



A leitura Heideggeriana do Tratado Aristotélico do tempo: um “Caso” de fenomenologia

Autor(es): Cardoso, Libanio

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/38243>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1049-8_9

Accessed : 23-Nov-2017 06:02:53

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A SUA CRÍTICA

IDEALISMO · FENOMENOLOGIA · HERMENÊUTICA

DIOGO FERRER
LUCIANO UTTEICH
(COORDENADORES)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

A LEITURA HEIDEGGERIANA DO TRATADO ARISTOTÉLICO
DO TEMPO: UM “CASO” DE FENOMENOLOGIA
THE HEIDEGGERIAN READING OF ARISTOTLE'S TREATISE
ON TIME: A PHENOMENOLOGICAL CASE

Libanio Cardoso*

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE)

Abstract: In *Being and Time*, of 1927, Martin Heidegger states that temporality (*Zeitlichkeit*) is the ontological sense of the entity that we are, the “Being-there” (*Dasein*). Also in 1927, on the second part of the course *Basic Problems of Phenomenology*, he states that the being of the Being-there is the ontological difference itself. These positions are connected with the “understanding of being”, determination according to which a pre-thematic comprehension of being

* Este capítulo aproveita, com breves reelaborações, parte de minha Tese de doutoramento, defendida em 2009, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Professor Doutor Gilvan Fogel.

Libânio Cardoso investiga sobretudo temas relativos a Filosofia Antiga, Metafísica, Fenomenologia e Estética. Têm ocupado o articulista, nos últimos anos, estudos ligados à questão do tempo, da transcendência, a relação entre as filosofias contemporânea e grega (notadamente Heidegger e Aristóteles), uma interpretação do *Eutidemo*, de Platão, e, em Estética, o tema da Imagem e reflexões sobre arquitetura, espaço e movimento. É professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil; integra o Grupo de Pesquisa em História da Filosofia, dessa Universidade, e o grupo PRAGMA – Programa de estudos em Filosofia Antiga – ligado à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Por meio do PRAGMA e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pós-doutorou-se na Universidade de Buenos Aires (AR), em 2013, em um projeto geral sobre Dialética Antiga (projeto individual sobre o tempo em Aristóteles).

enables dealing with entities, i.e., the sense of effectiveness of a world. It is, therefore, the scheme of transcendence, such as this philosophy comprehended it. This is formulated in three brief theses: (a) the understanding of being isn't something that an entity does or accomplishes, but it is the condition of projection where the entities and the being get meaning; (b) the ontological difference isn't a real or mental distinction, but the irruption of the understanding of being as being-in-the-world; (c) whereas a Projection, the understanding of being shall have the structure of the temporality. To enlighten the connection between these items, our paper follows the Heideggerian reading of the "conceptual fixation" of the vulgar conception of time, which to Heidegger is found on *Physics* IV 10-14. A conception of time related to movement and grounded on the *now* would point out that Aristotle wouldn't have seen the connection between time and temporality, what implies being projected into the oblivion of the nexus between ontological difference, understanding of being and being-in-the-world. Thus, transcendence would remain veiled such as, warded by the categorical considerations and of causes. What is expected is to begin the discovery of a way of reading that allies the ontological-speculative capacity to the background thesis of the oblivion of the ontological difference.

Keywords: Heidegger; Aristotle; Time; Temporality; Transcendence.

Resumo: Em *Ser e Tempo*, de 1927, Martin Heidegger afirma que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido ontológico do ente que somos, o "ser-aí" (*Dasein*); também em 1927, na segunda parte do curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, afirma que o ser do ser-aí é a diferença ontológica mesma. Essas posições têm conexão com a "compreensão de ser", determinação segundo a qual uma compreensão pré-temática de ser possibilita a lida com entes, isto

é, o sentido da vigência de um mundo. Trata-se, pois, do esquema da transcendência, tal como essa filosofia a compreendeu. Isto se formula em três teses breves: (a) compreensão de ser não é algo que um ente faz ou realiza, mas a condição do projeto em que recebem sentido os entes e o ser; (b) diferença ontológica não é uma distinção real ou mental, mas irrupção da compreensão de ser como ser-no-mundo; (c) enquanto Projeto, a compreensão de ser deve ter a estrutura da temporalidade. Para esclarecer a conexão entre esses itens, nosso escrito acompanha a leitura heideggeriana da “fixação conceitual” da concepção vulgar de tempo, que para Heidegger se encontra na *Física* IV 10-14. Uma concepção do tempo relacionada ao movimento e fundada no *agora* indicaria que Aristóteles não teria visto a conexão entre tempo e temporalidade, o que implica ter sido projetado no esquecimento do nexa entre diferença ontológica, compreensão de ser e ser-no-mundo. Assim, a transcendência permaneceria velada enquanto tal, tutelada pelas considerações categoriais e das causas. O que se espera é iniciar a descoberta de um modo de ler que alia a capacidade especulativo-ontológica à tese de fundo do esquecimento da diferença ontológica.

Palavras-chave: Heidegger; Aristóteles; Tempo; Temporalidade; Transcendência.

“Não trataremos de fenomenologia, mas daquilo de que a fenomenologia trata”, diz Heidegger, logo no início do curso nomeado *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*⁴⁷³, de 1927. Não é um procedimento incomum em sua obra. O questionamento e a interpretação já caracteristicamente “filosóficos” ou “fenomenológicos” conduzem ao

⁴⁷³ Doravante, pode-se encontrar apenas a grafia “*Problemas*”. Trata-se do volume 24 da Edição completa.

cerne do assunto, enquanto, na maioria das vezes, uma apresentação meramente formal, que almeja definir ou fornecer noções gerais, dele nos mantém afastados. Pretendo examinar, aqui, um caso notável de interpretação fenomenológica heideggeriana: sua leitura do tratado aristotélico do tempo (*Física*, IV 10-14). Com isso, é o sentido do método o que deve aparecer, ao final. O exame do texto de Aristóteles é um dos casos insignes da aproximação de um filósofo ao texto de outro filósofo. Que esse diálogo obedeça a leis próprias, parece-me bem; mas descobrir tais leis, e assim o horizonte de sentido desde o qual um pensamento torna próprio a si o que lhe vem como pensado – eis uma tarefa hermenêutica necessária.

Em relação a *Ser e Tempo*, publicado no mesmo ano, os *Problemas* têm algo de peculiar. Ali, Heidegger “substitui” a analítica existencial por uma analítica da diferença ontológica – título conferido ao ser do *Dasein*⁴⁷⁴ mesmo; efetivamente, Heidegger ali afirma que tal distinção “tem o modo de ser do *Dasein*”⁴⁷⁵ e, para tanto, trata de clarificar a temporalidade originária que está na base da sua leitura fenomenológica da história da filosofia. Heidegger recorre, pois, na última parte do curso, à análise do tratado aristotélico, mediante a qual quer elucidar a fundamentação textual da concepção vulgar do tempo. Ora, compreensão vulgar não é compreensão explícita; ela justamente não tem claros o fundamento de sua possibilidade e os limites “pré-compreensivos” em que se mantém. Constata-se a passagem do tempo, a existência do tempo, conta-se com o tempo, concorda-se com o fato de que tudo o que é, é no tempo, mas não se sabe como a passagem e a existência do tempo são, não se sabe como ambas são conhecidas; consequentemente,

⁴⁷⁴ Tem sido um problema para tradutores e comentadores que fazer desse termo central, quanto a traduzi-lo ou não, e como o fazer. Na bibliografia, inevitavelmente as soluções que encontramos são variadas, assim como a convicção com que cada qual defende seu caminho. Não pretendo discutir o assunto. Utilizarei tanto o termo original, “*Dasein*”, quanto a tradução “ser-aí”.

⁴⁷⁵ Heidegger (2005), 454.

não se sabe qual o fundamento da possibilidade de “contar” o tempo nem o sentido de ser “no” tempo. Tendo em vista tais considerações, para além de uma interpretação de textos filosóficos, o propósito da segunda parte dos *Problemas* é o esclarecimento da pré-compreensão do tempo em que o *Dasein* “vive”.

A análise da temporalidade é necessária ao projeto iniciado em *Ser e Tempo*, do ponto de vista metodológico, “à medida que se converte em tema, enquanto condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia como tal.”⁴⁷⁶ É, pois, enquanto possibilitação da compreensão do ser em geral que a análise da temporalidade permite atentar mais à distinção que está na raiz ontológica do *Dasein* mesmo. Para chegar à análise da temporalidade originária, porém, os *Problemas* propõem, como dissemos, “a análise da compreensão vulgar de tempo”⁴⁷⁷.

Os *Problemas* situam no esquecimento da suprema distinção ontológica o acesso da “metafísica” ao problema do tempo. “Trata-se de chegar, mediante a compreensão vulgar do tempo, à temporalidade, em que se enraíza a constituição ontológica do *Dasein* e à qual pertence a compreensão vulgar do tempo”⁴⁷⁸. Esta última, porém, é tão pouco clara nela mesma e no entanto aparece de tal forma como prescindindo de explicações, que sua investigação explícita requer um estratagema, uma “escapatória”⁴⁷⁹. Trata-se de buscar a originária elaboração conceitual fixada e determinante do tempo. “Desse modo, dispomos de um vestígio do fenômeno [...] nos conceitos explícitos [...]”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Heidegger (2005), 324.

⁴⁷⁷ Heidegger (2005), 454. O conjunto dessa investigação é caracterizado como temporariedade. Estritamente, a temporariedade (*Temporalität*) é a temporalidade (*Zeitlichkeit*) explicitamente considerada.

⁴⁷⁸ Heidegger (2005), 454.

⁴⁷⁹ Heidegger (2005), 326.

⁴⁸⁰ Heidegger (2005), 326.

Não devemos passar por alto o movimento dessa estratégia e o que implica. Buscar em elaborações filosóficas do fenômeno do tempo a fixação conceitual da compreensão vulgar significa dizer que essas elaborações não superaram essencialmente a falta de clareza cotidiana sobre o fenômeno. Trata-se de que, para Heidegger, as elaborações filosóficas permaneceram presas aos aspectos apenas evidentes da experiência. Isto não é dizer pouco. Mas há mais. A permanência de uma consideração vulgar sobre o tempo é, para ele, como dissemos, consequência do modo de ser do *Dasein*, cuja compreensão “a princípio e na maior parte das vezes” é tomada de empréstimo ao modo de ser dos entes com que se encontra ocupado. Mesclada ao poder de fixação e clarificação dos conceitos filosóficos, a compreensão vulgar forma um “conceito tradicional”. Porque tais conceitos têm em si a força da aceitação imediata (compreensão vulgar, fundada no modo de ser mais imediato) e a autoridade de esforços metódicos (fixação conceitual), a crítica dos conceitos tradicionais é tão difícil quanto necessária. Essa posição de Heidegger é, por sua vez, tão conhecida, que em geral apenas reagimos a ela ou a aceitamos sem mais. Mas ela se constitui numa tese filosófica sobre a História, não numa descrição de fatos⁴⁸¹. Deixa suposto que o conceito tradicional provém de elaborações em que são fixados os conceitos da compreensão vulgar. Diz, pois, que a filosofia é a fixação ontológica não-originária da compreensão pré-ontológica: clarificação de uma obscuridade, que não a resolve, antes transforma-a nessa estranheza que é uma obscuridade-iluminada. Heidegger é suficientemente cauteloso para proceder de imediato a uma demonstração, por meio da interpretação de um texto capital. Essa tarefa é assim anunciada: “orientação histórica sobre o conceito tradicional de tempo e caracterização da compreensão vulgar do tempo que lhe é subjacente”⁴⁸². Se as teses

⁴⁸¹ Sobre isso, conferir Cardoso (2013).

⁴⁸² Heidegger (2005), 327.

heideggerianas soam violentas, deve-se agora perguntar se a essência dessa violência é maléfica; porque, se ela for necessária à preservação essencial do *Dasein*, deve ela mesma ser mantida e percorrida. Aqui, a experiência dessas teses deve-se fazer pelo acompanhamento da análise proposta por Heidegger.

Já no projeto original de *Ser e Tempo*⁴⁸³, que consta do sumário apresentado no parágrafo 8 dessa obra, está prevista, como última divisão da segunda parte, a “discriminação da base fenomênica e dos limites da antiga ontologia”⁴⁸⁴. Heidegger não publicou como sequência da obra os estudos previstos nessa segunda parte; a ideia geral era, a partir de uma tematização da temporalidade *enquanto fundamento da compreensão de ser*, proceder à “destruição fenomenológica da história da ontologia”⁴⁸⁵. As três divisões projetadas analisariam “a doutrina kantiana do esquematismo”, “o fundamento ontológico do *cogito sum*, de Descartes” (bem como a herança “da ontologia medieval na problemática da *res cogitans*”) e, por fim, o “tratado de Aristóteles sobre o tempo”⁴⁸⁶. O esquematismo kantiano, em sua relação com o problema da temporalidade, foi tema de *Kant e o Problema da Metafísica*, publicado em 1929. Análises de Descartes já haviam sido feitas em cursos anteriores a *Ser e Tempo*, e continuaram aparecendo em lições, textos e conferências posteriores, sem chegar a constituir objeto de uma publicação especial, ao menos antes de 1976.

Desde e ao longo do século XX, o número de publicações de comentários sobre o tratado e o tema do tempo em Aristóteles, que já era grande, tornou-se imenso. O presente texto não se toma como estudo especializado de Aristóteles, e, também por isso, desobrigamo-nos de uma pesquisa sobre a massa desses comentários e estudos, o que

⁴⁸³ Heidegger (2006).

⁴⁸⁴ Heidegger (2005), 40.

⁴⁸⁵ Heidegger (2005), 39.

⁴⁸⁶ Heidegger (2005), 40.

constituiria um outro trabalho. É a interpretação heideggeriana que nos interessa. Ela tem força bastante sobre o que se pensou, desde *Ser e Tempo*, para que o conjunto dos estudos se tome como em diálogo com suas teses, mesmo quando – o que é frequente – os autores a ignorem ou desdenhem. Essa força é o destino comum dos pensamentos fundamentais, que chamamos “filosofia”.

A exposição do esquema geral do tratado aristotélico do tempo é realizada nos *Problemas* com base em que, para Heidegger, Aristóteles e Santo Agostinho legaram as “grandes interpretações antigas do tempo que desde então impuseram sua pauta”⁴⁸⁷. Por que, então, o tratado aristotélico é o único texto interpretado na última parte do curso? Por que, desde o sumário de *Ser e Tempo*, tal análise se projetava como essencial? Encontramos duas respostas, complementares, nos *Problemas*: em primeiro lugar, “Agostinho concorda com Aristóteles em uma série de determinações essenciais”⁴⁸⁸; segundo: em interpretações posteriores decisivas, como as de São Tomás, Suárez, Leibniz, Kant e Hegel (e mesmo na de Bergson) “se evidencia por toda parte a interpretação do tempo de Aristóteles”⁴⁸⁹. À página 329 se

⁴⁸⁷ Heidegger (2005), 327.

⁴⁸⁸ Heidegger (2005), 327.

⁴⁸⁹ Heidegger (2005), 328. – Sobre o tempo, Aristóteles oferece explicações também em *Física* 8 e *De Anima* 3. A consideração que Heidegger tem em vista se restringe à experiência relativa ao vínculo entre *compreensão de ser* e tempo. Isto exclui uma série de obras aristotélicas e permite a concentração da análise na *Física*. Para nós, é decisivo que investigações sobre *ousía*, *dýnamis*, *enérgeia* e *noûs*, na *Metafísica*, não sejam aqui consideradas por Heidegger como essencialmente relevantes para a elucidação aristotélica do tempo concebido como “fixação da compreensão vulgar”; igualmente, como apontamos, é relevante que o fenômeno seja visado a partir da preocupação com a compreensão de ser. Quanto a outras investigações do *corpus*, um importante e recente estudo (Rey Puente (2001)) concebe cinco pontos de partida: os sentidos categorial, modal, físico, metafísico e cosmológico do tempo. Essa abordagem ampla permite levar em conta obras tão diversas como as *Categorias* e o *De coelo*. O estudo tem, a nosso ver, o grande mérito, que está longe de ser o único, de não dissociar a teoria sobre a *phýsis* da filosofia primeira: *Física* e *Metafísica* são consideradas numa unidade conceitual e mesmo de problemas (cf. p.ex., p. 243). De fato, o que o estudo de Rey Puente concebe como sentido metafísico do tempo é a aplicação das pesquisas da *Física*, notadamente as concernentes ao conceito de infinito, à “relação” temporal entre os entes sublunares e o Primeiro Motor. Mas dado o escopo da obra, ela não se detém

afirma, de modo inequívoco e não comparativo: "Nenhuma tentativa de desentranhar o mistério do tempo pode nos dispensar de uma discussão com Aristóteles."⁴⁹⁰ Para Heidegger, o fenômeno é mediado pela legação por que advém, e, pois, uma análise do tempo que desconsidere a história da filosofia não deixa apenas de reconhecer e de eventualmente utilizar uma coleção de avanços teóricos, mas perde de vista o cerne do fenômeno, uma vez que a compreensão vulgar do tempo *aparece como compreensão*, tradicionalmente fixada. Isto significa: a compreensão vulgar é, para nós, ela mesma "temporal", histórica, tradicional. Uma elaboração do fenômeno exige o confronto com o que assim nos predispõe sob a forma de sua "fixação".

Antes de passarmos a acompanhar a exposição heideggeriana do esquema do tratado aristotélico e sua subsequente interpretação, queremos ressaltar, ainda uma vez, o caráter da aproximação que Heidegger procura estabelecer, dada sua centralidade.

Buscamos uma formulação concisa: na mesma página 328 dos *Problemas*, Heidegger afirma que, excetuadas algumas elaborações em Santo Agostinho, na interpretação aristotélica do tempo "foi dito o essencial do que, dentro da compreensão vulgar do tempo, pode ser dito em princípio sobre o tempo."⁴⁹¹ Enquanto acompanharmos o texto heideggeriano, devemos nos lembrar de que, pelo menos à época dos *Problemas*, Heidegger toma as investigações e descobertas de Aristóteles sobre o tempo como conceitualização da compreensão vulgar, que não logra ultrapassar os fundamentos e pressupostos desta última.

na pergunta sobre o que está em jogo ao longo dos livros VII-XII da *Metafísica*, e não relaciona os conceitos "metafísicos" ao fenômeno do tempo a partir de uma exposição da *necessidade interna* do vínculo.

⁴⁹⁰ Cf. tb. Heidegger (2005), 336: "Pode-se dizer que as épocas posteriores não ultrapassaram no essencial o estágio do tratamento aristotélico do problema, se não tomarmos em conta algumas excessões em Agostinho e em Kant, os quais mantêm, sem embargo, no fundamental o conceito aristotélico de tempo."

⁴⁹¹ Heidegger (2005), 328.

A exposição e interpretação que iremos acompanhar são estritamente as de Heidegger. Não tem lugar aqui nossa interpretação da interpretação. As três primeiras divisões seguintes atendem a uma prévia distinção de conceitos aristotélicos, no texto, por Heidegger. A quarta e última divisão mostra a interpretação, propriamente dita, e contém a nossa conclusão.

Caberia, por fim, questionar de que modo o tema da transcendência pertence a esta análise. Pretende-se oferecer, com este artigo, as *primeiras bases* para uma indicação a respeito (e posterior elaboração direta). Admitindo que a palavra transcendência aponta um movimento de fundo de toda filosofia – daí o caráter polissêmico do conceito, e mais, seu traço histórico – cabe a investigação sobre se o caráter mais essencial do tempo incide sobre o fundamento mesmo da transcendência, conforme o seu tratamento em Aristóteles e a partir da leitura crítica heideggeriana⁴⁹². Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) constitui-se em sentido ontológico do ente que somos; também em 1927, na segunda parte dos *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, afirma, como antecipamos, que o ser do ser-aí é a diferença ontológica mesma. Essas posições têm conexão com “compreensão de ser”, determinação segundo a qual uma compreensão pré-temática de ser possibilita a lida com entes, isto é, o sentido da vigência de um mundo. Trata-se, pois, do esquema da transcendência, tal como essa filosofia a entendeu. Isto se deixa formular em três teses breves: (a) compreensão de ser não é algo que um ente faz ou realiza, mas a condição do projeto em que têm sentido os entes e o ser; (b) diferença ontológica não é uma

⁴⁹² Esse caráter central está consignado, penso, na definição que liga e estende tempo a número e movimento. O “agora” será, talvez, o núcleo oculto da transcendência, aqui entendida como doação e concatenação unificante do todo dos fenômenos. Esta tese, porém, não poderá ser examinada aqui. Nosso intento se restringe ao acompanhamento da análise heideggeriana.

distinção real ou mental, mas irrupção da compreensão de ser como ser-no-mundo; (c) enquanto “projeto”, compreensão de ser tem a estrutura da temporalidade. Para esclarecer a conexão entre esses itens, nosso escrito acompanhará um tanto vagarosamente a leitura heideggeriana da “fixação conceitual” da concepção vulgar do tempo, que para Heidegger se encontra na *Física* aristotélica, IV 10-14. Uma concepção de tempo relacionada ao movimento e fundada no agora indicaria que Aristóteles não chegou a ver a conexão entre tempo e temporalidade, o que, por sua vez, implica ter sido projetado no esquecimento do nexa entre diferença ontológica, compreensão de ser e ser-no-mundo. Assim, a transcendência permaneceria velada enquanto tal, tutelada pelas considerações categoriais e das causas. O que se espera, diante de um confronto de teses dessa monta, é iniciar a descoberta de um modo de ler que alia a capacidade especulativo-ontológica a essa tese de fundo, concernente ao esquecimento da diferença ontológica. Um tal propósito não implica, todavia, nossa anuência à interpretação heideggeriana. Decisivo é mostrar de que modo a leitura crítica põe às claras uma estrutura francamente ontológica, ao mesmo tempo em que a revela a partir de uma concepção de transcendência que, talvez, implique dificuldades quanto ao caráter “transcendental” do agora (*tò nyn*) como Aristóteles o concebeu.

1. Posição do problema. Crítica dos predecessores (*Física*, IV, 10-11)

O tratado se estende por cinco capítulos da *Física* (IV, 10-14). Duas questões o ocupam: (i) o tempo pertence ao ente ou ao não-ente?; (ii) qual é a natureza ou “índole essencial” do tempo?

A primeira é apenas brevemente tratada, sendo conduzida a uma aporia, para vir a ser respondida apenas no último capítulo, 14, 223a

16 – 224a 17. (Heidegger não pergunta por que Aristóteles o faz.) Depois de expor a aporia, o texto passa ao exame da segunda questão, iniciando pela discussão breve de considerações dos predecessores, como é habitual nos escritos aristotélicos.

A questão se formula assim: “*póteron tōn ónton estín è tōn mè ónton*”; Para Heidegger, o ente é, em Aristóteles, o subsistente. Daí que, após traduzi-la (“pertence o tempo ao ente ou ao não-ente?”) esclareça-a da seguinte maneira: “É [o tempo] algo subsistente por si mesmo ou só subsiste enquanto algo subsiste por si mesmo?”⁴⁹³

A resposta de Aristóteles se orienta, de início, pela consideração das partes do tempo: o passado, que se caracteriza como o que não é mais; o futuro, caracterizado por ainda não ser; e o “presente”, que, evidentemente, é, mas que se determina como “agora”. Desta última determinação provém a aporia, em meio à evidência de que o agora é a parte soberana do tempo, pois que “é”: o agora deve subsistir, deve ser uno e idêntico a si mesmo, enquanto sustentação da subsistência do tempo em geral. Mas o agora não é desvinculado da passagem do tempo, isto é, de suas demais partes; por isso, supõe-se uma multiplicidade de agoras, que abarque e unifique passado e futuro; do mesmo modo, como fundamento do tempo “que passa”, o agora tem que ser imediatamente outro que si mesmo (não-idêntico). Está claro que o problema da primeira questão (o tempo pertence ao ente ou ao não-ente?) reside em que o tempo é, mas não um ente, e assim pertence ao não-ente (ou ao ente?) de uma maneira totalmente única.

A segunda pergunta provém desse impasse e se formula assim: “*tís hē phýsis autoû*”; “qual é a natureza do tempo?” Nesse momento, o tratado passa a considerar respostas “tradicionais” fixadas, isto é, que provêm de elaborações filosóficas anteriores. Tais elaborações forneceram, a seu modo, respostas à questão sobre a natureza do tempo.

⁴⁹³ Heidegger (2005), 328.

A primeira concepção examinada “identifica o tempo com o movimento do todo”⁴⁹⁴; a segunda prossegue na mesma direção, mas é mais específica e identifica o tempo com a esfera celeste. Em que sentido as duas concepções dizem o mesmo? Segundo a concepção antiga do cosmos, a Terra é fixa e circundada por esferas celestes. A última dessas esferas constitui o “em” de todas as demais, desde um ponto de vista natural; a sua revolução “se identifica com o tempo”⁴⁹⁵. Assim, *as duas posições antigas sobre o tempo mencionadas por Aristóteles consideram o movimento* para a determinação essencial do tempo. Na segunda posição, o todo, que constava já da primeira, é identificado à esfera celeste. O que é problemático nessas respostas à questão sobre a natureza do tempo? Por que elas são insatisfatórias, segundo Aristóteles?

A primeira concepção carece da *determinação* do todo, que a segunda oferece mediante a afirmação de que o tempo é o movimento do móvel relativamente à esfera celeste. Basta a refutação desta última. Seu problema não reside na identificação entre movimento e tempo, mas em afirmar que “de acordo com sua essência, o movimento é [...] no móvel mesmo, ou está sempre justamente onde está o que se move”⁴⁹⁶; ora, justamente não se dá o mesmo com o tempo. Se essa tese afirma que o tempo é movimento, supõe que onde há movimento, há tempo; por assim dizer, o “lugar” do tempo é aquele em que identificamos o movimento, a saber, o móvel. Mas o tempo é, para Aristóteles, “pelo contrário, *de igual maneira tanto em todas as partes quanto junto a tudo e em tudo*” (*ho dè khrónos homoíōs kai pantakhoû kai parà pâsin*; *Fís.* 10, 218b 13).⁴⁹⁷ A concepção criticada identifica tempo e movimento, sem resguardar as diferenças fundamentais do estar em toda parte (*pantakhoû*) e do ser junto a (*parà*). O movimento

⁴⁹⁴ Heidegger (2005), 331.

⁴⁹⁵ Heidegger (2005), 332.

⁴⁹⁶ Heidegger (2005), 332.

⁴⁹⁷ Heidegger (2005), 332.

não está em toda parte, mas tão somente no móvel. O tempo, por sua vez, está junto a tudo, mesmo junto ao que não se move, isto é, o que fica sob essa determinação especial do movimento que é o repouso. As duas teses fixadas são assim insuficientes (mas não errôneas) segundo Aristóteles.

Com isso se conquista o seguinte: “o tempo se relaciona com o movimento” sem ser, porém, “*kínesis*, mas *kinéseos ti*, algo concernente ao movimento, algo em relação com o movimento do móvel”⁴⁹⁸. A questão passa a ser, agora, outra: “que coisa a respeito do movimento é o tempo?”⁴⁹⁹ Aristóteles não refuta a tradição que menciona; procura complementá-la, propondo-lhe o aprofundamento do que ficou inquestionado. Nas posições anteriores, o movimento surgiu como elemento decisivo para a meditação. Esse elemento vem se somar ao que fôra elevado ao conceito: o caráter estranho do fenômeno tempo, que pertence ao ser ou ao não-ser de modo fora do comum, sua partição e o posto fundamental do agora, fenômeno essencial do único aspecto do tempo que “é”. Isto conclui o capítulo 10 e permite que o capítulo seguinte proponha uma definição do tempo que remata o esforço anterior, levando-o à sua radicalização.

2. Definição de tempo. Tempo e movimento (Física, 11-12)

A definição diz: *toûto gár estín ho khrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kai hísteron* (Fís., 11, 219b 1 s.). Heidegger a expõe assim: “o tempo é algo numerado que se mostra na perspectiva e para a perspectiva do antes [*Vor*] e do depois [*Nach*] a respeito do movimento”; e, em seguida, de maneira mais breve: “[o tempo é] algo contado do movimento, com que nos encontramos no horizonte do anterior

⁴⁹⁸ Heidegger (2005), 333.

⁴⁹⁹ Heidegger (2005), 333.

[*Früher*] e do posterior [*Später*]"⁵⁰⁰. Proposta a definição, aparecem as tarefas de “esclarecer de que modo e em que sentido o tempo é *arithmòs*, um número, e como aparece o fenômeno fundamental do tempo: *tò nûn*, o ‘agora’”⁵⁰¹.

O capítulo 12 investiga, portanto, a relação entre movimento e tempo sob o aspecto da possibilitação recíproca de mensuração. O movimento se deixa medir através do tempo, e o tempo se deixa medir pelo movimento. O que significa, porém, dizer que algo é “no tempo”? “Compreendemos” que algo seja em movimento, que o movimento aconteça no tempo, mas, se tempo não é espaço, que significa que todo movimento, todo movido e tudo que repousa, se repouso é modo de ser do movimento ou, mais grave, “não-movimento”, sejam *no* tempo? Sendo o “em” de todo movimento, tempo é a unidade de fundo dos processos. Mas como se dá a unificação? E será de fato o tempo esse “em” para o movimento?

3. Unidade do tempo. O agora. Anterior e posterior (*Física*, 13-14)

A unidade do tempo é uma certa coesão de seus momentos, que permite a continuidade. O constituinte dessa unidade reside no agora, que todas as determinações temporais têm como referência. “‘Imediatamente’, ‘há um instante’, ‘há tempos’, ‘de repente’, ‘mais tarde’, ‘antigamente’ são determinações que, todas elas, fazem referência ao *nûn*”⁵⁰². O agora dá coesão enquanto “*syneikheia*, o manter-se juntos, em latim *continuum*, em alemão *Stetigkeit*, a continuidade”⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Heidegger (2005), 333.

⁵⁰¹ Heidegger (2005), 334.

⁵⁰² Heidegger (2005), 334.

⁵⁰³ Heidegger (2005), 334.

Uma continuidade temporal implica, porém, “a determinação, que se põe em relevo na definição do tempo”⁵⁰⁴, de *próteron kai hýsteron*, anterior e posterior. Um contínuo espacial é indiferenciado quanto ao tempo, mas a continuidade no tempo implica o horizonte dessa distinção. Daí que o tempo, enquanto tal, não se prenda a um movimento ou a um ente enquanto movido, mas perpassa todos os entes, mesmo os que repousam. Sendo, porém, numerável, mensurável, dá-se que tempo “só possa haver onde há um numerar”⁵⁰⁵, isto é, na alma. Estando em todo lugar, o tempo *simultaneamente* está na alma. (Justamente o esclarecimento cabal dessa determinação não é encontrado na *Física*.) Para elucidação do “em todo lugar”, Heidegger aponta as considerações ulteriores, do capítulo 8 da *Física*, onde se “põe o tempo em relação com a revolução do céu e com o *nous*”⁵⁰⁶. Ligado essencialmente ao movimento, o esclarecimento do fenômeno requer que se encontre “o movimento mais puro, aquele que mede originariamente o tempo”: este é “a revolução (*kyklosophía*) do céu mais externo”⁵⁰⁷. O estar na alma que caracteriza o tempo implica, por sua vez, que enquanto “não tivermos um conceito suficientemente adequado de alma, de entendimento, vale dizer, de *Dasein*, seguirá sendo difícil dizer o que significa o tempo estar na alma”⁵⁰⁸. – Vê-se que a apropriação fenomenológica está, aqui, em pleno curso. – O problema do tempo diz respeito tanto ao “em” mais geral, âmbito de todos os fenômenos concernentes ao movimento, quanto ao “em” específico, a alma, que “é, de certo modo, todo ente” [*he psykhè tà ónta pòs esti pánta*] (*De Anima*, III, 8, 431b 21).

⁵⁰⁴ Heidegger (2005), 335.

⁵⁰⁵ Heidegger (2005), 335.

⁵⁰⁶ Heidegger (2005), 335.

⁵⁰⁷ Heidegger (2005), 336.

⁵⁰⁸ Heidegger (2005), 335.

Um problema correlato é o da simultaneidade dos eventos temporais, isto é, a simultaneidade dos diversos movimentos e entes, o que somente será esclarecido se se descobrir o que é *estar no tempo* e “de que modo e onde é o tempo”. Isto corresponde à primeira questão levantada por Aristóteles, no capítulo 10, a saber, “se o tempo em geral é e se o podemos designar como ente”⁵⁰⁹.

4. A leitura fenomenológica do tratado

Heidegger pode, a partir daqui, em suas palavras, não “se apegar estritamente ao texto, mas, numa exposição livre e às vezes em uma interpretação de maior alcance, tratar de acercar-se do fenômeno tal como Aristóteles o viu”⁵¹⁰. Nós, porém, queremos permanecer junto ao texto da interpretação heideggeriana, nos limites em que isto é viável. Trata-se, fundamentalmente, de uma interpretação da definição do tempo fornecida na *Física*, nomeadamente em 11, 219b1s.: *toûto gár estín ho khrónos, arithmòs kinéseqs katà tò próteron kai hýsteron*.

O esquema seguido pela interpretação é o seguinte. Em primeiro lugar, pergunta-se de que modo e em que sentido o tempo está em relação com o movimento. Em consequência dessa pergunta e por meio de um exemplo, põem-se em jogo as noções de movimento, movido, repouso, posição, continuidade. Depois, pergunta-se em que sentido a definição fala em número do movimento, já que números não parecem submetidos ao tempo. O terceiro passo conduz os esclarecimentos ao horizonte delimitado como anterior/posterior, o qual fornece a distinção entre numeração temporal e “espacial”. Com isto, os termos que dão forma à definição terão sido explorados, mas restarão dificuldades. Em especial faltará saber se o movimento

⁵⁰⁹ Heidegger (2005), 336.

⁵¹⁰ Heidegger (2005), 336.

“segue” o tempo ou se ocorre o inverso, como o entende Bergson e como Aristóteles *parece* dizer. Nesse caso, o tempo seria o próprio espaço ou espacial. O esclarecimento da prioridade do tempo sobre o “espaço”, em Aristóteles, exigirá a interpretação de *akolouthēi*, “seguir”, e do termo *nyn*, o “agora”, essencial para a doutrina. A interpretação heideggeriana do agora em Aristóteles se desdobrará, por fim, no problema do nexa entre tempo e alma, e nisto se deterá.

Feito isto, pode Heidegger passar a uma análise direta do fenômeno do tempo em sua compreensão vulgar. A fenomenologia enquanto método fundamental da filosofia aparece, aqui, como questionamento dos conceitos cujo esclarecimento remeterá a seu horizonte de sentido: “o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa”⁵¹¹. É a condução ao *a priori* em geral. Vejamos, passo a passo, a interpretação do tratado empreendida.

A definição – centro do tratado – diz: “o tempo é algo numerado a respeito do movimento, que se encontra no horizonte de anterior e posterior (na perspectiva do antes e do depois)”⁵¹². O tempo está em relação com o movimento e, por isso, em relação com o que se move. A observação de um movimento simples deve fornecer um primeiro esclarecimento sobre o teor da definição (porque “poder-se-ia dizer que, mediante essa determinação do tempo (a saber, aquela constante na definição) o fenômeno buscado se faz mais impenetrável que acessível”⁵¹³, percebe o professor Heidegger. O exemplo escolhido é o de uma vareta movendo-se de cá para lá ou circularmente junto ao quadro-negro. Nenhuma propriedade ou parte da vareta móvel corresponde ao tempo, “nada que pertença como tal a sua extensão e continuidade (*synekhés*)”⁵¹⁴. Isto porque o tempo não é dito, por

⁵¹¹ Heidegger (2006), 324.

⁵¹² Heidegger (2005), 337.

⁵¹³ Heidegger (2005), 337.

⁵¹⁴ Heidegger (2005), 337.

Aristóteles, “em conexão com uma coisa móvel como tal, mas em conexão com seu *movimento*”⁵¹⁵. Mas se o movimento se detém, o tempo ainda “passa”. Consideremos o movimento da vareta: de seu início até seu término, a cada posição a vareta está em um tempo. O repouso se refere ao tempo, está no tempo; o movimento, enquanto sequência de posições no espaço, está no tempo, “é intratemporal”⁵¹⁶. Ora, isso nada esclarece quanto ao ser do tempo, que não é um receptáculo ôntico omniabrangente. Por isso a definição aristotélica determina mais acuradamente o modo da “relação” entre tempo e movimento: o tempo é, com relação ao movimento, um número, ou só é o movimento no que este tem número. Mas em que sentido? Os números são extratemporais. Em que, portanto, foi esclarecida a definição? Para compreendê-lo é necessário distinguir número numerante de número numerado (*aritmouímenon*). “O tempo é número, não no sentido do número que numera, mas número no sentido do numerado”⁵¹⁷. A relação com o movimento significa a possibilidade de numeração, no sentido de que o que se conta no movimento é o tempo. Este é o propriamente numerado. Podemos, no entanto, contar as posições que o móvel atravessa, atribuir a cada qual um número. Podemos calcular a velocidade do deslocamento, mediante uma fórmula que inclui o tempo, sem o esclarecer ($v=s/t$). O espaço tem a ver com o tempo e pode ser numerado; a velocidade tem a ver com o tempo e pode ser medida. Não é decerto sob o mesmo “horizonte” que o tempo é numerado em relação ao movimento. Podemos contar o tempo que passa enquanto um movimento transcorre; podemos contar o tempo em que algo repousa, enquanto acompanhamos o movimento de um ponteiro de relógio; podemos contar ou indicar o tempo acompanhando o movimento do sol. Que horizonte é esse que permite a contagem,

⁵¹⁵ Heidegger (2005), 337.

⁵¹⁶ Heidegger (2005), 338.

⁵¹⁷ Heidegger (2005), 338-339.

não das posições e da velocidade, mas a contagem pura e simples do tempo do movimento, isto é, a contagem que torna possível, mas não necessário, mensurar a velocidade e atribuir números às posições percorridas por um móvel? Na fórmula da velocidade, o tempo é o “divisor”, isto é, o mensurador, o possibilitador da numeração: sem o tempo, uma velocidade não poderia ser maior que outra, porquanto o divisor é o que mede numa ordem a velocidade em geral, e assim lhe confere unidade; por sua vez, a numeração das posições segue uma ordem: é evidente que uma posição vem antes que outra, e é por isso que recebe o número 1 em vez do 2. Esse horizonte da sequência e da anterioridade é o horizonte propriamente temporal, segundo Aristóteles. A definição se completa, por isso, com esta última especificação: *katà tò próteron kai hýsteron*: segundo o antes e o depois. “O tempo não é somente o numerado em conexão com o movimento, senão [...] à medida que está na perspectiva do antes e do depois quando o seguimos enquanto movimento”⁵¹⁸.

A leitura heideggeriana se detém, neste ponto, diante de duas questões. A primeira concerne ao caráter circular da definição aristotélica, uma vez que *próteron* e *hýsteron* se deixam compreender como antes e depois, o que permite pensar em um apelo ao tempo para a definição do tempo. A segunda questão dirige-se ao significado desse horizonte de anterior e posterior para a definição, isto é, requer uma elucidação de sua articulação conceitual. Deixemos, por ora, a primeira das questões.

Quanto à segunda, tentemos esclarecê-la mediante algumas teses, que advêm da interpretação de Heidegger, se considerada sistematicamente:

- (1) o tempo é algo em conexão com o movimento (*kinéseôs ti*);
- (2) o movimento – concebido seja como *kínesis*, seja como *metabolé*, inclui o *kinoúmenon kinētai*, vale dizer, o móvel semovente;

⁵¹⁸ Heidegger (2005), 341.

- (3) o caráter mais geral do movimento é *metabolé*, transformação;
- (4) a forma mais simples do movimento é *phorá*, deslocamento;⁵¹⁹
- (5) uma forma mais complexa do movimento é *alloíqsis*, o fazer-se outro “no sentido em que uma qualidade se tranforma em outra”⁵²⁰. Neste caso não se requer nenhum deslocamento.
- (6) o que unifica as formas da transformação, mesmo o deslocamento, enquanto modalidades do movimento é uma estrutura ontológica, consignada na expressão *ék tinos eís ti*, “desde algo até algo”.

Deve-se atentar para o peso que, ao longo das teses, o movimento recebe, visto que o propósito é compreender o tempo. Sobre a fórmula mencionada por último (6), diz Heidegger: “A esta estrutura do movimento denominamos sua *dimensão* e compreendemos o conceito de dimensão *em um sentido totalmente formal*, sendo-lhe inessencial a referência ao espaço”⁵²¹. “Em um sentido totalmente formal” significa, *aqui*, que evidências e “fenômenos” não servem de fundamento ao esclarecimento da estrutura “desde algo para algo”; dá-se o inverso: é ela que permite compreendê-los enquanto fenômenos evidentes de movimento. Sempre em sentido formal, dimensão deve ser, por sua vez, compreendida como distensão (*Dehnung*); já extensão (*Ausdehnung*), “no sentido de dimensão espacial”⁵²² é uma modalização da distensão; segundo este modo da distensão, a fórmula “desde algo até algo” comporta em si o conceito de distância ou distanciamento (*Erstreckung*), mas, repete-se a ressalva, “em um sentido totalmente formal” (Heidegger usa a mesma expressão duas vezes em seis linhas). Assim, “o caráter de dimensão do tempo em relação com o movimento” justamente não

⁵¹⁹ A simplicidade não é um óbice ontológico; ao contrário. No capítulo 7 do livro VIII da *Física*, p.ex., a primazia do movimento local será afirmada taxativamente.

⁵²⁰ Heidegger (2005), 343.

⁵²¹ Heidegger (2005), 343.

⁵²² Heidegger (2005), 343.

pode ser concebido “como extensão espacial”⁵²³. Se necessariamente observamos “o passar do tempo”, seu “transcorrer”, “estender-se”, se lemos nos filósofos que é um *continuum*, tal experiência do tempo se funda na estrutura ontológica chamada dimensão (a estrutura “desde algo até algo”), elaborada formalmente no sentido da distensão. O distanciamento no tempo é uma modalização da distensão. Nos momentos indicados, pensou-se a multiplicação do tempo, por assim dizer o lançar-se para longe de seus limites (desde algo / para algo); mas todo distanciamento supõe uma ligação ou unidade para com aquilo de que se ganha distância. A mesma estrutura formal nomeada dimensão é codeterminada, pois, como “*synekhés*, o manter-se unido, o *continuum*, a continuidade”⁵²⁴.

Conforme a definição, o tempo, em sua relação com o movimento, é o número numerado do movimento, no horizonte do anterior e do posterior. O esclarecimento desse horizonte implica pensar o movimento em seu caráter geral, *metabolé*, e especificamente como *phorá* e *alloíōsis*. O que permite conceber de imediato o caráter geral e os modos mencionados do movimento em uma unidade se concentra na fórmula “desde algo até algo”, que não se deve entender espacialmente, mas como estrutura ontológica, de maneira estritamente formal. A unidade ontológica do movimento é seu caráter de dimensão – que Aristóteles designa *mégethos*, magnitude, grandeza. Dimensão (do movimento) se deve entender como distensão, à qual copertencem o *synekhés* (coesão no sentido de continuidade), o distanciamento (entendido formalmente) e o modo da extensão (espacial). Segundo podemos depreender dos momentos dessa fórmula que permite ver a unidade geral do movimento desde sua estrutura ontológica, dela não se segue nenhuma ruptura, como se houvesse uma diferença “substancial” entre o ponto de partida do movimento e seu ponto de chegada. Não há nada entre a

⁵²³ Heidegger (2005), 343-344.

⁵²⁴ Heidegger (2005), 344.

partida e a chegada, uma pluralidade de 'aqui', de pontos, nada entre o antes e o depois; antes e depois, partida e chegada são instâncias ontológicas do movimento, considerado sob o "modo tempo". Enquanto reunidos como pontos do movimento, eles pertencem a essa estrutura de distanciamento formal que é um modo de ser do que é compreendido pelo movimento, e não algo constatável "entre" dois pontos no espaço. Toda distância *deve* assim aparecer desde o distanciamento formalmente peculiar ao movimento. Em suma, todo "desde algo até algo" tem lugar como *synekhés*, e isto significa que o "algo desde que" e o "algo até o qual" pertencem ao mesmo e determinam uma só experiência. Heidegger escreve: "Quando experimentamos o movimento em conexão com um móvel, experimentamos necessariamente por sua vez a *synekhés*, a continuidade, e, nesta, o *ek tinos éis ti*, a dimensão no sentido originário, o distanciamento (a extensão)"⁵²⁵. O advérbio "necessariamente" confirma o caráter de princípio ontológico desses momentos estruturais. (Vê-se: a interpretação fenomenológica levou os conceitos ao limite.)

Em seguida, uma afirmação aparentemente invertida de Aristóteles é reconduzida à sua compreensão mais própria. Ele diz "*akoloutheî toi megéthei hē kínēsis*" (*Fís.*, V, 11, 219 a 11). Heidegger a interpreta assim: "o movimento segue a dimensão (extensão), é sua consequência"⁵²⁶. Se isto pode levar ao julgamento de que primeiro dá-se o movimento e então se lhe acrescenta uma estrutura lógica, que o explica, devemos-nos lembrar de que o verbo *akoloutheîn* é utilizado "em sentido ontológico"⁵²⁷: seguir a dimensão não significa ser-lhe posterior no tempo, mas implicar enquanto seu fundamento. O movimento segue a dimensão no sentido de seguir-se dela, de depender dela: vai constitutivamente em seu encaço, no âmbito que ela unicamente lhe confere como condição de ser. Tudo

⁵²⁵ Heidegger (2005), 344.

⁵²⁶ Heidegger (2005), 344.

⁵²⁷ Heidegger (2005), 345.

depende de considerar o tempo desde o movimento ou o movimento desde o tempo, isto é, de observar uma conexão imediata, observação que constitui a evidência das experiências, ou de pensar a evidência em seu *a priori*. A identificação do tempo com o movimento, se vista desde o tempo, expõe logo o “nexo genuíno”⁵²⁸ e o sentido da conexão. Pensar, aqui, o *akolouthēin* de modo não originário leva à incompreensão da inteira definição aristotélica do tempo, e mesmo “a uma interpretação errônea, como, por exemplo, a de Bergson, que afirma que o tempo, tal como o entendeu Aristóteles, é o espaço”⁵²⁹. O erro consiste em “entender a continuidade no sentido estrito [i.e., não-ontológico] de magnitude extensa do espaço”⁵³⁰. Isto ocorrerá toda vez que a observação ficar presa ao móvel, e a partir dele pensar as instâncias do movimento e do tempo. Para Aristóteles, porém – ao menos como o lê Heidegger – é necessário distinguir entre um-algo e o tempo: *tóde gár ti tò pherómenon, hē dè kíngsis oú*. (Fís., V, 11, 219b 17). Explicação:

“o móvel é sempre um isto-aqui, algo determinado, enquanto que o movimento mesmo não tem caráter especificamente individual [...]. Na experiência do movimento nos detemos no móvel, em relação com ele vemos *também* o movimento, mas não enquanto tal.”⁵³¹

Esse “enquanto tal” é decisivo. Não por acaso, é uma expressão superior da filosofia primeira aristotélica (cf., p.ex. a decisiva primeira linha de *Met.* IV).

Semelhante motivo de erro ocorre se, a par de fixarmo-nos no móvel, ao pensar a continuidade fixarmo-nos “nos elementos que constituem

⁵²⁸ Heidegger (2005), 345.

⁵²⁹ Heidegger (2005), 345.

⁵³⁰ Heidegger (2005), 345.

⁵³¹ Heidegger (2005), 346.

um contínuo”⁵³². Com o móvel, vemos os lugares por que passa, os quais concorrem (co-ocorrem) numa trajetória, e isto desde o horizonte de uma sucessão. “Poder-se-ia dizer que a mudança de lugar é o percorrer uma série contínua de lugares”⁵³³. Mas este perigo exige uma “determinação mais precisa” sobre o modo de passagem “desde um desde-onde até um até-onde”⁵³⁴. Para essa determinação, o primeiro a fazer é distinguir: os lugares que um móvel percorre não são simples “aqui” justapostos, mas, enquanto lugares do movimento de um móvel, já se oferecem sob a estrutura “desde algo até algo”, a saber, como o ‘aqui desde que’ e o ‘ali para quê’. O movimento se reúne e “tem sentido” de movimento a partir dessa instância ontológica, e isto é “antes de tudo, o que quer dizer a determinação de Aristóteles: *katà tò próteron kai hýsteron*”⁵³⁵. Assim, aos momentos da fórmula “desde algo até algo” correspondem duas intenções ontológicas: a retenção e a antecipação, que unificam a observação do movimento. Retenção se reporta ao “desde que”, e o mantém junto como tal; antecipação se reporta ao “até que”, e o mantém como tal. Essa estruturação dá a ver a trajetória *ela mesma*.

Neste ponto, a interpretação heideggeriana se põe concretamente como apropriação. Tendo demonstrado a compreensão ontológica do que concerne à trajetória de um móvel, lança-se ao modo de consideração correspondente dos lugares da trajetória, e o faz ressaltando um conceito decisivo.

“Para compreender a retenção particular do que é precedente e a antecipação do que há de chegar, dizemos: agora aqui, antes ali, logo mais lá, i.é., cada ali, no nexa de um «desde algo até algo», é um *agora-ali, agora-ali, agora-ali*. [...]

⁵³² Heidegger (2005), 346.

⁵³³ Heidegger (2005), 346.

⁵³⁴ Heidegger (2005), 346.

⁵³⁵ Heidegger (2005), 347.

Contamos uma série de «agoras» e, portanto, de «depois» e de «antes». O «depois» é o «todavia não agora» ou o «agora todavia não»; o «antes» é o «já não agora» ou o «agora já não». O antes e o depois têm ambos o caráter do «agora», a relação com o «agora».⁵³⁶

A apropriação encontra respaldo no texto aristotélico. Aristóteles diz: *tôi pheroménoi akolouthêi tò nyn* (Fís., V, 11, 219b 22), ou, conforme Heidegger: “ao móvel, isto é, ao que transita de um lugar a outro, segue-lhe [no sentido advertido] o agora, ou seja, este é visto junto com a experiência do movimento”.⁵³⁷ Se o agora é visto conjuntamente com o movimento, e se este é numerado, o agora é co-numerado. Nós contamos simultaneamente o movimento e os agoras. O tempo, conforme a definição, era número numerado do movimento; isto se dá, como acabamos de ver, por meio dessa estrutura central, o agora, que se oferece à contagem pela abertura mesma da simultaneidade entre tempo e movimento (agora-aqui, agora-ali, agora-lá). Essa simultaneidade, que deve ser compreendida como nexos estritamente ontológico, descansa na unificação da trajetória promovida pelo agora, central à estrutura “desde algo até algo”. O agora parece ser a sustentação formal do *synekhés* em sua unidade com a estrutura *ék tinos eís ti*. Por assim dizer, ele representa a unidade dessas instâncias decisivas.

A interpretação heideggeriana do tratado aristotélico do tempo chega, aqui, às suas páginas finais, e volta-se ao conceito que pretende fixar como ponte entre a compreensão tradicional e a compreensão vulgar do tempo: o “agora”.

Tendo sido trazido para o interior da consideração do fenômeno do movimento, o tempo encontrou sua definição. A tradução de Heidegger prevê já a interpretação: “o tempo é algo numerado a respeito do

⁵³⁶ Heidegger (2005), 347-348.

⁵³⁷ Heidegger, (2005), 348.

Contamos uma série de «agoras» e, portanto, de «depois» e de «antes». O «depois» é o «todavia não agora» ou o «agora todavia não»; o «antes» é o «já não agora» ou o «agora já não». O antes e o depois têm ambos o caráter do «agora», a relação com o «agora».⁵³⁶

A apropriação encontra respaldo no texto aristotélico. Aristóteles diz: *tôi pheroménoi akolouthêi tò nyn* (Fís., V, 11, 219b 22), ou, conforme Heidegger: “ao móvel, isto é, ao que transita de um lugar a outro, segue-lhe [no sentido advertido] o agora, ou seja, este é visto junto com a experiência do movimento”.⁵³⁷ Se o agora é visto conjuntamente com o movimento, e se este é numerado, o agora é co-numerado. Nós contamos simultaneamente o movimento e os agoras. O tempo, conforme a definição, era número numerado do movimento; isto se dá, como acabamos de ver, por meio dessa estrutura central, o agora, que se oferece à contagem pela abertura mesma da simultaneidade entre tempo e movimento (agora-aqui, agora-ali, agora-lá). Essa simultaneidade, que deve ser compreendida como nexos estritamente ontológico, descansa na unificação da trajetória promovida pelo agora, central à estrutura “desde algo até algo”. O agora parece ser a sustentação formal do *synekhês* em sua unidade com a estrutura *ék tinos eís ti*. Por assim dizer, ele representa a unidade dessas instâncias decisivas.

A interpretação heideggeriana do tratado aristotélico do tempo chega, aqui, às suas páginas finais, e volta-se ao conceito que pretende fixar como ponte entre a compreensão tradicional e a compreensão vulgar do tempo: o “agora”.

Tendo sido trazido para o interior da consideração do fenômeno do movimento, o tempo encontrou sua definição. A tradução de Heidegger prevê já a interpretação: “o tempo é algo numerado a respeito do

⁵³⁶ Heidegger (2005), 347-348.

⁵³⁷ Heidegger, (2005), 348.

movimento que se encontra no horizonte de anterior e posterior (na perspectiva do antes e do depois)”. O tempo é “algo numerado”. Nós contamos o tempo, à medida que acompanhamos a trajetória de um móvel. O que do tempo se entrega à contagem é o agora, enquanto estrutura que dá coesão ao trajeto em suas divisões e em sua unicidade. O agora é a instância uma dos momentos do tempo de um trajeto (antes, depois) e também dos momentos “espaciais” de uma trajetória (anterior, posterior). O movimento deve ser compreendido como dimensão, isto é, uma distensão, em sentido formal, que compreende em si todo distanciamento (em sentido formal), e assim também toda extensão. O núcleo da articulação peculiar à dimensão está consignado na fórmula “desde algo até algo”. A unidade da dimensão, por sua vez, está consignada na expressão *synekhés*, continuidade. O acompanhamento do que se dá a partir dessas estruturas, isto é, a experiência possível das mesmas, é uma certa contagem, e isto significa: o acompanhamento (a *experiência*) do movimento se submete ao número, ou o admite. Para tanto, a multiplicação e o distanciamento de um trajeto e a unificação de seus “momentos” requerem uma unidade de medida. Numa trajetória, encontramos o ponto anterior e o ponto posterior segundo uma determinação relativa. Os pontos mesmos não conlevam anterioridade ou posteridade; são pontos “simultâneos”, indistintos. A respeito da numeração do tempo da distensão que é o movimento, não basta, por isso, dizer que se conta o anterior e o posterior, de tal modo que uma consideração invertida contasse o último instante como sendo o primeiro. Os momentos do tempo não são indistintamente, uns em relação aos outros, isto é, não são primeiro simultâneos ou uns ao lado dos outros e depois, pela contagem, postos em certa ordem. O antes não é o depois. E de modo nenhum o antes permite que, por uma inversão da consideração, seja tomado como depois.⁵³⁸ Tomado apenas como uma

⁵³⁸ Se pensarmos aqui o princípio de não-contradição, veremos que o que se afirma impossível não é que interpretemos as coisas ao inverso, mas que o que se toma

ligação “espacial” entre dois pontos, qualquer um dos pontos-limite pode ser o anterior de um movimento; mas a consideração temporal jamais permite contar, senão começando pelo começo (pelo “antes”) e prosseguindo rumo ao fim (o “depois”).

A definição aristotélica deve ser pensada, quanto a *próteron* e *hýsteron*, no cruzamento entre movimento e tempo que ela mesma propõe: o anterior e posterior encontram seu horizonte temporal no antes e depois, e *ambos* os pares têm vigência na definição. Esta, porém, fala de anterior e posterior, que significam “para Aristóteles [...] em primeiro lugar, o antes e o depois na série de lugares. Têm um sentido não temporal”⁵³⁹. Mesmo assim, a experiência propriamente temporal é pressuposta. Intervêm, aqui, considerações gerais sobre a filosofia aristotélica, como a fundamentação e justificação dos limites mais estritos da tratativa do tempo na *Física*, em relação, por exemplo, ao estudo pormenorizado do anterior e posterior no quinto livro da *Metafísica*. Heidegger afirma taxativamente que o uso de *próteron* e *hýsteron* na *Física* “vacila”⁵⁴⁰. Como aqui nos limitamos a acompanhar e expor a interpretação heideggeriana do tratado, basta-nos dizer que Heidegger não se vale dessa oscilação para retirar força especulativa à definição. Ao contrário, faz ver um importante aspecto da exposição aristotélica: como se vê em *Física* 11, 219a 14s, “*tò dè próteron kai hýsteron en tópoi prôtón esti*”, isto é, *próteron* e *hýsteron*, diz Heidegger, se encontram “primeiramente no lugar, na mudança e na série de lugares”⁵⁴¹. Isto é relevante para a determinação dos limites que o propósito geral da *Física* impõe às lições. Mas permanece inquestionável que, quanto à

como antes seja tomado, “ao mesmo tempo”, ou “no mesmo sentido”, como depois. Isto é propriamente impensável, porque a experiência mesma de “um” tempo implica as estruturas até aqui explicitadas. É correto, pois, metafisicamente, afirmar que o princípio de não-contradição é ele mesmo “temporal”, no sentido apontado.

⁵³⁹ Heidegger, (2005), 349.

⁵⁴⁰ Heidegger, (2005), 349.

⁵⁴¹ Heidegger, (2005), 348.

sua gênese, isto é, quanto à sua possibilidade e essência, a “definição aristotélica do tempo se aclara quando tomamos o ‘*próteron e hýsteron*’ no sentido do antes e do depois”⁵⁴². Considerado como *arithmòs phoràs*, o tempo é o numerado-*numerante*⁵⁴³, isto é, permite ao movimento sentido, ordenação, e concede-lhe sentido. A expressão “desde algo até algo” aponta, de certo modo, para esse cruzamento, ao proferir os vocábulos *tinòs* e *ti*. Aristóteles não diz “de onde para onde”, porque não pensa exclusivamente em deslocamento. Se algo se transforma (colore-se, p.ex.), sem se deslocar, isto é, se tem anterior e posterior como dois estados do mesmo (e não como dois pontos distintos de uma trajetória de deslocamento) submete-se a um antes e depois, e a transformação, assim, está para a contagem do tempo. O problema de como a passagem de anterior a posterior é compreendida desde a estrutura de antes e depois exige um fundamento ontológico do nexu puro entre movimento e tempo. Para que um anterior seja contado-antes e assim *localizado* como anterior, para que posterior seja contado-depois e assim *localizado* como tal, a contagem deve firmar-se em uma instância que dê unidade e medida aos pontos da trajetória (*anterior, subsequente, posterior, etc.*), aos momentos do tempo do trajeto (*antes, em seguida*) e estabeleça a unidade geral para todo distanciamento e continuidade, espacial ou temporal. Essa instância central da estrutura “desde algo até algo” é o agora.

O agora é de tal modo a instância de conexão entre tempo e movimento, que o contado são os agoras; o ser do agora permite a contagem em reunindo a trajetória de uma mudança e se *expondo* como múltiplo. Nessa unidade da alteração, os momentos de uma trajetória ou mudança delimitada são, a cada vez, identificados como agora. Por isso, cada qual, considerado a partir da multiplicidade, é “um” agora. “Os ‘agoras’, que enumeramos, estão também eles no tempo, ou seja,

⁵⁴² Heidegger, (2005), 349.

⁵⁴³ Heidegger, (2005), 348.

constituem o tempo”, diz Heidegger⁵⁴⁴. – Mas não regredimos assim da fixação conceitual para a compreensão vulgar do tempo?

Se não fizesse mais que identificar o tempo como o transfundo do movimento, composto por agoras em sequência, em que teria Aristóteles “fixado” o que todos sabem? Fixação não é qualquer pôr em palavras. Alçar à definição implica interpretação, o que, em filosofia, significa exposição das estruturas de fundo. Os agoras não são pontos de tempo, que se ordenam. Se podemos falar no plural, mencionando os “agoras”, isto se deve à essência *do* agora, que subsume em si a estrutura “desde algo até algo” e tem seu modo de ser no “ex-por-se”.

“O agora tem um duplo rosto característico, que Aristóteles expressou dizendo: *kai synekhês te dè ho khronos tõi nyn, kai diëiretai katà tò nyn*.⁵⁴⁵ O tempo se mantém, pois, intrinsecamente unido graças aos ‘agoras’, isto é, no ‘agora’ se funda sua continuidade específica, mas se decompõe também [o tempo] na perspectiva do ‘agora’ e é articulado no ‘agora’-já-não, o anterior [antes] e no ‘agora’-não-mais, o posterior [depois]. Somente na perspectiva do ‘agora’ entendemos o ‘logo’ e o ‘há um instante’. O ‘agora’ que numeramos seguindo um movimento é cada vez distinto.”⁵⁴⁶

O agora é uma perspectiva, a perspectiva-tempo, no que se refere ao movimento, isto é, no que se refere aos entes determinados pelo princípio da mobilidade ou submetidos, de algum modo, ao movimento. Em si mesmo conleva a doação de continuidade, vale dizer, a unicidade da mudança, e a decomposição do uma vez unido, em instâncias que só podem ser compreendidas com base na essência da

⁵⁴⁴ Heidegger, (2005), 349.

⁵⁴⁵ *Física*, 14, 220a 14.

⁵⁴⁶ Heidegger, (2005), 350.

unidade. “Cada um dos ‘agoras’ distintos é, enquanto distinto sempre o mesmo, a saber: ‘agora’”⁵⁴⁷. Mesmidade é o caráter dessa instância ontológica que permite numerar e se abre à co-numeração, atravessando entretanto a contagem com sua natureza própria. Heidegger frisa logo a condensação máxima de uma fórmula aristotélica que pretende dizer a mesmidade como essência do agora: “*tò gár nyn tò autò hò pot’ên – tò d’eînai autôî héteron*”.⁵⁴⁸ Essa formulação, “muito difícil de traduzir”, diz: “o ‘agora’ é o mesmo a respeito daquilo que a cada vez era”⁵⁴⁹. A *essentia* do agora é: “cada vez o mesmo (*tautò*)”⁵⁵⁰, e no entanto em cada caso (a expressão reiterada é de Heidegger) essa *essentia* é ser-outro.

Como compreender aqui a expressão “em cada caso”? A que ela se refere? Como o que se mantém como o mesmo admite esse “em cada caso”, isto é, uma multiplicidade de casos que parecem ser não-o-mesmo? O fazer-se caso de uma *essentia* é o que se chama *existentia*. O ser-outro em cada caso, determinado, porém, aqui, pela essência do agora como o “mesmo”, é a *existentia* deste último. “Em que” todavia pode algo como o agora existir? Como aliás poderia o agora ter um lugar, um “em que”? “Na medida em que está em outro e é outro (pensemos na série de lugares), é em cada caso distinto”⁵⁵¹. Mas então o agora é dito por referência aos lugares nos quais se encontra? Assim, a multiplicidade de lugares ou momentos (e o que seria isto?) é o que parece dar escanso ao ser-agora do agora. Mas não ficamos sabendo nada sobre sua mesmidade, se ela é apenas o ser em si, como dizemos pensando em um ente, e se essa mesmidade, de maneira inteiramente incompreensível, tem acesso e guarida

⁵⁴⁷ Heidegger, (2005), 350.

⁵⁴⁸ *Física* 14, 219 b 10 s.

⁵⁴⁹ Heidegger, (2005), 350.

⁵⁵⁰ Heidegger, (2005), 350.

⁵⁵¹ Heidegger, (2005), 350-351.

no que lhe é diverso. Heidegger então acrescenta: “O que constitui em cada caso seu ser-‘agora’ é sua alteridade”⁵⁵². Algo pelo menos é assim afirmado, senão esclarecido: que não provém do que por si é múltiplo o “em cada caso” referente ao agora, que o tempo não é um amontoado de agoras que miraculosamente corresponde ou pode corresponder às instâncias não-temporais do movimento. O ser do agora inclui e deve incluir em si a alteridade, isto é, o poder de diferenciar-se em permanecendo o mesmo. É o que quer dizer isto de que a existência dessa essência é o desdobramento do “em cada caso”. Mas não se diz mais sobre o assunto. De que modo se compreende a alteridade como existência da essência, e a distinção ontológica entre essência e existência, não é perguntado. Heidegger se limita a expor o que Aristóteles afirma, de modo a torná-lo minimamente claro. O fundamento do sentido das afirmações não é requerido.

Ressaltemos apenas que a distinção entre essência e existência não é, nesses termos, conhecida de Aristóteles. É a interpretação de Heidegger, que tem seu próprio intento e fundo de possibilitação, que assim expõe o caráter de alteridade do agora. E ali mesmo onde o faz, renuncia de modo abrupto a uma reflexão mais demorada do ponto em questão. Passa de imediato a questionar o conjunto da caracterização aristotélica do tempo a partir de um outro aspecto, a saber, o caráter da numeração: “Não queremos começar a nos aprofundar ainda mais no problema da estrutura do tempo a partir da multiplicidade dos ‘agoras’”, reconhece, “mas queremos perguntar: que consequências tem o fato de que Aristóteles interprete o tempo como algo numerado, isto é, como número”⁵⁵³.

A que se liga esta última pergunta e em que se justifica a aparente mudança de direção do questionamento? A tematização do agora como “mesmo” e como “outro” deixou ver que pertence a essa instância

⁵⁵² Heidegger, (2005), 350-351.

⁵⁵³ Heidegger, (2005), 351.

ontológica suprema do tempo físico a multiplicidade. Multiplicidade é o aspecto do agora enquanto *existe como um outro*, isto é, que por sua essência não pode permanecer apenas essência (formal). Sendo essencialmente mesmidade, o agora existe como o desdobramento da sucessão, visto que mesmidade inclui alteridade (o mesmo é essencialmente articulação). Assim “atua” como “fundamento” do tempo que se deixa contar.⁵⁵⁴ Isto traz um problema para o questionamento, que deve ser tratado antes de qualquer aprofundamento do tema do mesmo e do outro e da essência e da existência do agora – é o que julga Heidegger, em plena conformidade com os propósitos do exame fenomenológico em curso. O problema reside na necessidade de distinguir entre a multiplicidade sucessiva dos agoras e a multiplicidade “extensa” dos pontos de um movimento. Podemos pensar, aqui, apenas no deslocamento; mas uma mudança como a do crescimento e diminuição, ou como a da alteração, está incluída.

A justaposição e uma orientação vetorial caracterizam a progressão dos pontos de um movimento; tomados como quadros isolados, fora de seriação, nada indica que um *preceda* outro. Uma definição do tempo tal como a de Aristóteles, que faz apelo à estrutura “desde algo até algo” e a fundamenta no agora, caracterizando este último como (mesmidade que existe enquanto alteridade, ou) fonte do anterior/posterior *precisa conter a nota propriamente temporal* da multiplicação, concebendo-a de um ponto de vista estritamente ontológico: o agora como agoras. Quando, então, em meio ao tema da alteridade do agora como sua “existência”, Heidegger passa a se perguntar por que Aristóteles define o tempo por meio do número, e, junto a esta, formula

⁵⁵⁴ E pode-se dizer, aplicando uma tematização heideggeriana, que o tempo *com que* contamos, *previamente* ao tempo *que* contamos, depende da existência do agora como alteridade. Aquele que conta o tempo através de um relógio, p.ex., para dirigir-se ao relógio deve antecipadamente contar com o tempo, concebê-lo. A diferença “específica” da filosofia de Heidegger será a indicação da fonte dessa pré-compreensão: a temporalidade *da* compreensão de ser.

a pergunta “Que consequências há em que Aristóteles atribua ao tempo um caráter temporal?”⁵⁵⁵, não está mudando o foco do questionamento: insistir no problema estrito do caráter do agora poderia ser o caso para um aprofundamento na doutrina, mas a interpretação se ocupa de compreender a definição do tempo *em sua fórmula e fundamentos*. A definição trata do tempo recorrendo ao tempo, isto é, recorrendo à estrutura anterior/posterior, que se deve entender em seu fundamento no par antes/depois. O tempo tem, pois, conforme se entende que a definição apela ao antes e ao depois, “caráter temporal”. A fórmula elabora esse horizonte como aquele em que algo como o tempo é como número do movimento. Se o agora é instância ontológica superior para o antes/depois, então ele é o horizonte mesmo da numeração, isto é, da contagem do tempo: é o horizonte *do* horizonte do antes e do depois. A opção metodológica por resistir ao aprofundamento e conectar o tema do agora ao tema do número se justifica plenamente. Mas isto não significa que sejam de pouca monta as consequências de haver entendido sob tais termos a natureza do agora ou de renunciar ao questionamento desse ponto central.

“O que numeramos, explicitamente ou não, quando seguimos, contando, uma trajetória, no horizonte do *ék tinos éis ti*, são os ‘agoras’”⁵⁵⁶. O tempo é uno e assim se mantém devido ao agora; neste “se funda sua continuidade específica”⁵⁵⁷. Mas toda determinação e decomposição de um tempo determinado, bem como sua articulação interna, igualmente se reportam ao agora. De fato, diz-se “agora não mais” (o momento do posterior), “ainda não agora” (o momento do anterior), mas somente “na perspectiva do ‘agora’ entendemos o ‘logo mais’ e o ‘há um instante’, o anterior e o posterior”, diz Heidegger⁵⁵⁸. Um

⁵⁵⁵ Heidegger, (2005), 351.

⁵⁵⁶ Heidegger, (2005), 348.

⁵⁵⁷ Heidegger, (2005), 350.

⁵⁵⁸ Heidegger, (2005), 350.

móvel percorre certa trajetória: em que se funda a compreensão de “trajetória”? Funda-se, primeiramente, na unidade e continuidade do trecho percorrido ou que se percorre. Isto depende da fixação de limites. Mas se esses limites e o que internamente se lhes articula não tiverem carácter temporal, o trajeto não é um trajeto, mas uma linha, algo de não-temporal, cujos limites não se articulam com os momentos sob o horizonte do antes e do depois. É preciso que os limites se imponham precisamente *como antes e depois*, como início e fim temporal, para que haja um percurso. É “no tempo” que o móvel percorre “o espaço”, e é “no tempo” que um ente determinado pela mobilidade repousa. Por outro lado, a compreensão de algo como “trajetória” se funda na coesão do trajeto, a qual deve estar assegurada por meio da continuidade; como, porém, nenhuma continuidade se dá sem uma diferença entre pontos-limite, deve haver *composição* (e, assim, *decomposição*): “partes”. O agora garante o carácter temporal (o horizonte do antes e do depois), e também a continuidade, por ser em sua essência o mesmo, por não diferir de si (mas “em” si); e garante a composição do trajeto (sua articulação interna e possibilidade de divisão) por (em certo sentido) diferir de si, isto é, porque a existência dessa “essência” é a multiplicação, fundada na alteridade. O agora funda a unidade e a multiplicidade porque em si mesmo é mesmidade e esta implica alteridade. E com isto “o pensador que entrou para a história da filosofia como fundador da lógica clássica” reconhece “uma forma do discurso que não parece obedecer a este princípio [o da não-contradição]”⁵⁵⁹. Efetivamente, parece que estamos lidando, desde a definição, num trato circular. O agora é ele mesmo contraditório, no sentido de que o compreendemos como algo cuja existência contradiz a essência. Em vez de combater a circularidade da definição, é melhor permanecermos

⁵⁵⁹ Prado de Oliveira (2008). – Trata-se de uma referência à definição de enigma, na *Poética* (1458 a 28-33). Segundo a autora, Aristóteles ali reconhece “uma forma de discurso [...] que diz uma realidade e, portanto, uma possibilidade, sob a forma de uma impossibilidade” (Introdução, p.1).

junto à elucidação do fenômeno, isto é, junto a Aristóteles. Quanto à compreensão do agora como um contra-senso, talvez isto ensine mais sobre a natureza da não-contradição do que à primeira vista julgamos. Pois não é tanto que o agora seja em si contraditório, mas que não possa ser, sendo o que é, a saber, mesmidade, também simultaneamente outro sob o mesmo aspecto, e que aquele que diz a verdade sobre o agora obedeça no dizer ao ser do fenômeno.

O problema da temporalidade do tempo e da natureza do agora, que conleva de algum modo “número”, convergem para a unidade de essência entre tempo e movimento. Se o tempo é eminentemente o agora e também algo do movimento, então é mediante a análise de uma trajetória que se deve avançar na compreensão do “em cada caso”, antes mencionado, no apelo ao tempo na definição do tempo e na caracterização do agora como número.

É “em virtude do trânsito do móvel” que “o ‘agora’ é cada vez distinto”, diz Heidegger; e acrescenta: “em cada ‘agora’, o ‘agora’ é distinto”⁵⁶⁰. Como entender a expressão “cada agora”? Como entender que o trânsito de um móvel disponha de força para a distinção do agora em agoras?

De modo nenhum “podemos despedaçar os ‘agoras’ em um conjunto de partes imóveis”⁵⁶¹; isto seria pensar o tempo a partir do movimento, e o tempo não é o movimento mas algo do movimento, no sentido de que se torna acessível e pensável, para nós, com o movimento, sem se confundir com ele: “no ‘agora’ se faz acessível e se pensa o que passa em seu passar e o que permanece quieto em sua quietude”⁵⁶². O fenômeno ontológico da multiplicação não anula a mesmidade essencial do agora.⁵⁶³ Na verdade, provém dela. “Cada um dos ‘agoras’

⁵⁶⁰ Heidegger (2005), 350.

⁵⁶¹ Heidegger (2005), 352.

⁵⁶² Heidegger (2005), 352.

⁵⁶³ Um esclarecimento sobre a multiplicação como instância ontológica se encontra no curso *Princípios Metafísicos da Lógica*, parágrafo 10, lema 6, p. 173 (GA 26). A instância

distintos é, *enquanto distinto, sempre o mesmo*, a saber: ‘agora’⁵⁶⁴ (grifo nosso). A expressão “enquanto distinto” remete à expressão “sempre o mesmo” como o que concerne a um fundamento. O modo de ser do que está para o movimento, isto é, daquilo que tem na mobilidade o princípio de possibilitação de seu ser (os entes “físicos”) implica, de algum modo, o ser um fora do outro dos pontos, tomados como unidade de medida da extensão; mas para a consideração da continuidade na mudança, a unidade de medida é o agora, “sempre o mesmo”, que por sua essência multiplica-se enquanto possibilidade de numeração da trajetória continuada. O acompanhamento de um móvel depende do ser-fora-de-si do agora, como se este unicamente se movesse – ou constituísse o “se” (reflexivo) fundamental. Enquanto tais, os *pontos* de um trajeto são e permanecem diversos uns dos outros e imóveis cada um em si mesmo. Mas isto não se dá com “cada agora”. Pertencendo à essência do agora a mesmidade e a alteridade, ele jamais é idêntico a si mesmo, jamais permanece em si mesmo; por assim dizer, expulsa-se de si e se faz outro, mas não diferente ou separado; ele mesmo é outro – ele mesmo é “expulsão”. Se podemos dizer a cada vez a ‘movimentação’ como “agora aqui”, “agora aqui”, “agora aqui” (nesta formulação parece que agora e ponto são um só fenômeno) ou como “antes ali”, “agora aqui”, “logo mais lá” (formulação em que o agora parece não ser essencialmente no antes e no depois) isto não muda que a coesão ou continuidade dessa diversidade tem que ser fundada em *uma* instância e que a articulação do movimento nesses momentos instanciados igualmente nela se fundamente. Para tanto, ela deve conter em si a “contradição” inerente ao tempo, que consiste em passar sem deixar de ser, isto é, reunir em se dividindo.

é aí aplicada ao *Dasein*. Uma analogia com o procedimento de Aristóteles é possível, mas exigiria uma análise da passagem heideggeriana, que não pode ser empreendida aqui. Cf. Heidegger (1978), 173.

⁵⁶⁴ Heidegger (2005), 350.

Por isso, Heidegger pode dizer: “Os ‘agoras’, que enumeramos, estão também eles *no* tempo, ou seja, constituem o tempo”⁵⁶⁵, e logo mais dizer “o ‘agora’ ele mesmo não se move nem está quieto, ou seja [...] não ‘está no tempo’”⁵⁶⁶. Os agoras estão no tempo, mas não o agora. Assim, para o problema de entender como é “em virtude do trânsito do móvel” que “o ‘agora’ é cada vez distinto”, a resposta está consignada na fórmula “em cada ‘agora’, o ‘agora’ é distinto”. Se prestamos atenção ao fim desta última expressão (“o ‘agora’ é distinto”) e levamos a sério seu início (“em cada ‘agora’”) pensando a força *transitiva* do “é” como *transitando para* o “em”, então sabemos que Aristóteles compreendeu o tempo a partir de uma estrutura ontológica tal (o agora) que ela mesma se distingue, vale dizer, *acontece como distinção*, e não uma qualquer, mas aquela que constitui o “em” do movimento e da compreensibilidade do movimento. Dizer, então, “o ‘agora’ é distinto” implica ouvir que o agora se distingue, multiplica-se, conformando-se como o “em” do movimento, que unicamente por isso pode ser tomado como ocorrendo em algum plano.

Sendo o agora como que o *em* do movimento, por assim dizer ativado a partir de algo que se move, a expressão “em virtude do trânsito do móvel” não supõe que o movimento preceda a multiplicação, mas que seja “no tempo”, “intratemporal”⁵⁶⁷. A distinguibilidade dos agoras corresponde à distinção dos pontos de uma trajetória, porquanto algo como trajetória e seus momentos só pode elevar-se ao sentido (*ter* um sentido) na continuidade, isto é, na mesmidade-alteridade do agora. De fato, em *Física*, 231b 16, o contínuo é definido por poder dividir-se em partes também elas ilimitadamente divisíveis. Movimento, como vimos, funda-se no manter-se coeso da estrutura

⁵⁶⁵ Heidegger (2005), 349.

⁵⁶⁶ Heidegger (2005), 352.

⁵⁶⁷ Heidegger (2005), 338.

“desde algo até algo”, cujo fundamento é a Dimensão, caráter do agora. A divisibilidade quanto ao movimento encontra assim seu fundamento: é a unidade peculiar à trajetória ou à mudança; e esta, enquanto continuidade, é trajetória ou mudança em que o tempo é necessariamente co-pensado. A mensurabilidade de um trajeto (ou mudança) e a numerabilidade do tempo relativo a esse trajeto têm, ambos, no agora, isto é, no tempo o seu sentido último. “O ‘agora’ tem em si mesmo, em virtude de seu *conteúdo de dimensão*, o caráter do trânsito”⁵⁶⁸. Jamais acompanharíamos uma alteração sem que sua coesão e numeração estivessem fundadas ontologicamente. “Agora” é o nome dessa instância ontológica fundamental.

Em 218a 25-26, lemos: “*tò dè nyn péras estí, kai khrónon ésti labeîn peperasménon*”: “o agora é limite, e é possível apreender um tempo limitado”. Será que o agora é limite no sentido de ser um “momento do tempo”, um ponto na linha do tempo? Mas a limitação de “um” tempo implica mais que um ponto-limite: deve ser ao menos possível contar com um segundo ponto-limite, o “fim”. A menção a um tempo limitado (ou “delimitado”, como traduz Rey Puente) implica, então, ou bem dois pontos-limite, o início e o fim (mesmo que este segundo seja um fim apenas possível) ou um limite ontologicamente determinante da “produção” e apreensão de início e fim. O agora é limite neste segundo sentido. É mais fonte que limite; é fonte dos agoras que se podem tomar, um deles como o ponto inicial, outro como ponto final de um “tempo limitado”. Isto se confirma pela possibilidade de apreender um agora em sentido duplo, vale dizer, como início de uma trajetória e fim de outra. Esta consideração faz valer o agora como um ponto. Justamente aí ele não é o agora “em que” tal coisa se passa, mas já uma abstração, uma “punctualização”. Somente *para um observador* o mesmo ponto é “dois”, por exemplo começo de uma linha e fim de outra; e a consideração dessa duplicidade se diz

⁵⁶⁸ Heidegger (2005), 352.

“simultânea” porque já faz apelo ao tempo. A mera ideia de considerar “simultaneamente” um agora ou um ponto como começo e como fim exige que se fundamente a simultaneidade no tempo, e não no ponto duplamente considerado. Em si mesmo, o ponto é o que é, um ponto. O agora, que não é ponto, não é ele mesmo começo e fim, mas fonte da possibilidade de tomar como começo e como fim dois agoras ou mesmo um único, isto é, de conceber temporalmente os trajetos.⁵⁶⁹ O agora mesmo é trânsito, e não ponto – *medium* em que podemos contar “pontualmente” o tempo limitado de uma alteração.⁵⁷⁰ Isto permite e exige uma explicação a mais da definição aristotélica do tempo.

Será que os agoras de um tempo limitado são seus limites internos? Ao menos se poderá dizer que dois desses agoras limitam um tempo? Não, e por isso Heidegger ressalva, em menção direta ao texto: “Aristóteles distingue expressamente o tempo como *arithmós* frente ao *péras*. Os limites de algo, diz, pertencem ao modo de ser do limitado.”⁵⁷¹ Mas o agora não tem o modo de ser do transcurso ôntico que permite delimitar. A natureza dessa delimitação não é a consistência como limite “de” algo, mas a numeração. “O número pode determinar algo sem que, por sua parte, dependa da constituição quididativa e do modo de ser do numerado”⁵⁷²; ele permanece independente daquilo que numera. Se tomamos o tempo como agora e este como limite do movimento, confundimo-lo com o movimento, e mais, com o que se move, de tal modo que o agora tomado como limite pertenceria de algum modo ao ser do que se move ou ao ser do movimento – e precisamente assim não se pode mais esclarecer

⁵⁶⁹ Cf. *Física*, 220a 11-15.

⁵⁷⁰ Entre dois pontos, aliás, sempre se exigiria outro ponto mais, que fizesse a mediação, e assim indefinidamente. As aporias de Zenão se valem da proximidade ontológica entre movimento e tempo, sem distinguir o agora como fonte dos agoras como delimitações.

⁵⁷¹ Heidegger (2005), 353.

⁵⁷² Heidegger (2005), 353.

o ser do tempo. Enquanto unidade de medida, o tempo deve poder numerar movimentos os mais diversos e ser distinto do móvel.

“Diz Aristóteles: *Tò dè nyn dià tò pherómenon aiei héteron* – o ‘agora’, por ser o numerado do trânsito, é sempre distinto do que transita. *Hýsth’ho khrónos aritmòs oukh hqs tês autês stigmês*, por isso o tempo não é número em relação com o mesmo ponto enquanto tal, isto é, o ‘agora’ não é um elemento pontual do tempo contínuo, senão que, enquanto trânsito, à medida que corresponde a um ponto, a um lugar do movimento, está sempre para além desse ponto.”⁵⁷³

“Número em geral”, “numerado”, “numerado numerante” – tais são as determinações de que se reveste o agora, na definição aristotélica do tempo e nas “difíceis passagens”⁵⁷⁴ em que é esclarecida. O agora é sempre outro em relação ao movimento do que se move (*Tò dè nyn dià tò pherómenon aiei héteron*). Ele não está “ali”, “no mesmo lugar”, “no mesmo ponto” que o móvel atravessa enquanto se move. E todavia é número do movimento. Não parece que se trata de uma tabela de agoras em série comparada à sequência de pontos em série? Mas, se fosse apenas isto, nenhuma das séries seria temporal e não se apresentaria uma instância de unificação dos pontos e *orientação da sequência*. Rigorosamente, nem mesmo se pode falar de uma sequência, se o agora for o universal para os agoras particulares. No trecho citado acima, a caracterização do agora repousa no estar-além, isto é, no caráter de trânsito. O agora é trânsito e suporta numerar e ser numerado (abre a possibilidade de sequência e contagem) porque é o pôr-se a partir de si mesmo para além de si mesmo, em si mesmo. Pondo-se além, tem o caráter essencial do trânsito e deixa-se conjun-

⁵⁷³ Heidegger (2005), 354.

⁵⁷⁴ Heidegger (2005), 354.

tamente contar. Seu pôr-se para além de, que não se confunde com o acréscimo puntualizado de um trajeto, não é igual a um sair de si, mas o modo próprio de ser da mesmidade, a saber, a alteração, ontologicamente distinta da inalterabilidade do idêntico. O tempo não se deixa compreender a partir de um agora inalterável. Pensada desde os aspectos diversos que a mudança providencia, a alteração implica referência dos aspectos “dispersos” a uma mesmidade prévia. Esta última é a unidade temporal dos aspectos, que possibilita “alteração”. Por isso Aristóteles afirma que o tempo não subsiste sem o movimento. Se o tempo é o agora, se o agora é o “na” da mesmidade na alteração, que permite contagem, esse “na” deve ter a natureza do que vai além de si sem deixar de ser: a natureza do trânsito, da “passagem” (mas de nenhum modo a natureza do móvel, disso que transita ou que muda) – é o movimento o antecedente de todo acompanhar temporal.

O que é essencialmente trânsito pode essencialmente numerar. “O tempo, enquanto ‘agora’, não é um limite, mas um trânsito, e, enquanto trânsito, um número possível, uma medida numérica possível do movimento”⁵⁷⁵. Assim chegamos ao caráter de medida, peculiar ao agora. “Porque o tempo é *arithmós*, é *métron*”⁵⁷⁶.

Aqui podemos nos deter, porque se encerra assim a interpretação linear do tratado aristotélico do tempo; Heidegger toma distância e passa a questionar os movimentos de base da exposição aristotélica. Aquilo que se disse sobre a diferença ontológica, a saber, que sua investigação permite aceder ao fundamento da compreensão de ser, fundamento que repousa na temporalidade enquanto sentido do ser do *Dasein*, volta, aos poucos, ao primeiro plano. De início, o retorno do tema da diferença e da compreensão de ser se dá mediante o questionamento dos propósitos, e, conseqüentemente, dos limites e “resultados” da compreensão aristotélica do tempo, consignada na definição deste pelo agora e suas estruturas e

⁵⁷⁵ Heidegger (2005), 355.

⁵⁷⁶ Heidegger (2005), 355.

caracteres (desde algo até algo, dimensão, número, mesmidade-alteridade, medida etc.). O que se constitui, porém, como o propriamente fenomenológico da interpretação? De que modo ela pertence ao intento de conduzir à fundamentação extrema da filosofia em sua história?

A interpretação procurou os conceitos em vista de sua possibilitação intrínseca. A elucidação de algo como trajeto/mudança implica magnitude; esta aponta para a estrutura “desde algo até algo”; tal estrutura, por sua vez, se liga a uma requisição de unidade temporal à multiplicação de instantes do tempo, bem como às mais triviais “ocorrências”. Isto conduziu à visualização dos fenômenos temporais sob a perspectiva de seu *a priori*. Era este que permanecia oculto, mesmo sob a poderosa condução ontológica aristotélica. Porque, a bem dizer, Aristóteles conduz toda a rede de experiência e conceito à ultravinculação no “agora”, e entrevê sua conexão com o “número” e o poder de numeração, mas não fornece, segundo Heidegger, o solo – o horizonte de sentido – para essa conexão. O modo de ser do agora não é considerado “expressamente”. Com isso, a oscilação da *Física* se prende a uma concepção do tempo em que seria a consecução, punctualmente considerada, o essencial, e, com isto, a constância geral de um agora abstrato acaba por se constituir em sustentáculo da constância “concreta” de séries de agora. Enquanto “sentido”, isto é, concebido como contexto de compreensibilidade de toda movimentação e contagem temporal, tudo dependeria ainda da exposição ontológica da possibilitação desse “e”. Ora, isto é ou bem já pensado em Aristóteles, para que este dê o decisivo passo de incluir o número na definição, fazendo com que a possibilidade essencial de toda contagem, ordem, coesão e multiplicidade repousem no agora, ou bem deverá ser, como diz Heidegger, unicamente elucidada pela analítica do *Dasein*, tomada como exposição da *temporalidade da compreensão de ser*. Será possível que *em ambos os casos*, vale dizer, tanto na elaboração aristotélica sobre o tempo, em sua fundação no agora, quanto na analítica fenomenológica do *Dasein* estamos às voltas com a *temporalidade transcendental*?

Essa ligação entre todo *a priori* e a temporalidade “não se revela senão ao final de um trabalho conceptual específico”⁵⁷⁷. A orientação última desse labor fenomenológico – em si mesmo hermenêutico, como se vê pelo esforço e sentido da análise – provém daquilo em que consiste, para Heidegger, o objeto da fenomenologia: o ser. “Ora, o método da ontologia não é senão a marcha que permite aceder ao ser enquanto tal e elaborar suas estruturas”⁵⁷⁸. Esclarecemos, em uma medida inicial, a leitura crítica heideggeriana do esforço fundador aristotélico, quanto ao tempo. Se aquelas estruturas do ser, mencionadas por Heidegger, se podem fundar na *compreensão de ser temporalizada* ou na *temporalidade transcendental do agora* – é decisão que cabe a uma interpretação ulterior.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES (1952): *The Works of Aristotle, I e II*. Tradução e edição de David Ross [ed. Oxford]. Chicago, Encyclopaedia Britannica.
- ARISTÓTELES (1961): *De Anima*. Edição, introdução e comentário de David Ross. Oxford, Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (1990): *Metafísica*. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1995): *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2002): *De Anima. Livros I-III* (trechos). Tradução de Lucas Angioni. “Textos Didáticos”. Campinas, UNICAMP.
- ARISTÓTELES (2006): *De Anima*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34.
- BERTI, Enrico (2011): *Ser y tiempo en Aristóteles*. Trad. Patricio Perkins. Buenos Aires, Biblos.
- BRAGUE, Rémi (2006): *O Tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola.
- BROGAN, Walter (2005): *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. New York, State University of New York Press.

⁵⁷⁷ Heidegger (2005), 465.

⁵⁷⁸ Heidegger (2005), 466.

- CARDOSO, Libanio (2013): "Medida por Medida. A diferença do passado" in *Pensamento no Brasil. Vol. II. Gilvan Fogel*. Orgs. Márcia C. Schuback; Fernando Santoro; Marco Casa Nova. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Héxis : Fundação Biblioteca Nacional. Pp. 187-215.
- COOPE, Ursula (2005). *Time for Aristotle. Physics IV 10-14*. Oxford: Clarendon Press.
- COURTINE, Jean-François (1992): "Une difficile transation: Heidegger, entre Aristote et Luther". In : *Nos grecs et leurs modernes*. Barbara Cassin (Ed.), Paris, Seuil, pp. 337-362.
- DASTUR, Françoise (1997): *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa, Instituto Piaget.
- GOLDSCHMIDT, Victor (1982): *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*. Paris, Vrin.
- GREISH, Jean (1994): *Ontologie e temporalité*. Paris, PUF.
- HEIDEGGER, Martin (1978): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Vol. 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1985): *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Tradução de J.-F. Courtine. Paris, Éditions Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1993) *Sein und Zeit*. (17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh.). Tübingen, Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Tradução de Juan José García Norro. Madrid, Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Vol. 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (3. Aufl.). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin (2006): *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis, Vozes.
- HEIDEGGER, Martin (2007): *Metafísica de Aristóteles Theta 1-3: Sobre a Essência e a Realidade da Força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Vozes.
- HEIDEGGER, Martin (2009): *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Tradução de Robert D. Metcalf; Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis, Indiana Univ. Press.
- HEIDEGGER, Martin (2012): *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes.
- PRADO DE OLIVEIRA, Camila do Espírito Santo (2008): "Metade vale mais que tudo": *Trabalho e Terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro : UFRJ. Dissertação de Mestrado.
- REY PUENTE, Fernando (2001): *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola.
- SHEEHAN, Thomas (1975): "Heidegger, Aristotle and Phenomenology". In: *Philosophy Today*, vol. XIX, nos. 2-4. Chicago, Loyola University of Chicago, pp. 87-94.
- VIGO, Alejandro (2006): *Estudios aristotélicos*. Navarra, Ed. Universidad de Navarra.
- VIGO, Alejandro (2008): *Arqueología y Aleteología – y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos.
- VOLPI, Franco (2013): *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo, Edições Loyola.



ΦDEIA

