSÃO DO SER

A década que antecede a publicação de *Ser e Tempo* do pensador Martin Heidegger, apesar da ausência de publicações, é marcada por uma intensa atividade possível de ser verificada por

conferências e cursos ministrados. O caminho para o amadurecimento das idéias de *Ser e Tempo* é trilhado por um esforço contínuo de que a filosofia permaneça ao alcance da concretude plena da vida. Dessa forma, o tratamento sistemático de um problema filosófico acompanha o tratamento histórico, mas esse '*tratamento conceitual*' não seria completo sem um sistemático retorno a tal concretude da vida[2]. Percorrendo o problema do ser em sua dinamicidade, na busca de sua dimensão mais originária na sua efetividade, antes mesmo de qualquer teorização ou classificação, Heidegger vislumbra a temporalidade como horizonte dentro do qual pode-se colocar a questão do ser.

Para alcançar esse ponto, Heidegger não caminha sozinho, mas segue as marcas da própria tradição ao longo da história com a intenção de recuperar o que foi por ela esquecido, inclusive o esquecimento do próprio *ser*. Introduzindo uma fenomenologia dedicada a esse fim, sem negar-se herdeiro da tradição teórico-objetivante (em que também se inclui o pensamento de seu importante mestre Husserl), Heidegger propõe um movimento de *destruição*, em que rompe com seus mentores em busca de seu próprio método hermenêutico[3]. Por esse método, Heidegger nota em seus estudos sobre o protocristianismo e os gregos pré-socráticos, um vivo, mas não tematizado nível de experiência (pré-teórico), a vida em sua facticidade no aqui e agora, a experiência vivida de fato – termos que desembocarão mais tarde em seu conceito *Dasein*.

Na experiência da vida cristã, analisada a partir das epístolas de Paulo, a questão da temporalidade transforma-se numa questão de como alguém vive sua facticidade. O peso reside no *como* da existência. Heidegger não trata da questão moral, mas coloca em evidência o tema da temporalidade. Embora a *parousia* pareça ser eminente para o apóstolo Paulo, para Heidegger esta eminência serve apenas para caracterizar o *como* da vida fáctica: sua incerteza essencial. A vida religiosa cristã não é nada mais que o sobreviver a essa única temporalidade. O sentido de facticidade é temporalidade e o sentido de temporalidade é assim determinado para além do tempo entendido de forma cronológica[4]. Através da fenomenologia pode-se oferecer uma metodologia para a nova filosofia demandada pelo instante de decisão, o *kairós*, que caracteriza a

[2] KISIEL, T. *Heidegger's way of thought*. New York: Continuum, 2002, p. 110.
[3] Sobre o conceito 'destruição' de Heidegger confira o parágrafo 6 de *Ser e Tempo*.
[4] *Cf.* SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921. *The Personalist*, 1979, v. 55, p. 322.

vida em sua facticidade. Nota-se que já aqui a fenomenologia de Husserl transforma-se, com Heidegger, numa fenomenologia hermenêutica[5].

A novidade de Heidegger ao caminhar em uma nova direção para o método fenomenológico foi analisar o significado de 'experiência' na sentença *experiência vivida*. Em geral, o homem compreende sua própria vida como um conteúdo a partir do *que* se dá em sua experiência, mas a vida não pode ser determinada por um '*que*', ou seja, por uma perspectiva teórica-objetivante; ela deve ser compreendida a partir do '*como*' de sua realização, no movimento no e pelo qual ela vem a si mesma. Fenômeno não é apenas o *que* é experienciado, mas também o modo de experienciar o que é experienciado, o *como*, estritamente entendido como o *método*, no sentido aristotélico de caminho, e não no sentido de uma técnica. Essa compreensão do conceito *método* é, para Heidegger, nada menos do que temporalidade.

3 ANTECIPAÇÃO DO FIM: O TEMPO REMETIDO À EXISTÊNCIA

Em 1927, *Ser e Tempo*[6] é publicado com a meta, diz o prefácio, "[d]a elaboração concreta da questão sobre o sentido do *ser*" (ST1, p.24). O seu objetivo primeiro era a interpretação do tempo como horizonte possível de toda a compreensão do ser em geral, por meio de "uma repetição da questão do ser" (ST1, p.27), ou seja, levantar de maneira mais radical, a mesma questão. E, como horizonte possível da compreensão do ser, o tempo é remetido à existência humana. Essa questão já aparece formulada em 1924, na conferência *O Conceito de Tempo*[7]: "Disponho do ser do tempo e também refiro a mim mesmo no agora?" (C, p.31). Heidegger já refere aqui a existência ao *Dasein* aquele ente na eventualidade de seu ser a que conhecemos como vida humana (*cf.* C, p.33), antecipando a problemática da analítica existencial que desenvolve em *Ser e Tempo*.

---

[5] *Cf*. PÖGGELER, O. Destruction and Moment. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger From the Start*: Essays in his Earliest Thought. Albany: State University of New York, 1994, p. 142.

[6] Iremos referir a obra *Ser e Tempo* como ST1 de acordo com a paginação de HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, v.1, e como ST2 de acordo com a paginação de HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, v.2,

[7] Iremos referir a conferência *O conceito de Tempo* como C de acordo com a paginação de HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*. [ed. bilíngüe] Lisboa: Fim de Século, 2003.

De acordo com o pensador, a ontologia clássica chegou a compreender o ser a partir do tempo, mesmo quando opôs o ser ao devir[8], mas ela não teve um saber expresso dessa função ontológica fundamental do tempo, considerando-o apenas como um ente a par de outros. Platão e Aristóteles compreenderam o ser a partir do tempo ao determinar o ser como *parousia* que, na língua corrente significa a residência e a propriedade, ou seja, o que está constantemente disponível, *presente*. Mas esta significação temporal permaneceu oculta. O sentido ontológico-temporarial de *parousia* mostra-se como *presença* (*Anwesenheit*), o que significa que o ser do ente foi compreendido em relação a um modo determinado do tempo, o *presente* (*Gegenwart*)[9].

Como fundamento da possibilidade da compreensão do ser, o tempo é o que torna possível o que é questionado, o ser e quem questiona, o homem. O problema da interpretação do ser do ente já não se levanta, com efeito, a partir de uma orientação unilateral para o *ente simplesmente dado* (*Vorhandenheit*) e passa a incluir uma investigação sobre o acontecimento do próprio *dar-se do ser* (*es gibt Sein*) que não advém senão com a abertura da existência humana[10]. A interpretação do ser implica, assim, necessariamente a analítica do Dasein (*cf.* C, p.31).

A pergunta, então, pelo o que é o tempo será referida ao *Dasein* (*cf.* C, p.33). Este se distingue dos outros entes por ter uma relação com seu próprio ser e, por isso, compreende o ser (*cf.* C, p.55). Ele possui uma relação particular com o tempo, pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é o tempo: ele não existe então *no* tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal. O *Dasein é* tempo[11]. *A própria idéia de ser passa a ser pensada no horizonte do tempo*. Assim, não caberia mais opor o temporal ao intemporal ou eterno. Santo Agostinho levou essa questão até o ponto de ser o espírito mesmo o tempo, conferindo-lhe um caráter psicológico, mas não percebeu seu caráter mais próprio de finitude.

Vida autêntica é aquela em que se realizam não apenas alguns aspectos do *Dasein*, mas sim o *Dasein como um todo*. Assim, a análise empreendida na primeira sessão de *Ser e Tempo* não alcança o *Dasein* na sua *autenticidade*, pois se situa ao nível da cotidianidade mediana, ou seja, o ser *entre* nascimento e morte (*cf*. ST2, p.11). Mas uma vez remetida ao *Dasein*, a compreensão do ser encontra um obstáculo que não estaria na limitação da faculdade de conhecer, mas no próprio

---

[8] *Cf*. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 45-6.
[9] *Cf*. *Ibidem*, p. 50.
[10] *Cf*. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 53.
[11] *Cf*. *Ibidem*, p. 29.

ente que deve ser conhecido, ou seja, é fundada em uma possibilidade fundamental de seu ser que é a morte (*cf.* C, p.43). Essa autenticidade exige a aceitação lúcida da morte, precisamente porque a totalidade do *Dasein* apenas pode ser revelada na sua condição de ser-para-a-morte. Heidegger afirma: "Se a interpretação do ser do *Dasein*, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser do *Dasein* em sua possível *autenticidade* e *unidade*" (ST2, p.12).

O *Dasein* enquanto é sempre se acha algo pendente que ele pode ser e será. Mas essa pendência pertence o próprio *fim* (*cf*. ST2, p.12). A morte distingue-se radicalmente de todas as outras possibilidades pelas quais o *Dasein* se compreende na cotidianidade pela razão dela não propor nada que possa ser realizado por ele. É na *antecipação* da morte onde o *Dasein* se projeta antecipadamente na possibilidade que ela é e a desvenda assim como possibilidade do fechamento ao ser que é possível ao *Dasein* seu poder-ser mais próprio. A morte é possibilidade mais extrema de si mesmo, tem o caráter do que se aproxima com certeza, entretanto, esta certeza iminente é completamente indeterminada. "O Dasein de outrem nunca o terei de modo originário, que é a única maneira adequada de ter o Dasein: o outro é o que eu nunca sou" (C, p.45).

Heidegger caminha com Santo Agostinho e Husserl ao pensar uma co-originariedade de passado, presente e futuro, mas por outro lado difere deles. A temporalidade não é pensada na base de uma presença a si infinita, mas como o modo de ser de um existente que não está originariamente presente a si, mas *tornando-se o que é*. Heidegger confere o primado do tempo ao futuro[12], não mais ao presente, como afirma ter ocorrido em toda tradição. Ao compreender-se a partir da possibilidade mais elevada, a morte, o *Dasein* é no modo do *porvir* (*Zukunft*). O *Dasein* reside propriamente em si mesmo, é verdadeiramente existente quando se atém na antecipação que é o próprio e único porvir do *Dasein*. "O *Dasein* em geral pode, na sua possibilidade mais própria, advir a si mesmo e que, advindo assim a si mesmo, ele mantém a possibilidade, isto é, existe" (C, p.119). Este advento corresponde ao fenômeno do porvir, não no sentido de algo que ainda *não é mas um dia será*, mas da ação de advir. O porvir projeta o ser do *Dasein* e lhe confere seu sentido. O caráter do *porvir* originário reside justamente no fato de incluir o poder-ser, isto é, de estar ele mesmo incluído e, como tal, possibilitar a compreensão existenciária e decidida do

[12] ***Cf*. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 91.**

nada. Existindo como lançado, o Dasein permanece constantemente aquém de suas possibilidades; por conseguinte, enquanto projeto, é reduzido a um *nada*. Esta ligação do ser lançado com o nada também é revelada através da angustiante antecipação da morte (*cf*. ST2, p. 72-3).

A temporalidade nos permitiria compreender que o ser do Dasein *eksiste* (*ekstatikon – fora de si*), isto é, sai de si constantemente porque ela é ela própria exterioridade, o fora de si originário que explica o desdobramento de tudo o que é. Designando o porvir, o ter-sido e a atualidade como *ekstases da temporalidade*, Heidegger sublinha a temporalização como movimento ou acontecimento puro e não como saída de si de um *sujeito* que estaria à partida *em si*. O tempo não é, temporaliza-se e essa temporalização não resulta da sucessão de *ekstases* temporais, realizando-se, pelo contrário, na sua co-originariedade. O porvir possui uma primazia na unidade ektática, pois a partir deste a temporalidade originária e própria se temporaliza de tal modo que só no *vigor de ter sido*, vigente no *porvir*, é que ela desperta a *atualidade* (C, p.124).

Desta forma, o *Dasein* não é apenas porvir, mas também o *vigor de ter sido* (*Gewesenheit*): ele está já lançado no mundo, é mesmo a razão pela qual ele pode advir para a morte. O ser do *Dasein* pode avançar em direção à morte retornando para si mesmo porque ele carrega o seu *vigor de ter sido consigo* e advém com ele por completo para o *porvir* (C, p.120). O passado tomado de forma autêntica, o *ter-sido* (*Gewesen*), irrompe de certa maneira do *porvir*, o *Dasein* só pode ser o seu "passado" retornando a ele para assumi-lo a partir do *porvir*.

A eksistência autêntica desdobra-se à sombra da morte e, desdobrando-se, torna-se *atualidade* (*Gegenwart*). O ser eksiste; por outras palavras, temporaliza-se. O ser do *Dasein* torna-se "presente" pelo seu retorno ao "futuro". A temporalidade desvela-se como sentido autêntico da cura, o estado básico do *Dasein*. Heidegger define a cura nas primeiras fases da sua analítica existencial como um composto de "existência", "facticidade" e "decadência" que revela a constância e a exposição do homem à ameaça da morte. Na temporalidade "autêntica", a presentificação do ente intramundano, isto é, a abertura da situação, o *Da* (*aí*) do *Dasein*, advém no *piscar de olhos* do *instante* (*Augenblick*) e permanece, portanto, incluída no *porvir* e no *ter-sido*[13].

[13] ***Cf*. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 94-5.**

Já que o *Dasein* é finito, o *poder constitutivo* da temporalidade tem limites. E é exatamente para tentar escapar à finitude angustiante da temporalidade originária que se impõe a concepção *vulgar* do tempo infinito no seio do qual se inseririam as múltiplas temporalidades finitas[14]. A tentação de se passar por cima da finitude do *porvir* e, com isso, da temporalidade, considerando-a *a priori* impossível, nasce da contínua imposição da compreensão vulgar do tempo. Originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura da cura. O tempo originário é finito (ST2, p.125-6). Isso implica que há modos diferentes de temporalização conforme a prioridade seja dada a esta ou àquela ekstase, tornando assim possível a multiplicidade dos modos de ser do Dasein e, acima de tudo, a sua *autenticidade* e a sua *inautenticidade*.

4 TEMPO DE TODOS, MAS DE NINGUÉM

Heidegger dedica o último capítulo de *Ser e Tempo* à busca da origem do conceito vulgar de tempo, usado no senso-comum e nas ciências. Essa compreensão cotidiana do *Dasein* só conhece a história como acontecer *intratemporal* que conta com seu tempo. O conceito vulgar de tempo provém de um nivelamento do tempo originário (*cf.* ST2, p.214), embora o *Dasein* não deixe de existir de forma fáctica no tempo, mesmo antes de qualquer pesquisa científica (*cf.* ST2, p.213). Sua análise esclarece primeiro o contar com o tempo, para assim, tentar compreender o que significa o ente estar *no tempo* (*cf.* ST2, p.214).

4.1 Antes, agora e depois

De acordo com Heidegger, o *Dasein*, lançado, se entrega ao "mundo" e decai, ocupando-se dele. Essa ocupação, comumente compreendida a partir de uma circunvisão, funda-se na temporalidade e no modo de uma atualização que atende e retém. É atendendo que a ocupação se pronuncia no "então", é retendo que ele se pronuncia no "outrora" e é atualizando que o faz no

[14] ***Cf. Ibidem*, p. 96.**

"agora". A atualização sempre se temporaliza na unidade de atender e reter, mesmo que estes também se tenham transformado num esquecimento que não atende. O tempo temporaliza-se a partir da ocupação que segue referências do depois, agora, e antes tornando possível a *databilidade* (*cf.* ST2, p.216) essencial ao tempo expresso.

Somos referidos a um ponto do tempo, o *agora*, de onde compreendemos o "agora em que", o "então, quando" e o "outrora, quando" num nexo com o tempo. Essa compreensão não concebe o fato de que estes também se referiram ao "tempo", nem como isso é possível e nem o que significa "tempo". Estes *agoras* não são entes intramundanos, pois deles fazemos uso contínuo sem tê-lo assumido explicitamente (*cf.* ST2, p.217). Cada vez que dizemos "agora" eksistimos de maneira preocupada, isto é, procuramos "tornar presente determinado ente como utensílio". Chamamos de "tempo" a atualização que interpreta a si mesma, ou seja, o que é interpretado e interpelado no "agora".

> *A possibilidade de datação do "agora", do "então" e do "outrora" reflete a constituição ekstática da temporalidade, sendo também, por isso essencial para o próprio tempo pronunciado. A estrutura da possibilidade de datação do "agora", do "então" e do "outrora" é a prova de que estes, brotando da temporalidade, são eles mesmos tempo (ST2, p.218).*

A atualização que atende e retém, só interpreta, portanto, um "durante" dentro de um lapso de tempo (*Gespanntheit*) porque, com isso, ela se abre como a ex-tensão ekstática da temporalidade histórica, mesmo não sendo, como tal, reconhecida. O Dasein esquece que o tempo originário se nivela no plano do tempo vulgar. Aberto, o Dasein existe de fato no modo do ser-com-os-outros, ele não conhece o "tempo" que toma como seu, mas preocupado, serve-se do tempo que há e com o qual se conta (*cf.* ST2, p.219-21).

4.2 Intratemporalidade

Nesse ponto, cabe a Heidegger determinar o caráter fenomenal do tempo público, antes de definir se o tempo público seja objetivo ou subjetivo (*cf.* ST2, p.222). A publicação do tempo não acontece ocasionalmente, nem posteriormente, mas pelo fato do Dasein estar aberto

ekstático e temporalmente e porque pertence à existência uma interpretação da compreensão. O estar-lançado do Dasein é o fundamento para que o tempo possa *se dar* publicamente.

Do ponto de vista ontológico-existencial, o decisivo na *contagem* do tempo não deve ser considerado na sua quantificação, mas deve ser concebido, mais originalmente, a partir da temporalidade do Dasein que conta com o tempo. É pela interpretação do ente à mão, não dotado do caráter de Dasein – *intratemporal* – que Heidegger busca a essência do "tempo público" como também a possibilidade de delimitar o seu "ser" e observa que o Dasein compreende-se a partir de seus trabalhos diários, dando a si mesmo seu tempo. Com base na interpretação do tempo que é previamente datado a partir do estar-lançado no Da, o acontecer do Dasein é o dia-a-dia. Todo mundo pode logo "contar" com essa datação pública, na qual todos dão a si mesmo o seu tempo, pois ela usa uma medida pública disponível em relógios e calendários (*cf.* ST2, p.222-4).

Antes de caracterizar as etapas na formação da contagem do tempo e do uso do relógio, deve-se caracterizar de modo mais completo o tempo ocupado na medição do tempo compreendido como *´tempo de...*'. O tempo público revela a estrutura da *significância* que constitui a mundanidade do mundo. O tempo que se torna público na temporalização da temporalidade é chamado *tempo do mundo* (*cf.* ST2, p.225). A característica do mundo das ocupações é, portanto, ser datável, dar-se num lapso de tempo, ser público e, dessa forma estruturado, pertencer ao próprio mundo (*cf.* ST2, p.226).

Em sua essência, orientar-se *pelo tempo*, olhando o relógio, é *dizer-agora*. A datação realizada no uso do relógio comprova-se como a atualização privilegiada de algo simplesmente dado, com o caráter de medida que implica compreender um estar-contido do parâmetro num segmento a ser medido, isto é, que nele se determine a freqüência de sua *vigência*. Na datação mediadora, a atualização do que é vigente possui um primado especial acentuando o *agora* (*cf.* ST2, p.228). Esse tempo "universalmente" acessível nos relógios também é, por assim dizer, preliminarmente encontrado como um *conjunto simplesmente dado de agoras* (*cf.* ST2, p.229).

Na mediação do tempo, o que se mede é esquecido com a obtenção da medida a ponto de não se poder encontrar além de segmentos e números. A medição do tempo realiza uma publicação definitiva do tempo, de tal maneira que somente por esse caminho é que se pode conhecer aquilo que comumente chamamos de "tempo" (*cf.* ST2, p.230). O tempo "no qual" se move e repousa o que é simplesmente dado, não é "objetivo", caso este termo queira referir-se ao ser simplesmente dado em si dos entes que vêm ao encontro do mundo. Mas tampouco, o tempo

é "subjetivo", caso por subjetivo compreendemos o ser simplesmente dado e a ocorrência em um "sujeito" (*cf.* ST2, p.231).

O tempo do mundo é "mais objetivo" do que qualquer objeto possível porque, enquanto condição de possibilidade dos entes intramundanos, ele já se "objetivou" junto com a abertura de mundo, ekstática e horizontalmente. Mas também é "mais subjetivo" do que qualquer sujeito possível, porque, no sentido bem entendido de cura como ser do si-mesmo que de fato existe, ele também possibilita esse ser. O tempo "é" *anterior* a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse *anterior*. Heidegger então levanta a questão: "Será que o tempo possui um *ser*?" (ST2, p.231). Mesmo que possa se responder a esta questão, cabe compreender, de início, que sendo ekstática e horizontal, a temporalidade temporaliza uma espécie de tempo do *mundo* que, por sua vez, constitui uma intratemporalidade do que está à mão e do que é simplesmente dado. Em sentido rigoroso, porém, esse ente nunca pode ser chamado de "temporal". Se, portanto, o tempo do mundo pertence à temporalização da temporalidade, então ele não pode se evaporar "subjetivisticamente" e nem se "coisificar" numa "má subjetivação". A ocupação cotidiana que dá para si mesmo tempo, encontra "o tempo" no ente intramundano que vem ao encontro "no tempo" (*cf.* ST2, p.232).

4.3 Seqüência de agoras

Sobre a gênese do conceito vulgar de tempo, Heidegger escreve no parágrafo 81 de *Ser e Tempo* que o tempo se torna público com a descoberta de mundo e já é sempre ocupado com a descoberta de entes intramundanos, inerente à abertura de mundo. Isso se dá na medida em que o *Dasein*, contando o tempo, conta consigo mesmo (*cf.* ST2, p.232). A interpretação da definição do tempo dada por Aristóteles é que "o tempo é o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e posterior, essa definição se mostra "evidente" (*cf.* ST2, p.233). O tempo é o *contado* onde o que é contado são os agoras. Dirigindo a visão para o tempo como seqüência de agoras que emergem e desaparecem, temos a imagem derivada da eternidade já tecida por Platão. A seqüência de agoras é ininterrupta e sem brechas. A constância do tempo é vista no horizonte de algo simplesmente dado e indissolúvel (*cf.* ST2, p.236).

O tempo, sendo infinito, revela ainda mais profundamente o nivelamento e encobrimento do tempo do mundo inserido nessa interpretação e, com isso, da temporalidade em geral. Não há princípio ou fim no tempo. Esses nivelamento e encobrimento se fundam no próprio ser do *Dasein* como cura que, perdida nas ocupações, foge, desvia o olhar do fim do ser-do-mundo, que é um modo de ser para o fim que, ekstaticamente, é porvir. A gente (*das Man*) nunca morre porque, sendo a morte sempre minha e apenas compreendida existenciariamente, em sentido próprio na decisão antecipadora, a gente nunca pode morrer: "sempre ainda se tem tempo", pois apenas se conhece no tempo vulgar que pertence a todo mundo, e por isso mesmo, a ninguém em específico (*cf.* ST2, p.237-8).

Mas Heidegger também percebe algo que escapa à *seqüência de agoras*. Esta, inocente e infinita, comparável à inevitabilidade da morte, põe um curioso enigma ao Dasein. Dizemos que o tempo passa, mas não acentuamos que ele surge. Assim, apesar de todo encobrimento, a temporalidade em que o tempo do mundo se temporaliza não está inteiramente fechada. Significa que o tempo não se deixa deter. A seqüência de agoras escapole e passa. O Dasein conhece o tempo fugaz a partir do saber *fugaz* de sua morte. Além disso, a interpretação vulgar determina o fluxo temporal como a fileira irreversível de um após outro. Essa irreversibilidade *vai*, ekstaticamente, até o seu fim, de tal maneira que ela já *é* ser-para-o-fim (*cf.* ST2, p.240).

4.4 Compreensão mais radical do tempo vulgar

A formação do conceito vulgar provém de um nivelamento do tempo originário, onde se atribui *objetividade* e *subjetividade*. Em Hegel, estas possibilidades são superadas, determinando o nexo entre *tempo* e *espírito* para compreender porque o espírito, entendido como história, "cai no tempo" (*cf.* ST2, p.215). Em seu *resultado,* a interpretação da temporalidade do Dasein e da pertença do tempo do mundo à temporalidade de Heidegger concorda com Hegel; porém, sua intenção orienta-se contrariamente a ele (*cf.* ST2, p.241). Hegel expõe a intratemporalidade do espírito. Sua história transcorre *no tempo* – como um fato. Sua busca é a da *possibilidade* de compreender que o espírito cai no tempo, o qual é "o sensível, o totalmente abstrato" (ST2, p.241).

Para Heidegger, este conceito hegeliano de tempo expõe a *elaboração* conceitual mais radical da compreensão vulgar do tempo. Concebe o tempo e o espaço como o "abstrato que está um fora do outro" (ST2, p.242). Pensando-se dialeticamente o espaço no *que ele é*, este ser do espaço descentra-se como tempo. O espaço é a indiferença sem mediação do estar-fora-de-si da natureza, ou seja, a multiplicidade abstrata dos pontos nele diferenciáveis, a pontualidade. Mas na medida em que diferencia algo no espaço, o ponto é a *negação* do espaço, mas de tal maneira que, enquanto essa negação, ele mesmo permanece no espaço. O espaço só é *pensado* e, assim, apreendido em seu ser quando as negações não subsistem meramente em sua indiferença, mas quando são superadas, ou seja, negadas em si mesmas. Na negação da negação, isto é, na pontualidade, o ponto se coloca *para-si*, é um "aqui-agora", emergindo, portanto, da indiferença em que subsiste. Colocada para-si, a negatividade é o tempo, pois diferencia deste ou daquele, e não é *mais* esse e *ainda não* é aquele – não subsiste na "quietude paralisada" do espaço (*cf.* ST2, p.243).

O tempo como unidade negativa do fora-de-si é, também, um abstrato puro e simples, um ideal. O ser do tempo é o *agora* na medida, porém, em que todo agora é agora-não-mais ou sempre agora-antes-ainda-*não.* Ele também pode ser apreendido como não-ser. Tempo é o "devir intuicionado", ou seja, a passagem que não é pensada, que simplesmente se oferece na seqüência dos agoras (*cf.* ST2, p.244). Citando a *Encyklopädie* de Hegel, "Somente o presente é, o antes e o depois não são. O verdadeiro presente é eternidade". Esta concepção reside na determinação do tempo como negação (*pontualidade*). A seqüência de agoras é formalizada e nivelada ao extremo (*cf.* ST2, p.245).

De acordo com Heidegger, Hegel mostra a possibilidade da realização histórica do espírito *no tempo*, remontando à coincidência da estrutura formal de espírito e tempo como negação da negação (*cf.* ST2, p.246). A essência do espírito é o conceito que é a forma do próprio pensamento que se pensa, conceber-se a si mesmo como apreensão do não-eu. O conceito é a conceptualidade do si-mesmo que se concebe na medida em que o si-mesmo é assim como ele pode ser, livre. O eu é unidade primordialmente pura que se relaciona consigo mesma abstraindo de toda determinação e conteúdo, retornando à liberdade da igualdade ilimitada consigo mesmo. A liberdade do espírito se caracteriza, pois, como a libertação que, ao mesmo tempo, supera e suporta. Em cada passo de seu *"progresso"*, o espírito deve "superar a si mesmo, com a meta de alcançar seu próprio conceito" (ST2, p.247).

O *tempo* é o próprio conceito que existe e se representa para a consciência como intuição vazia. Por isso, o espírito se manifesta necessariamente no tempo, seguindo sua essência. Citando *Die Vernunft in der Geschichte* de Hegel: "A história universal é, por conseguinte, a interpretação do espírito no tempo assim como a idéia se interpreta no espaço como natureza" (ST2, p.248). Enquanto simplesmente dado, o tempo não possui poder algum sobre o conceito, mas ao contrário, o conceito "é o poder do tempo" (ST2, p.248). A abstração ontológico-formal e apofântico-formal mais vazia, em que espírito e tempo se exteriorizam, possibilita a produção de um parentesco entre ambos. O tempo se contrapõe ao espírito como algo simplesmente dado; em conseqüência, este *deve cair no tempo*. Com isso, Heidegger afirma que Hegel deixaria questões obscuras.

A "construção" hegeliana recebeu seu impulso do esforço e da luta por conceber a "concreção do espírito". Já a analítica existencial do Dasein se coloca dentro da "concreção" da própria existência lançada de fato para, então, desentranhar a temporalidade como a sua possibilitação originária. O espírito não cai no tempo, mas a existência de fato *cai da* temporalidade própria e originária na temporalidade decadente (*cf.* ST2, p.249).

5 TIC, TAC...

De acordo com Heidegger, compreende-se, em geral, a história como um acontecer intratemporal. Mas é somente a partir da temporalidade do *Dasein* e de sua temporalização que se torna compreensível *porque* e *como* o tempo do mundo lhe pertence, pois no horizonte da compreensão vulgar do tempo, a temporalidade permanece inacessível, embora não exclui a interpretação do Dasein como temporalidade (*cf.* ST2, p.241). Heidegger, no entanto, não nega a importância da representação vulgar do tempo. Não há uma prescrição da forma de conceber o tempo em sua filosofia, pois a descoberta do tempo originário veio da necessidade de se dar um passo "atrás" na busca de um horizonte possível para compreensão do ser em sua dinamicidade. Seria impossível viver sem calcular o tempo.

Heidegger analisou, de maneira ontológica e existencial a *totalidade originária* do Dasein de fato nas possibilidades de sua existência autêntica e inautêntica a partir de seu fundamento, revelado como a temporalidade e, portanto, como o sentido ontológico da cura. Mas não chegou

a alcançar sua meta de ver o tempo como domínio em que jaz toda compreensão (pré-teórica) do ser, assim como toda explicação (teórica) do ser: ainda restaria saber se há um caminho que conduza do *tempo originário* ao sentido do ser e se o próprio tempo se revela como horizonte do ser (*cf.* ST2, p.252). Este seria o objetivo para uma terceira seção não efetivada do *Ser e Tempo* de Heidegger, que anos mais tarde direciona seu pensamento a um rumo diferente.