

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÁREA DE ONTOLOGIA

NADA ENTRE SER E TEMPO

Heidegger, leitor do “Tratado do Tempo” de Aristóteles

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito parcial para a obtenção de grau de
Mestre em Filosofia.

FERNANDO MAURÍCIO DA SILVA

Florianópolis, Março de 2005

FERNANDO MAURÍCIO DA SILVA

NADA ENTRE SER E TEMPO

Heidegger, leitor do “Tratado do Tempo” de Aristóteles

FLORIANÓPOLIS – SC

2005

Dedicado a
Debora Pazetto Ferreira,
sem a qual esta dissertação não seria possível.

RESUMO

O que é, é no tempo e o tempo é algo que é: deste modo, ser e tempo são compreendidos a partir de uma relação metafísica prévia de identidade. Entretanto, quando a metafísica clássica teve que se perguntar pelo ser do tempo, não pôde se esquivar à questão pelo não-ser que compõe as suas partes. E o problema do não-ser transferiu-se para uma modalidade ôntica. Contudo, quando o próprio modo de indagar-se pelo ser e pelo tempo são postos em questão, desde a relação que o questionante – o ser-aí – tem com o questionado – o ser – em sua temporalidade, então a questão pelo ser do tempo não mais pode furtar-se ao problema do nada. Nada há além do tempo que lhe fundamente um ser – é este o problema que a questão do tempo não pode deixar de pensar quando se dirige ao seu ser. A pergunta de Heidegger pelo sentido do ser a partir do tempo não implica simplesmente em negar a filosofia clássica do tempo, tal como iniciada por Aristóteles, mas antes de tudo colocar a questão desde uma outra possibilidade: perguntar pelo tempo sem partir do sentido do ente, senão a partir do próprio sentido de ser, ao qual não pertence nada de ôntico.

ABSTRACT

Whatever is, it is in time and time is something that is: this way, being and time are understood since a previous metaphysic relation of identity. However, when classic metaphysic had to ask for the being of time, it couldn't avoid the question for the not-being that composes the time's parts. And the problem of not-being was transferred to an ontic modality. Although, when the proper way of questioning for being and for time are inquired, since the relation that the questioner – the Da-sein – has with the questioned – the being – in it's temporality, then the question for the being of time can not avoid any longer the problem of nullity. There is nothing beyond time that can ground it a being – this is the problem that the question of time can not avoid considering when it is directed to time's being. Heidegger's question for the meaning of being does not imply only denying classic philosophy of time as it was started by Aristotle. It implies, first of all, placing the question from another possibility: to ask for time without using the direction of beings as basis, but using the direction of being in its place, that has nothing of ontic.

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	4
INTRODUÇÃO.....	7
§1. Enunciação do problema: o lugar do problema do nada entre ser e tempo.....	6
1. Enunciado geral do problema.....	6
2. O lugar do problema do nada no Tratado do Tempo de Aristóteles e o sentido fenomenológico da crítica de Heidegger.....	9
3. A relação entre a questão pelo tempo e a questão pelo nada.....	13
4. O problema do ocultamento do nada no sentido metafísico da questão do tempo em sua relação com o ser.....	15
5. Os indícios do encobrimento do problema do nada na tese aristotélica sobre o tempo.....	18
6. A razão metafísica do sentido ocultante da questão sobre o ser do tempo: o problema do universal quanto a ser e tempo.....	23
NADA ENTRE SER E TEMPO.....	28
§2. A Transferência da questão do não-ser ao problema do ser do tempo.....	28
1. O Ser do Tempo: Os Problemas Para Toda Decisão Metafísica sobre o não-ser.....	28
a) A teses gerais sobre tempo.....	29
(1.1). Os Problemas sobre a Essência do Tempo.....	29
b) Problematização da questão do tempo.....	31
(1.2). As Aporias sobre o Tempo.....	33
2. O Nada Fora do Tempo: O pré-conceito acerca da Totalidade do Tempo.....	37
(2.1). O Todo do Tempo.....	37
(2.2). O Ser da transcorrência e a transcorrência do Ser.....	39
3. Nada em Tempo: O Pré-conceito acerca da Essência Contínua do Tempo.....	45
(3.1). A Não-Identidade: o Tempo na Relação intrínseca com o Movimento.....	46
a) O “lugar” do Nada para a metafísica clássica: a Relação de Devir e Pensar como o ponto de partida da tese de Aristóteles sobre o tempo.....	46

<i>b) O “lugar” do Encobrimento do problema do nada quanto ao Tempo:</i>	
<i>a Naturalização do tempo.....</i>	53
<i>(3.2). A Não-Definibilidade: o Nexo Temporal do Devir.....</i>	64
<i>a) A relação entre tempo e movimento.....</i>	64
<i>b) Tempo e continuidade.....</i>	69
<i>(3.3). A Não-Permanência na Diferença:</i>	
<i>a medida da continuidade ou número do movimento.....</i>	77
<i>a) Definição da essência do Tempo.....</i>	77
<i>b) A espacialidade do devir e a temporalidade do tempo.....</i>	81
§3. Nada e Tempo.....	91
1. <i>Identidade e Diferença no movimento: o anterior e posterior.....</i>	91
<i>(1.1). Ser e não-ser no tempo.....</i>	92
<i>a) A Atualização do tempo.....</i>	92
<i>b) As ekstases do tempo e a unidade temporária.....</i>	98
<i>(i) Os modos temporais da compreensão do ser.....</i>	99
<i>(ii) As ekstases da temporalidade.....</i>	102
<i>(iii) Os esquemas ekstáticos e a unidade horizontal.....</i>	106
<i>(iv) Os modos da temporalidade ou os três momentos constitutivos do cuidado.....</i>	110
2. <i>A Abertura Horizontal do Tempo: o “agora”.....</i>	115
2.1) <i>Ambigüidade da determinação do agora.....</i>	116
2.2) <i>A aporia constitutiva da determinação do agora.....</i>	119
2.3) <i>Os usos categoriais do agora.....</i>	121
2.4) <i>Os modos de pronúncia da ocupação.....</i>	122
2.5) <i>O vir de volta da precedência de si do ser-aí.....</i>	126
2.6) <i>A estrutura de possibilidade de datação.....</i>	127
2.7) <i>Genealogia do conceito de “tempo”.....</i>	131
<i>a) Gênese do conceito vulgar de tempo.....</i>	132
<i>b) O encobrimento nivelado do tempo do mundo.....</i>	134
<i>c) Fundamento do nivelamento e passagem do tempo.....</i>	136

§4. Digressão: o resultado da análise fenomenológica sobre o critério metafísico da questão do tempo.....	142
CONCLUSÃO.....	152
§5. O problema do Nada Simultaneamente Pressuposto e Ocultado na questão metafísica do ser do tempo.	152
NOTAS.....	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	171
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	272

INTRODUÇÃO

§ 1. Enunciação do tema: o lugar do problema do nada entre ser e tempo.

1. Enunciado geral do problema:

Esta dissertação tem por tema o problema do nada, de como ele é entendido na leitura heideggeriana sobre o Livro IV da *Física* de Aristóteles. O caminho a ser seguido consiste em retomar a interpretação fenomenológica heideggeriana, acerca do tempo natural, tal como este aparece instituído pela primeira vez na história da filosofia, em Aristóteles. O critério para tanto será aquele enunciado pelo próprio Heidegger, na *Introdução de Ser e Tempo*, a saber:

“‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’ (...). A ‘universalidade’ do ‘ser’, porém, não é a do gênero. (...) A universalidade desse universal transcendente frente à variedade multiforme dos conceitos reais mais elevados de gênero foi entendida já por Aristóteles como *unidade da analogia*.”¹

O problema a ser investigado consiste em determinar como e onde a leitura heideggeriana do chamado “Tratado do Tempo”, de Aristóteles, ampara-se no que este último compreende como *unidade da analogia*, aplicada a sua definição do tempo. Este critério é aquilo que permitirá entender como Heidegger lê, no Livro IV da *Física*, o ocultamento do problema do nada, efetuado por Aristóteles, no próprio modo metafísico com que este se questiona pelo ser do tempo, a saber, a pergunta pela quiddidade: “*o que é o tempo?*”. Este problema acerca do modo de questionar pelo tempo se desdobra, no interior da *Física*, na forma da definição do tempo: o tempo é pensado segundo um critério matemático, critério este fundado numa tríplice analogia (cf. *Phys*, 219b15) entre elementos da alma e do movimento, a oferecerem a própria unidade temporal (cf. *Phys*, 220a4). Esta dissertação terá por objetivo, portanto, esclarecer como na própria pergunta aristotélica sobre o *ser do tempo* se dá a ocultação do problema do nada, ocultação que só se insinua quando se observa o critério da definição do tempo. Entretanto, o critério de analogia possui um fundamento: que a universalidade do ser, com o qual se questiona pelo tempo, guarda relação com o conceito de “tempo”, por ser este também um universal. Com isso, a crítica

de Heidegger acerca da conseqüência metafísica do critério em questão consiste em que (conforme a citação acima) o tempo passa a ser entendido ao modo do ente, tal como o ser, dado que a questão do tempo é norteada pela quiddidade. Além disso, a questão pela quiddidade do tempo possui uma conseqüência importante para o problema do nada, pois nesta se encontra o sintoma principal do seu ocultamento: quando Aristóteles precisa determinar, conforme o seu critério, a unidade temporal, ele depara-se com o problema do nada nas partes do tempo que não-são e, neste momento, ele introduz, na compreensão do tempo, uma modalidade do ser, a potência (*Phys*, 201 a10-11 e 201 b5-15), para a qual fica transferido o problema do nada em sua relação com o tempo e, assim, definitivamente ocultado. É esta a situação que denuncia o ocultamento do problema do nada, possibilitado pelo próprio modo de ir até ele em sua questão. Entretanto, devemos notar que pertence ao mesmo Aristóteles o mérito (conforme a observação de Heidegger em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, §20) de ter percebido que é na essência do tempo que o problema do nada se mostra, uma vez que ele inicia a sua investigação esclarecendo que a definição do ser do tempo implica, de saída, em aporias (*Phys*, 223a16-18), levado a ter que admitir que o tempo *carece* de substância.

O tema da dissertação consiste em (1) explicitar o encobrimento do problema do nada no próprio modo da questão pelo ser do tempo, (2) desde a crítica ao critério de analogia entre alma e movimento, adotado por Aristóteles para determinar a unidade temporal. Para tanto, dever-se-á (3) esclarecer a pertinência entre ser e tempo enquanto universais e, a partir daí, (4) mostrar como se efetua uma *transferência* do problema do nada para uma modalidade do ser, a potência (realizada pela metafísica com o intuito de dar conta do modo temporal do tempo, em que duas de suas partes são ditas não-ser), com o que se poderá explicitar (5) como o problema do nada junto ao ser do tempo é visto e simultaneamente encoberto, quando entendido como “carência” de substância.

Estes são os desdobramentos da temática a ser dissertada. Cada um merece devida explicitação quanto ao lugar em que aparece na obra de Aristóteles e o modo como será criticado por Heidegger, no que diz respeito ao ocultamento do problema do nada. Trata-se de mostrar que o problema do nada se ocultou na metafísica do tempo porque é justamente na essência do tempo que o nada se mostra.

2. O lugar do problema do nada no Tratado do Tempo de Aristóteles e o sentido fenomenológico da crítica de Heidegger:

Em termos provisórios, deve-se situar a problemática da questão do tempo em seu sentido ocultante do problema do nada. O lugar deste ocultamento deve ser entendido como o próprio motivo que faz da pergunta pelo tempo o seu próprio encobrimento: que Aristóteles expôs o problema do tempo em uma obra de Física e não de Metafísica. Isso deve, de saída, nos indicar que o ser do tempo é questionado enquanto ente. Há, na metafísica, alguma decisão que faz migrar o problema do tempo para uma região do ser já determinada por esta metafísica. Assim, (a) o tempo é compreendido desde o horizonte do ente, de forma que, (b) tal como o ser, ele é também um universal, entretanto, (c) em distinção com o ser, carece de substância, dado que comporta o não-ser em suas partes (conforme as aporias sobre o tempo, em *Phys* 223a, como ainda explicitarei). Se, por um lado, este é o lugar do ocultamento, por outro lado, deverá ficar igualmente claro que Aristóteles somente pode entender, ao seu modo, que o tempo comporta o não-ser em seu ser, porque, de alguma, maneira é na temporalidade (relativa ao ser-aí e ao próprio tempo) originária que o problema do nada se mostra. É o sentido desta crítica que deverá ficar explícito desde já, para que possamos entender em que lugar a fenomenologia do tempo permite que se mostre o encobrimento do nada na questão metafísica do tempo.

Se, por um lado, nossa tarefa possui um certo cunho negativo, isto é, mostrar como na questão aristotélica sobre *o ser do tempo* o nada se encobre, por outro lado, é lícito dizer que para este caminho se realizar também será necessário reconhecer positivamente o fundamento de tal encobrimento. Isso significa:

1) “o tempo é o ponto de partida do qual o ser-aí sempre compreende e interpreta implicitamente o ser”²;

2) “o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos do ser”³;

3) entretanto, “enquanto o ser-aí é, pertence-lhe um ainda-não, que ele será – o continuamente pendente”, com o que “o chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (...) possui o caráter de não-ser-mais-presente”, ou seja, que “há no ser-aí uma “não-totalidade” contínua e ineliminável...”⁴.

4) sendo assim, a continuidade potencial que a metafísica determina no ser do tempo, ao perguntar por sua quiddidade, o encobre, porque antes já se guia pelo próprio ser do ser-aí em seu poder-ser mais próprio (ser-para-a-morte), pois “o ser do ser-aí (o Cuidado) enquanto pro-jeto lançado diz (...) o ser-fundamento de um nada”⁵.

5) portanto, não só o tempo é critério dos modos do ser, mas o sentido do ser é aquilo que só se mostra na temporalidade, no que o caráter deste “mostrar” é um nada. Por isso, a questão positiva desta dissertação, que se coloca mediante a explicitação do caráter encobridor da questão metafísica pelo ser do tempo, consiste em: uma vez que “a insignificância do mundo, aberta na angústia, desentranha o nada nas ocupações (...), que sentido temporal possui este desentranhar?” (o que se determinará, como veremos, como “o modo ekstático específico do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia”)⁶.

É no problema do tempo que o não-ser torna-se inegável, positivo ontologicamente para a metafísica, de modo que é o fundamento desta ocorrência do não-ser, em que se reconhece que “parte do tempo ainda não é e outra parte não é mais”, que deveremos encontrar aquilo que representará o tema positivo de nossa investigação. Se a questão metafísica do tempo, encobridora do nada, escreve-se como “o que é o tempo?”, a questão fenomenológica, que quer fazer ver o lugar deste encobrimento e deixar mostrar-se o seu sentido, deve ser “como o nada se mostra na temporalidade?”

Aristóteles nos fornece o primeiro tratado sobre o tempo na história da filosofia do Ocidente, de maneira a tê-lo desenvolvido em uma *Física*, sem, contudo, ter oferecido razão suficiente para justificar isto. A questão é que a física se sustenta sobre os princípios metafísicos fundamentais, que já determinam o tempo de um modo específico e, acima de tudo, fundamental. Por isso, devemos perguntar por que a metafísica não tomou o problema do tempo em seu fundamento como questão pertinente à própria pergunta pelo Ser.

O caminho a se seguir nesta dissertação consistirá em descrever a tese de Aristóteles sobre o tempo, em seu “Tratado sobre Tempo” (*Phy. IV*, cap.10-14), demonstrando passo a passo suas premissas para, depois, partindo de Heidegger, indicar seus possíveis problemas, referentes ao fundamento ontológico da tese em questão. Para tanto, deveremos começar por explicitar a interpretação do tempo, a tese epistemológica, delimitada pelas referências do tempo aos fenômenos físicos, a saber, o movimento, a grandeza e a alma. Mas desde onde a

teoria tradicional sobre o tempo deverá ser criticada? No final do parágrafo 5 de *Ser e Tempo*, Heidegger enuncia sua tese geral: “o tratado do tempo de Aristóteles é a primeira interpretação da tradição, que persiste em Kant e em Bergson”. Nem por isso, entretanto, deve-se aceitar uma refutação absoluta da tese aristotélica; aliás, isso seria não entender Heidegger, que não admite a crítica de Bergson à Aristóteles. O objetivo de Heidegger é distinto:

“Mostrar como a compreensão tradicional de Aristóteles e Bergson derivam da temporalidade.”⁷

Que compreensão tradicional é esta? Teremos oportunidade de descrevê-la em minúcias, demonstrá-la e analisá-la. Cabe aqui, contudo, indicar seu aspecto geral: “o tempo na tradição funciona como critério ontológico, permitindo distinguir entre temporal (natureza e história) e não-temporal (relações numéricas e espaciais)”. Assim, se dissemos que, na tradição, o tempo funcionou como critério de distinção das regiões de ser, sem, contudo, indagar pela legitimidade desta função, devemos notar que é isto o que conduziu o problema do ser do tempo muito mais a uma epistemologia que a uma ontologia radical. O que Heidegger concluirá daí é que, “o que se mostra no tempo é o próprio ser, não só o ente”. Entretanto, veremos que isso ocorre porque é a definição do tempo que faz do não-ser um problema inadiável para a metafísica. Mas não interessa apenas descrever e demonstrar isso: será preciso tocar a essência da experiência tradicional do tempo, para entendê-lo.

“No quadro da elaboração fundamental da questão do ser não se poderá transmitir uma interpretação temporária detalhada dos fundamentos da antiga ontologia – sobretudo em seu grau mais puro e elevado, alcançado por Aristóteles. Ao invés disso, ele pronunciará uma interpretação do tratado de Aristóteles sobre o tempo. Essa análise pode ser escolhida como critério discriminador dos fundamentos e limites da antiga ciência do ser”.⁸

Esta passagem de *Ser e Tempo* deve marcar aqui a ressalva de que o ocultamento do problema do nada, pelo modo da questão metafísica do ser do tempo, deverá ser pensado desde o ser do ser-aí, ou seja, que o nada se mostra na temporalidade do ser-aí. Isso significa simplesmente que esta dissertação estará delimitada pelo projeto de *Ser e Tempo*, no qual o

tema da investigação sobre o “Tratado do Tempo” de Aristóteles deverá estar amparado. Contudo, o objetivo da Conclusão será esclarecer, a partir daí, como, na compreensão aristotélica do problema do não-ser no tempo, se realiza circularmente e simultaneamente o seu encobrimento; para tanto, teremos que, neste último momento, guiarmo-nos pelas considerações heideggerianas após *Ser e Tempo* (o que será, então, justificado). Com isso, lograremos explicitar que o nosso problema está de acordo com aquilo que já compunha o sumário de *Ser e Tempo*, enunciado como “o tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga história”⁹ (a 3ª seção da 2ª Parte de ST, não redigida), posteriormente elaborado por Heidegger, a princípio em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

“Entre os gregos o tempo não foi entendido como fio condutor, mas como um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura de seu ser numa compreensão de ser já orientada pelo próprio tempo.”¹⁰

Deste modo, deve estar claro que Heidegger não propõe, em *Ser e Tempo*, uma nova teoria sobre o tempo, o que evidentemente sabemos não ser possível, mas apenas tenta demonstrar de onde uma teoria do tempo se orienta. Por isso, o nosso tema consiste tão somente em, por um lado, determinar como e onde a pergunta metafísica sobre o ser do tempo ocultou o seu modo mais próprio, em que o nada se mostra, e, por outro lado, em que medida a temporalidade já é aí pressuposta como horizonte. Portanto, temos que: a) o modo do encobrimento refere-se ao sentido da pergunta metafísica pelo ser do tempo, que parte do ser como ente; b) o encobrimento está em que se pensou o ser do tempo – guiado por uma compreensão ôntica – como aquilo que comporta o não-ser em sentido de modalidade do ser (a potência, para a qual se transferiu o não-ser enquanto temporal), o que somente pôde se realizar através de um critério matemático (a analogia entre grandeza, movimento e alma); c) que a questão metafísica “o que é o tempo?” desdobra-se no problema da relação do agora com a alma, aspecto este que mais denuncia o ocultamento do nada como desconsideração da relação originária entre temporalidade e ser-aí. Analisar-se-á este horizonte de interpretação do tempo em Aristóteles para reconhecer-se aí que o discurso sobre o não-ser, que sua metafísica não pôde evitar neste caso, esconde um não-dito sobre a relação entre

este não-ser do tempo e o próprio ser enquanto temporal, na sua relação fundamental com o ser do ser-aí.

3. A relação entre a questão pelo tempo e a questão pelo nada:

A nossa investigação sobre o modo com que o problema do nada se oculta no tratamento metafísico da questão pelo ser do tempo deverá estar amparada pelo método heideggeriano, tal como ficou explicitado em sua preleção “*Que é Metafísica?*”:

“Nós procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que “é” assim e assim – como um ente. (...) A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico.”¹¹

O nada é aquilo que deve se mostrar como tal num modo próprio, o que fica encoberto pelo modo metafísico de pôr a questão pelo nada em termos de “o que”, ou seja, já indagando por sua quiddidade, compreendendo-o antecipadamente como ente. Também a questão metafísica pelo tempo, como indiquei anteriormente, encobre a sua essência quando já o compreende desde o ente, na pergunta “o que é o tempo?”. E ambas estas questões, pelo ser do tempo e do nada – que encobre não só, a cada vez, o modo de mostrar-se próprio a cada um, mas, antes de tudo, a pertinência entre eles (tempo e nada) –, somente são possíveis porque o próprio sentido da questão pelo ser é colocado, pela metafísica, no horizonte do ente. Assim sendo, o problema do nada em sua relação com o tempo e o ocultamento do nada na determinação do ser do tempo (segundo uma modalidade do ser compreendido ao modo do ente) somente poderão ser investigados se nos atermos ao modo próprio com que o nada pode ser indagado. O caminho para isso é indicado por Heidegger no mesmo texto: “a totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada deverá se manifestar.”¹² Isso implica dois aspectos importantes para o nosso tema: primeiro, que o ente não serve de horizonte para a questão do ser, do tempo e do nada, porque, na sua totalidade (o seu sentido de ser), já são antes compreendidos; em segundo lugar, “o nada” é algo que se manifesta, e é esta manifestação que nos interessa. Deve ficar claro, desde então,

que a condição de manifestação do nada é a temporalidade. Somente assim considerado, o problema do nada poderá ser esclarecido em seu ocultamento pela questão do ser do tempo.

As duas questões fundamentais desta dissertação são: como o nada se oculta na questão pelo ser do tempo e como o nada se manifesta na temporalidade. Deveremos compreender que nestas questões já está indicado que o problema do nada enquanto tal somente é pensável em sua relação com o tempo. Assim sendo, enquanto o caminho pelo qual investigaremos o problema do ocultamento e da manifestação do nada seguirá a obra de Heidegger, em que se efetua um diálogo com a tradição, teremos por objetivo discutir o exato lugar de tensão entre a obra de Heidegger e de Aristóteles. A razão desta escolha consiste em que é a partir de Aristóteles que Heidegger, já no sumário de *Ser e Tempo*, encontra o ponto inicial em que o problema do tempo, em sua relação com o ser, é encoberto. Portanto, o que deverá ser demonstrado na conclusão desta dissertação é que o problema do nada não pode ser pensado fora do problema do tempo em sua relação com o ser. Por isso, retomar a crítica de Heidegger ao “Tratado do Tempo” de Aristóteles formará o fio condutor da investigação.

O único sentido em falar do nada consiste em tomá-lo como uma experiência acessível pelo tempo. *O tempo dá sentido ao ente, mas o próprio tempo não é ente*¹³. Isso equivale a dizer que o sentido daquilo que é funda-se naquilo que não possui um fundamento para si mesmo como um ente. A compreensão filosófica da experiência do nada deve partir do sentido do ser dado aos entes na temporalidade. Ou melhor, o tempo mesmo deve ser experimentado como o não antecipável, tal qual o ente que pede seu fundamento. Somente neste contexto, podemos entender que “o nada é a plena negação da totalidade do ente”. Quer dizer, tendo em vista que a totalidade do ente deve ser antes dada para, só então, podermos submetê-la à negação, o próprio nada só pode se manifestar na medida em que é antecipado em seu ser, de modo que a totalidade deve estar, ela mesma, antecipada; e este fundo, sobre o qual se antecipa o todo, é nada. A totalidade do ente, ela mesma, não é acessível porque o ser da totalidade não pode ser antecipado. Com isso, deve ficar ao menos indicado, até aqui, que é no problema desta antecipação do sentido do ser (o tempo) que deveremos encontrar o seu próprio fundamento, a temporalidade do ser-aí, tendo em vista que “existindo, o ser-aí é seu fundamento” e que, “enquanto lançado, o pro-jeto não se

determina apenas pelo nada de ser-fundamento”, senão que “enquanto projeto, ele é em si mesmo essencialmente um nada”¹⁴.

Dado os objetivos e possibilidades desta dissertação, também já deve ficar claro que, embora se considere que o problema do nada somente possa ser esgotado – supondo que o fosse possível – em termos de uma investigação acerca do problema do fundamento, em sua relação com o ser enquanto temporalidade, se restringirá o tema tão somente ao problema do ocultamento da manifestação do nada na questão metafísica pelo ser do tempo. Com isso, o objetivo desta dissertação será apenas determinar a relação fundamental entre ser e tempo, onde o nada se dá. Com efeito, em *Tempo e Ser*, Heidegger nos diz que o Ser guarda uma relação fundamental com o tempo, de maneira mútua, pelo fato de ambos serem coisa nenhuma, com a diferença de que o primeiro é dito segundo o tempo (presença) e o outro dito ser (apesar de duas das partes do tempo não serem). Portanto, o que se pode mostrar a partir de Heidegger é que ser e tempo referem-se mutuamente na medida em que o tempo é dito ser só no presente e o ser é dito presença no tempo. A relevância disto consiste apenas em que, em Aristóteles, encontraremos o problema do nada insinuado no momento em que o autor precisa esclarecer o ser do tempo, em distinção à aceção de ser dada em sua metafísica, como substância. Na *Física* 251 b10-14 e 190 b10-13, conforme nos deteremos adiante, a não-substancialidade do tempo acarreta a importante discussão do problema da presença do tempo, em que Aristóteles realiza a sua decisão, no interior da qual a ocultação aparece em termos de uma transferência do problema do nada para uma modalidade do ser.

4. O problema do ocultamento do nada no sentido metafísico da questão do tempo em sua relação com o ser:

Ainda em “*Que é Metafísica?*”, Heidegger nos afirma que o problema do nada se esclarece no tratamento da questão: *como e em que se funda a mutualidade de tempo e ser?*¹⁵. Menciono isso porque o problema da ocultação do ser do tempo como o lugar da manifestação do nada tem por horizonte metafísico o ente e, com isso, o problema do nada deve ser entendido na própria relação de ser e tempo.

“Ser e nada se copertencem, (...) porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí dentro do nada.”¹⁶

A relação que nos interessa aqui, já colocada pelo autor nos §§57 e 58 de *Ser e Tempo*, é que o problema do nada está originalmente atrelado ao da temporalidade, na medida em que esta se refere ao modo da transcendência do ser-aí, tal como nos enuncia o autor: “O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência”¹⁷. Portanto, deve estar claro que, se a questão metafísica “o que é o tempo?” é desdobrada pelo próprio Aristóteles na questão “o agora pertence ao tempo ou o agora pertence à alma?” (*Phys*, 218a 8-27), então é no desdobramento da questão que deveremos diagnosticar o modo do ocultamento do problema do nada enquanto decisão metafísica pela relação de alma e tempo. O “animismo” aristotélico seria o ponto de negligência em que não se deixa “o interrogar despertar originalmente”¹⁸, de modo que a negligência consiste em partir do ser em sentido ôntico, não atentando a que “o ser não é uma qualidade ôntica do ente (...)”, de forma que “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente, mas este se desdobra como ser.”¹⁹. Enfim, a hipótese de Aristóteles, de encontrar o fundamento da temporalidade no modo de ser da alma enquanto relacionada com o movimento, deve ser refutada no seu próprio sentido, ou seja, que “o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser.”²⁰. Portanto, a investigação a seguir irá deter-se naquilo que, na doutrina de Aristóteles, denuncia, por meio de uma transferência do problema do nada a uma modalidade do ser enquanto ente, o seu ocultamento no próprio sentido da questão, ou melhor, na relação entre aquele que questiona (já entendido por Aristóteles, onticamente, como alma) e o questionado (transferido para a modalidade do ser e não pensado desde o seu modo de manifestar-se, o nada na temporalidade).

Como ficou dito, o caminho a ser seguido é a análise do momento de decisão, instituído na história da filosofia, quanto à relação mencionada. Temos dois indícios na tese física de Aristóteles acerca do encobrimento metafísico operado por sua questão: a transferência do nada para a noção de *potência* e o critério para a sua definição (fundado numa compreensão prévia do sentido da colocação da questão), a percepção do movimento pela *alma*. Assim, este momento histórico consiste no lançamento de um projeto filosófico nascido no interior da metafísica, notadamente, o projeto aristotélico de fundar uma ciência geral do ser e, com isso, oferecer bases sólidas para toda ciência das regiões do ente em

geral. Quanto a isso, deveremos encontrar, na obra de Aristóteles, um lugar comum para os dois âmbitos em que o problema do nada emerge junto à fundamentação do ser. Este lugar comum consiste no modo como Aristóteles compreendeu a unidade de ser e tempo, a saber, naquilo desde onde ele fundamenta a unidade dos entes enquanto sendo. Com efeito, na *Metafísica IV*, o autor indica que a unidade dos diversos modos com que se pode dizer o ser deve-se a uma única natureza em que se pode atribuir uma relação essencial entre estes modos, de maneira que, já na *Física IV*, Aristóteles depara-se com o problema das partes do tempo que não-são, trazendo à tona novamente a solução daquela unidade de ser por relação, compreendida conforme o caminho metafísico de sua filosofia. Trata-se, conforme já observamos, daquilo que Aristóteles, na *Física*, entende como “unidade da analogia”, que Heidegger, na Introdução de *Ser e Tempo*, atenta para o que seria este lugar onde o problema do ser e do tempo se comunicam. Esta noção de unidade por relação de analogia pode ser encontrada na obra aristotélica em geral, de maneira a suprir, além do problema do tempo, também a própria questão da unidade dos modos com que o ser pode ser dito. É isso que produz um entrelaçamento entre o modo do questionar metafísico e o tratamento subsequente da questão. Aqui temos, então, o centro do problema na doutrina de Aristóteles, exposta em seu Livro IV da *Física*: que o ser diz o ente e que o tempo é entendido, por analogia, como ôntico, na medida em que o ser, e não apenas o ente, também é dito que é.

A implicação entre o modo metafísico da questão, cujo sentido parte do ente, e o tratamento da questão do tempo, cujo critério parte da alma e se determina matematicamente, poderia ser reduzida à consideração metafísica segundo a qual o problema da relação entre ser e tempo está em que ambos são universais, mas o tempo, diferentemente do ser, não diz a substância. É a isso que Heidegger refere-se na Introdução de *Ser e Tempo*, quando tenta inicialmente colocar o problema da relação entre tempo e ser ²¹. Assim, se, já neste momento, Heidegger afirma que o problema de pensar-se a relação de tempo e ser, na qual a metafísica ocultou o problema do nada, consiste em se pensar o ser como gênero, deveremos, em nossa investigação, nos guiar por esta consideração, vendo nela o lugar exato em que “o” nada deverá ser pensado em sua relação com o ser do tempo. Esta relação entre ser e nada, que se mostra na questão do tempo, exige entendermos que

“o ser é dito o mais vazio de conteúdo e o maior em extensão quando é pensado como gênero supremo, o que significa que, tal como o gênero, ele diz respeito ao todo (dos entes), mas, diferentemente dos gêneros, ele não possui um oposto e não está em relação com outra coisa.”²²

Isto deve resumir o ponto a ser criticado, por Heidegger, na tese de Aristóteles, referente ao problema fundamental do sentido de sua questão pelo ser do tempo enquanto ocultante do nada. Assim sendo, uma vez que a tese aristotélica sobre o tempo está guiada pelo sentido ocultante da sua questão, conforme os motivos enunciados, então deveremos poder localizar, no Livro IV da sua *Física*, aquilo que funciona como indício que denuncie o dito ocultamento do nada.

5. Os indícios do encobrimento do problema do nada na tese aristotélica sobre o tempo:

Quando a metafísica lançou o projeto de fundamentação do ser, já contou com uma compreensão do não-ser, de onde pôde decidir que *além do ser, há nada*. Com isso, o nada é colocado não como *o oposto ao ser*, por não ser em mesmo nível, senão como *o contraditório*. Esta contradição a ser negada está, portanto, no fundamento, de maneira que, essencialmente, é a negação da contradição, compreendida como fundamental, que está garantindo este fundamento. Por outro lado, esta mesma contradição, que purifica os entes em seu ser, de ser outro ser ou não ser ao mesmo tempo, precisa ser salva quando se trata de fundamentar o tempo, para que o projeto da metafísica possa, enfim, realizar-se como fundamentação da ciência positiva. Acerca disso, vale repetir, se expressa Heidegger do seguinte modo:

“Em qualquer lugar e em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma, encontra ela o ser. Ela apenas atinge sempre o ente porque, *antecipadamente*²³, já na intenção de sua explicação, permanece junto ao ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente *outro* com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra como ser. Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos *ao que não tem substância*.”²⁴

Creio que esta passagem pode confirmar o que consideramos acima, se atentarmos para o grifado. Com efeito, como já ficou indicado, a *antecipação* refere-se à essência do tempo, o que implicará, na continuidade, o problema do nada não simplesmente como *o outro que não o ente*, o que deve significar também que o nada não se resolve como *o que carece de substância* (noção com a qual Aristóteles refere-se ao tempo, cf. *Phys* 218a3). Entretanto, o que se deve notar é que *o outro que não o ente* é o próprio ser, e que aquilo que a metafísica faz-se determinar como o carente de substância é o tempo. É a metafísica que coloca o projeto de fundamentar a ciência, por mover-se no âmbito do ente, e por isso é ela quem precisa dar, ao tempo, um ser em sentido ôntico e resolver o problema da sua não-substancialidade, para garantir a ciência. O que Heidegger critica é que o outro do ente não é o nada pensado simplesmente como o não-substancial, senão o próprio ser, de forma que não se pode, por isso, guiar-se pelo ente para determinar-se um ser ao tempo, fazendo do nada (da não-substancialidade do tempo, formado por duas partes que não-são) uma modalidade do ser enquanto ente. Esta digressão confirma-se na seqüência do mesmo texto citado, quando o autor nos afirma que “em Ser e Tempo ‘ser’ não é outra coisa que ‘tempo’”²⁵. Isso significa que é no ser do tempo, se pensado não a partir do ente, que se deve encontrar o nada manifesto, pois “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser).”²⁶. Entretanto, ainda assim, esta investigação não será suficiente se não explicitarmos quais indícios, na tese de Aristóteles sobre o ser do tempo, denunciam o ocultamento do nada na questão que o leva a tal posição.

O problema de Aristóteles é como o tempo admite, em sua unidade, o não-ser e como a sua única parte que é, e que oferece a sua essência (o agora presente), justamente não é temporal. Diante do enigma metafísico de como tratar do nada, realiza-se uma *transferência* do problema do nada para uma das modalidades do Ser; e isso, dentro do projeto metafísico de fundamentação do sentido do ente, é tão bem sucedido, que a filosofia pôde tratar metafisicamente do nada, ou seja, discorrer sobre o não-ser como modo de ser em relação ao tempo. Esta é, sem dúvida, uma das operações mais espirituosas que a filosofia já realizou, pois somente neste caso foram salvas três coisas com uma só operação do espírito: o não-ser passa a ser discursável, o inacessível passa a ser determinável e o fundamento realiza o seu projeto junto às ciências. Portanto, devemos considerar que a

ocultação do problema do nada, através do modo metafísico da colocação da questão pelo ser do tempo, pode ser investigada e explicitada, pois deixa um vestígio pelo qual esta se mostra, apesar do seu caráter ocultante: o tempo é definido através de uma modalidade do ser para a qual se transfere o nada; e se procura pensar, partindo do ente, a não-substancialidade do tempo. Trata-se da modalidade do ser como potência. O “como” se dá o tempo em sua unidade é pensado segundo um modo do ser enquanto ente, porque o “que” questionador do tempo encobre de saída o seu “como” propriamente temporal.

A Metafísica consiste em falar do não-ser junto ao ser, enquanto modalidade, por colocar a questão do ser já guiada pelo horizonte do ente. Com a metafísica, devemos concordar que o não-ser é o contraditório do ser e não o seu contrário, de maneira que jamais se poderia querer um discurso acerca do nada, tal como se faz acerca do ser. Mas devemos dizer também, a partir da metafísica e contra ela mesma, que, pelo mesmo motivo, não se pode simplesmente transferir o problema do nada para as modalidades do ser, o que somente mostra sua ocultação. Isso significa: quando o nada é transferido para uma posição derivada (a modalidade), o ser já foi compreendido como aquilo que se dá no tempo, o ente, e a essência do próprio tempo, como o *lugar* do Ser na sua relação com a alma, a consciência, um *cogito*. Portanto, o motivo pelo qual o ser foi pensado como ente na história da metafísica e pelo qual encobriu-se a diferença ontológica deriva do fato de que, (1) por um lado, o não-ser, de modo oculto, antes já foi entendido como modo de ser, sendo, então, igualmente entificado, para salvar-se um domínio total para a ciência e, (2) por outro lado, o nada propriamente foi ocultado ali mesmo onde foi pressuposto, na definição aristotélica do tempo, de uma forma (matemática) que ocultou, na própria questão pela essência do tempo, a experiência do nada em sua relação com o ser (categorizando-o). Vemos, com isso, que o ocultamento do nada se dá no modo da questão pelo ser e seu indício está na transferência do problema do nada para uma modalidade do ser. Entretanto, este indício é o mais superficial: é preciso entender que, no próprio critério matemático-metafísico (a analogia) entre o ponto (para a reta), o móvel (para o movimento) e o agora (para o tempo) (conforme *Phys*, 219b15), se denuncia de modo essencial não só o ocultamento pela questão, mas também o modo deste ocultamento.

O que dissemos até aqui é o seguinte:

- 1) O ocultamento do problema do nada se dá na questão metafísica pelo ser do tempo.
- 2) O indício deste ocultamento se encontra na transferência do nada para uma modalidade do ser, a potência, com o que o tempo pode chegar a ser definido positivamente.
- 3) O critério para esta definição, em que o tempo é pensado matematicamente, denuncia o próprio modo com que a questão pelo ser do tempo oculta o problema do nada.

Temos uma *circularidade* devida ao problema do nada junto ao tempo, uma *transferência* do problema do nada aos modos do ser e uma *decisão* metafísica acerca não apenas do que é o ser, mas acima de tudo sobre a quiddidade, que pode ser referida ao ser e não somente ao ente, para o qual ela originalmente se dirige. Por isso, a própria metafísica tem que concluir que o conceito de ser é indeterminado quanto à significância, mas é determinado quanto ao uso – tanto que Aristóteles nos diz que, no comportamento do senso-comum, já opera a compreensão dos Princípios Fundamentais. O ser é, então, como diz Heidegger, “algo indeterminado, inteiramente determinado”²⁷, contradição esta que, antes de ser lógica, já estaria no interior do cotidiano. Portanto, o vazio e a indeterminação do ser, como supremo gênero, deveria indicar não sua indeterminabilidade, senão o contrário, que o ente, qualquer que seja, sempre pode ser comparado com outro, ainda que seja um ente único, de maneira que “a sua determinabilidade cresce até em função dessas possibilidades, numa múltipla indeterminação.”²⁸. Justamente isso não ocorre com o ser, de modo que a sua indeterminação quanto à significação denota, antes de tudo, uma determinação quanto a sua distinção. Temos uma indeterminação quanto à significação e uma determinação absoluta quanto à distinção, a ponto de que a tese aristotélica, na *Física* IV, é que a essência do tempo se encontra onde a alma oferece uma *distinção* entre “o que não é mais” e “o que ainda não é”, o agora (desde o qual, como veremos, se explicita o critério matemático para a definição do tempo).

O que o indício da transferência do nada para o interior do tempo, definido pelo critério referido, interessa para o esclarecimento da ocultação do problema do nada na questão do tempo? Se, por um lado, “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-

ente, mas este se desdobra como ser”²⁹, por outro lado, “...o ser não se pode comparar com nada, de maneira que para ele, o outro só é o Nada, sendo que aqui não há nada para comparar.”³⁰, dado que “não poderia haver para nós um ente, se já não entendêssemos “ser” e “não-ser””³¹. Isso explicita em que sentido o problema do nada é encoberto pela questão do ser do tempo, pensando-o a partir do ente, e porque o nada é transferido para uma modalidade do ser. Com isso, se pode entender que a decisão metafísica acerca da constituição do ser do tempo, que comporta partes que não são, é uma operação que parte da compreensão do próprio ser em seu fundamento, onde se determina que o Ser também pode ser definido na medida em que, para além dele, não há mais nenhuma coisa.

Podemos enunciar, a partir do que foi indicado (o que ainda será matéria de nossa investigação, de forma mais precisa), os passos que levam ao ocultamento do nada pela questão do tempo:

- 1) o ser é pensado como ente, o que significa que é aquilo que vem a ser no tempo;
- 2) o tempo é pensado como tendo um ser (o que deve obedecer às características anteriores), mas este ser comporta partes que não são;
- 3) por isso, para salvar um ser ao tempo, o nada é pensado como modo do ser;
- 4) logo, o ser do tempo fundamenta-se naquela modalidade de ser que compreende o nada.

O ser do tempo é encontrado naquilo que lhe oferece unidade entre as suas partes que não são, e nestas partes encontra-se um modo de ser (infinito potencial) que determina aquilo que se expressa pelo não-ser. Que distinção é esta entre ser e não-ser que opera no fundamento metafísico do tempo? O conceito de ser é aquilo mediante o qual se pensa a unidade do tempo; e aquilo que se une no tempo são suas partes que não-são. Conseqüentemente, aquilo que une já supõe o *a ser unido*, o que significa que o ser e o não-ser se supõem mutuamente no tempo. O problema do nada tem, portanto, um “lugar” claro: o ser do tempo. Diante disto, a história da filosofia conheceu duas teses clássicas: a) o ser é

aquilo que define o ente; portanto, se o tempo tem ser, o tempo é ente; b) o tempo é composto de duas partes que não são; assim sendo, o ser do tempo deve ser definido por uma modalidade de ser que expresse este conteúdo de não-ser. Mas, quanto ao tempo, o ser não diz um Todo, mas a sua unidade, que claramente não é ôntica, pois comporta o não-ser. Não sendo ôntica, este ser como unidade não se opõe ao nada, que é aquilo que, quando dito, é o oposto do todo. Este todo determina o ente e este nada determina não a ausência do ente, mas a insistência no tempo aberto para a possível presença do ente, apesar deste não estar agora presente. Logo, o ser é entendido pela metafísica como aquilo que é presente (no tempo) e o tempo, como aquilo cujas partes não são mais ou ainda não são presentes, em que reside a sua temporalidade, uma vez que a dimensão do presente não constitui a continuidade do tempo. Assim, devemos entender que o ocultamento a ser investigado tem sua relevância no fato de que é através dele que se mostra a relação de tempo e ser quando pensada não mais a partir do ente, tal como se expressa Heidegger:

“(…) ‘ser’ não é outra coisa que ‘tempo’. (...) *Einai*, porém, significa: apresentar-se. A essência deste apresentar-se está profundamente oculta no primitivo nome do ser. (...) no apresentar-se impera impensada e ocultamente o presente e a duração, acontece o tempo. Desta maneira, o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. (...) Mas o tempo, a ser agora pensado, não é extraído da inconstância do ente que passa.”³².

6. A razão metafísica do sentido ocultante da questão sobre o ser do tempo: o problema do universal quanto a ser e tempo:

Diante do que dissemos a partir de “*Que é Metafísica?*”, é necessário retornar ao que inicialmente ficou colocado em *Ser e Tempo*, o que foi nosso ponto de partida, como o problema metafísico da questão do tempo. Como vimos, na Introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger aponta para o critério de analogia aristotélico como o lugar do esquecimento do ser enquanto ser, devido a sua compreensão guiada pelo ente: “a unidade desse universal transcendente frente à variedade multiforme dos conceitos reais mais elevados de gênero foi entendida já por Aristóteles como unidade da analogia. Com esta descoberta, Aristóteles colocou numa base nova o problema do ser...”³³. Portanto, a razão do encobrimento do

problema do nada, na questão pelo ser do tempo, deve ser entendida naquilo em que, na interpretação metafísica, ser e tempo se remetem mutuamente: o universal (conforme *Phys.* 200b 20-23). Portanto, no que se segue, dever-se-á mostrar, no Livro IV da *Física* de Aristóteles, que é o modo ou sentido da questão metafísica do tempo que oculta o nada e que este sentido tem por horizonte o problema do universal quanto ao ser do tempo, pelo qual se pergunta. Assim, o ser é um universal porque, além dele, há nada, ou seja, nenhum contrário se lhe aplica; e o tempo também é um universal porque um contrário do tempo seria impensável, levaria o pensamento a nada, uma vez que o próprio tempo compreende o não-ser. Para a metafísica, pensar o contrário do ser é contraditório e pensar o contrário do tempo é nada pensar. Em que medida, então, o ser e o tempo são vazios e gerais, de modo que a noção de universal da metafísica tenha visto o ser e simultaneamente o tenha encoberto?

Diante desta questão, podemos resumir a posição de Heidegger do seguinte modo:

1º: o ser não é um gênero entre outros nem uma idéia abstrata entre outros conceitos.

Por exemplo, a representação universal de árvore não é vazia, uma vez que se aplica às árvores singulares. Neste sentido, o ser não é vazio, senão apenas desgastado, tal como, na ciência, certos conceitos são ultrapassados por não mais se aplicarem adequadamente às coisas, segundo um novo método. Mas isso ainda encobre o ser enquanto ser, pois o pensa como idéia. Assim, devemos notar que não precisamos rever todas as árvores já conhecidas a cada vez que vemos uma nova árvore, porque já temos a idéia de árvore; do mesmo modo, não precisamos, o tempo todo, questionar a presença do ente, porque já temos sempre a idéia de ser, à qual aplicamos todo ente. Portanto,

2º: o tempo não é uma idéia que se aplica ao ente em geral na totalidade.

Assim, por um lado, para além do ser, se diz que há nada e dentro do tempo, se diz que o nada se dá (nas palavras de Aristóteles, o tempo carece de substância, dado que é composto de partes que não são), mas, por outro lado, este “nada além” que fica de fora do tempo é exatamente o mesmo que persiste dentro do tempo, pois tudo o que é, no momento

presente, se apresenta no tempo. Essa relação entre presente e presença deverá ser esclarecida, em seu sentido metafísico, na nossa investigação do texto aristotélico. De qualquer modo, se está adiantando que a noção de “nada”, quando pensada pela metafísica junto à questão sobre o tempo, explica, simultaneamente, as partes internas do tempo e o todo do tempo. Ou seja, a presença do todo dos entes está garantida o tempo todo, sem que, para isso, tenha sido necessário pensar todos os entes ou sentir todos os entes. Conforme a citação de Heidegger, o que a questão metafísica encobre, ao pensar a relação de ser e tempo como “conceito universal”, é que o ser é determinado na medida em que se dá em relação com o tempo, sendo que esta relação está em que ambos são experimentados desde uma totalidade que não se dá onticamente, mas, apesar disso, já sempre se deu.

1) “O ser não é um gênero e, por isso mesmo, o ente não lhe é exemplo”³⁴. Entretanto, disso não se segue que o ser não esteja em relação, embora não em relação de comparação, tal como os gêneros. 2) “O ser não é uma palavra entre outras, pois nele o nome e o denominado são únicos”³⁴. Uma palavra é gênero quando universaliza um múltiplo singular, em que o movimento vai do múltiplo para o conceito. Mas, no caso do ser, este é antes pressuposto, tal como para pensar-se o ser do tempo já está pressuposto uma unidade temporal entre suas partes que não são. É neste sentido que deveremos seguir Heidegger na investigação crítica acerca do critério encobridor do problema do nada na questão metafísica, a unidade de analogia.

Por isso, afirma Heidegger: “Frente ao fato de nos ser o significado da palavra, ‘ser’, um vapor indeterminado, está esse outro fato de o sempre entendermos e distinguirmos com certeza do não-ser. Mas este último não é um segundo fato. Constitui ambos entre si uma única unidade”³⁴. O ser é aquilo que não se localiza, é sem lugar e vazio de significado, o não efetivo, tal como o nada: esta é a constatação da metafísica, mas que oculta, justamente, o modo do ser em diferença para com o ente. Entretanto, se queremos seguir a objeção heideggeriana para investigarmos o ocultamento do nada, então deveremos entender que o problema está em que o ser é o que não se deixa apreender pelo ente, “quase como o nada”³⁵. O ser é “quase como o nada” porque é não-efetivo e sem lugar, mas aquilo cuja essência não se localiza e jamais chega a se efetivar é o tempo. Conseqüentemente, *é no tempo que reside a relação entre ser e nada*, desde que esta relação seja entendida como temporalidade e não como relação entre duas coisas contrárias.

Uma vez esclarecido o lugar e relevância do problema do nada, será preciso especificar como é possível realizar uma investigação acerca de tal problema, em sua originalidade, sem voltar a converter o nada, novamente, em um ente. Quer dizer, será preciso determinar exatamente em quais pontos nos deteremos na tese heideggeriana e como, através dela, se considerará o chamado “Tratado do Tempo” de Aristóteles (conforme desenvolveremos no nosso §4). O que se quer explicitar é como o nada se mostra junto ao ser do tempo e como, ao se procurar dar conta deste último, o mesmo nada se furta à determinação, continuando, como tal, indeterminado (conforme o nosso §5).

Como dissemos, o problema fundamental está na própria questão metafísica “o que é o tempo?”. A questão do tempo, tratada através deste modo em que se pergunta pela quiddidade, acarreta duas outras de caráter aporético (conforme a *Phys*, 218a): se “o agora pertence ao tempo?” e se “sou eu o agora?”. Assim, notamos que a questão do tempo acarreta as questões pelo ser-aí e pela temporalidade, o que Aristóteles procura resolver pela relação entre alma e movimento, onde se funda seu critério matemático de definição do tempo (*Phys*, 223a). Como veremos, isso não é outra coisa senão tentar dar conta do problema da possibilidade do nada na finitude da temporalidade, partindo do ente; com o que essa possibilidade do ser-aí é ocultada em termos de *potência infinita do movimento da alma*. O movimento é “ato do que é em potência enquanto tal” (*Phys*, 201a10-11), ou seja, contínua efetivação da potência (*Phys*, 201b5-15), porém, esta infinitude contínua está fundamentada na própria relação da alma com o movimento onde o tempo é percebido, fundamento este que respeita ao princípio metafísico que guia a própria pergunta pelo tempo, conforme Aristóteles afirma em sua *Metafísica*: “O infinito não está em potência como se pudesse vir a ser separadamente em ato, mas apenas no conhecimento.” (*Met*. 1048b14-15).

A pergunta metafísica “o que é o tempo?” acarreta uma aporia no interior do Livro IV da *Física*, segundo a qual a essência do tempo (o agora) está no “eu” ou no próprio tempo, já que “não parece estar no tempo” (*Phys*, 218a8) e, entretanto, a alma mesma que conta o tempo é entendida como um ente e, como tal, intratemporal. Por isso, Heidegger, no §5 de *Ser e Tempo*, introduz o problema do tempo afirmando que “persiste o fato de que, na acepção de ser e estar no tempo, o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos de ser; e, não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo

chegou a desempenhar esta função ontológica fundamental e com que direito funciona como critério desta espécie (...)”³⁶.

NADA ENTRE SER E TEMPO

§2. A Transferência da questão do não-ser ao problema do ser do tempo.

1. O Ser do Tempo: Os Problemas Para Toda Decisão Metafísica Sobre o Não-Ser.

O “Tratado do Tempo” (*Phys.* IV- 10 a 14) consiste em um discurso de grande engenhosidade. Não é possível compreendê-lo sem ter-se em conta o método lógico aristotélico (não em seu sentido geral, o que é evidente, mas em sua especificidade) e seus princípios metafísicos enunciados em outras obras. Analisá-lo, então, é efetuar uma atividade que é em si mesma necessária para o entendimento do texto. O Livro IV da Física é uma obra que revela o alcance da teoria aristotélica em geral, e suponho também ser esta a opinião de Heidegger quando este afirma que “não se poderá transmitir uma interpretação temporária detalhada dos fundamentos da antiga ontologia – sobretudo em seu grau mais puro e elevado, alcançado por Aristóteles.” (ST, §6). Por isso, não é possível fazer outra coisa senão analisá-lo, uma vez que descrevê-lo sempre será insuficiente, pois o texto em questão não se entende por si só.

Deveremos manter um certo cuidado em acompanhar a linha do pensamento do autor, mas isto não será e nem poderá sê-lo, a diretriz da investigação. Isso significa que acompanharemos os passos da argumentação Aristotélica, pensando-os na direção do problema do não-ser, o que não poderá coincidir com a seqüência do próprio texto. Iniciaremos por refletir sobre o seguinte ponto do texto: as considerações de Aristóteles sobre o problema do tempo, que ele coloca em forma de aporias. A justificação é simples: é aqui que o problema do não-ser já se mostra em toda a sua relevância.

a) A teses gerais sobre o tempo.

(1.1). Os Problemas sobre a Essência do Tempo.

Aristóteles enuncia duas teses principais, as quais ele chama “opiniões mais respeitadas” (*endoxas*) (*Phys.* 218). Sinteticamente, são como se segue:

1°. Só o presente existe de fato, de modo que o passado e o futuro, não sendo presentes, não existem efetivamente.

2°. Só o ente presente existe efetivamente, de modo que o ente é aquilo que existe em determinado lugar e o não-ser a ausência atual de um ente, ou seja, o que não existe em lugar algum (Górgias).

Está claro que, nestes termos, a 2° tese é uma concepção mais fundamental, cuja radicalidade levaria a 1°. Isto é correto porque o que está por trás destas teses é a noção de que o próprio ser de uma coisa é pensado em termos físicos, o que significa que, se o passado e o futuro não existem presentemente nos entes, o seu ser mesmo é negado. A tese de Górgias, do modo como ela nos chegou em seu *Tratado Sobre o Não-ser*, mereceria maior esforço analítico, o que não é objetivo neste momento. Coloquemos, contudo, a questão: o tempo, em seu ser, tem que existir efetivamente, ou seja, como um ente? Esta questão não ficará sem resposta no texto aristotélico, mas de qualquer modo, ela cabe ser refletida na medida em que sugere o problema entre aquilo que é enquanto ente e o que não é ente (ou não é ao seu modo).

Essas duas opiniões desdobram-se enfim nas teses mais importantes da época de Aristóteles, que são expostas e analisadas por ele. Note-se, entretanto, que o que se passa não é mera exposição das teses de seus antecessores e opositores, senão a consideração daquelas doutrinas que, tendo tocado o problema do tempo com alguma profundidade, poderiam vir a se confundir com a própria teoria de Aristóteles. O autor as enuncia do seguinte modo (*Phys.* 218 a 32-218 b1): “uns dizem, que ele (o tempo) é o movimento do universo, outros que ele é a própria esfera celeste”¹. Formalizemos:

1°. *O tempo é o movimento do universo (do todo)*. Aqui não interessa discutir se esta tese seria mesmo de Platão, como defende Simplicio, pois o próprio Aristóteles trata de discuti-la criticamente, tecendo uma refutação que se dá em dois passos:

a) a relação entre parte e todo, no que diz respeito ao movimento circular e ao tempo, não é simétrica, pois parte do movimento circular não é mais o movimento circular, e parte do tempo, por sua vez, é intervalo de tempo.

b) mesmo se existissem muitos céus, cada qual movendo-se em seu movimento circular, não haveria sentido em falar em muitos tempos, pois é absurdo e contraditório a co-presença de tempos simultâneas, pois o tempo é um conceito comum e universal. (*Phys.* 200 b20-23).

2°. O tempo é a própria esfera celeste, pois ambos são oni-abrangentes. Não há maiores dificuldades para considerar esta a tese pitagórica, que se redefina como: tudo que existe se encontra no tempo tal como na esfera celeste.

Por um lado estas duas concepções do tempo trazem de algum modo da tese do próprio Aristóteles, por outro, as críticas deste sobre elas só são possíveis admitindo-se a metafísica aristotélica e, assim, as bases mesmas da sua *Física*. Com efeito, a refutação (a) de 1ª esclarece que não se pode aplicar a categoria de Quantidade do mesmo modo ao movimento circular e ao tempo, o que se estende à refutação que Aristóteles fará ao longo do *Tratado sobre o Tempo* acerca da concepção 2ª, onde a Categoria de Lugar que se usa para pensar a esfera celeste não pode aplicar-se do mesmo modo ao tempo. Para entendermos, basta recordar que, no capítulo III da *Física*, Aristóteles irá referir-se ao movimento como ato ou potência, o que, embora não do mesmo modo, aplicar-se-á ao tempo. Essa aplicação se dará pela definição de *contínuo*, da qual ainda me ocuparei.

Além disso, e aqui está o problema que nos interessa, existe uma relação de proximidade entre as concepções 1° e 2°, cuja ponte se dá através do que esconde a noção de “Céu”. No primeiro, a referência ocorre do céu ao movimento circular, no segundo, com

a própria esfera celeste. A crítica de Aristóteles a estas referências traz aquelas duas *Endóxas* anteriormente enunciadas. Nelas residem o problema da essência do tempo, ou seja, a presença do que de algum modo não é. Nossa crítica inicia-se justamente neste ponto, que passo a enunciar.

b) Problematização da questão do tempo:

I. Sabemos que Aristóteles entende o movimento circular como perfeito na medida em que somente assim o movimento de um móvel é contínuo, uma vez que em uma linha reta a velocidade do móvel se altera enquanto se aproxima ou se afasta de seus pontos extremos (inicial ou final). É isso, pois, o que está em jogo na refutação (a) descrita acima: o tempo e o movimento não podem ser divididos tal como se faz com o lugar. A relação de todo e parte é outra por se tratar de um contínuo, e não de um elemento fixo, como ocorre na relação ponto-reta. Neste ponto, a tese aristotélica não nos oferece maiores problemas para o nosso assunto; contudo, ele não esclareceu as acepções do conceito de “todo” embutidas no enunciado 1º sobre o Universo. Com efeito, ele mesmo colocou a aporia ao questionar como o tempo, à diferença do movimento, parece estar em tudo (*Phys.* 223 a 16-18). Tanto é verdade que ele não distinguiu a universalidade do movimento e a “universalização” do tempo, de onde concluiu que o tempo se distingue por possuir uma relação estreita com a alma (*Phys* 218b10-13), como se o movimento da alma fosse tanto ente quanto o da natureza (o que ele afirma em *Phys* 233 a). Quer dizer, a continuidade do tempo se sustenta na do movimento perceptivo da alma. Ora, isso só faz sentido se admitirmos que o todo da alma é o mesmo todo da natureza onde se movem os móveis (os entes). Reservaremos este problema para depois, que surgirá no texto aristotélico quando este tratar das questões que o conceito de tempo acarreta quando pensado (o que ele quer refutar) segundo a noção de Ser dos fisiólogos gregos. De qualquer modo, o

1º Problema Metafísico sobre o não-ser está indicado: *que é o ser do tempo e do pensar quanto a sua continuidade?*

II. A “oni-abrangência” que em 2º se defende considera justamente a co-existência entre tempo e céu. Talvez o que se queria dizer, supondo, entretanto, ser isso o que Aristóteles quer evitar, é que o “esférico” do Céu implica a continuidade de um movimento onde estaria o tempo. Por que isso representa um problema digno para Aristóteles? Porque ele mesmo afirmou na refutação (b) de 1, que ainda que sejam muitos os Céus, o tempo será um só. Ali temos que é inadmissível a co-presença de tempos simultâneos, mas nem por isso o autor deteve-se mais explicitamente na simultaneidade admitida entre dois “todos”, que sugeri em I. O que ocorre é que a refutação (a) critica a 1º *Endóxa* (que só o presente exista) e a (b) de 1ª, a 2ª (que só existe o ente atual). Aristóteles resolverá o primeiro aspecto através de sua noção de contínuo, que se desdobrará no problema do agora, enquanto o segundo aspecto procurará responder através da distinção de potência e ato referentes ao movimento, que definirá o tempo. A crítica acerca disso, que caminhará ao lado da tese de Heidegger, exposta ao longo de todo capítulo 6 da Seção II de *Ser e Tempo*, provisoriamente pode ser colocada nestes termos: por um lado Aristóteles quer refutar a co-existência entre tempo e céu, por outro a co-presença de tempos simultâneos, e ambas pelo esclarecimento do movimento contínuo. Mas o movimento circular contínuo já se revela na Natureza e como natural no próprio Céu, não só no fato de nele o lugar (a posição dos astros) mudar numa variação mensurável (o que Aristóteles percebe com clareza), mas sim porque o próprio Céu permanece como contínuo, fornecendo uma unidade que se mantém presente sob a existência de todo tempo mensurável por lugares determinados pelo ente móvel (intervalos). Com isso, temos um

2º Problema metafísico sobre o não-ser, acerca do princípio unificador da unidade do tempo, cuja conseqüência é o problema das partes que formam o todo do tempo e a entidade destas partes, de *como as partes do tempo que não são podem ser, não pensadas entitativamente*.

Estes dois problemas, que acarretam as teses da continuidade de tempo e alma e da unidade do tempo, são os pilares da “temporalidade”, no sentido de essência do tempo, em Aristóteles, que permitiram explicitar onde a temporalidade diretamente pensada na relação com o ser alcança o problema do não-ser junto ao próprio ser, e não desde a *psiqué*.

(1.2). As Aporias sobre o Tempo.

Antes de enunciar as teses descritas acima, Aristóteles põe o problema do tempo em forma de aporias, que esclarecerão em que sentido as teses anteriores avançaram na direção ou não de sua resolução. Trataremos destes dois momentos em ordem inversa porque estas aporias já levam em conta as filosofias antecedentes (*Phys* – IV, 10):

1ª Aporia: há uma incompletude no modo de ser do tempo: uma parte do tempo não é mais, outra ainda não é, o que implica, portanto, que o tempo careceria de um modo presente de ser. Diante disto, Aristóteles considera um aspecto importante de sua teoria, que virá à tona mais tarde, que se trata do fato de haver dois modos de se considerar o tempo: a) que leva em conta sua totalidade e b) que leva em conta um intervalo. A partir disto, o autor desenvolve dois argumentos contra esta primeira aporia, demonstrando-a:

Argumento 1: o tempo que é formado de partes que não são, não participa da substância (*Phys.* 218 a3).

Argumento 2: o que pode ser dividido deve possuir ao menos uma parte, de modo que se aquilo que se divide existe, estas partes devem ser efetivamente presentes.

Conclusão: Ambas as possibilidades, descritas nos argumentos 1 e 2, conduzem a aporia, pois:

a) partindo-se do não ser das partes do tempo, este não pode ser, pois suas partes “ainda não são” ou “ainda não chegaram a ser”;

b) partindo-se do tempo como ser divisível, o ser deste não é pleno, pois não pode ser divisível o ser cujas partes em que se dividiria ainda não são ou não são mais.

O relevante desta argumentação está em que o tempo não pode participar da substância (*Phys.* 218 a3); entretanto, o próprio Aristóteles, a partir de 218 a7, enunciará que por trás destas noções de “partes do tempo”, que se explicitam no “o que está por vir” (*mélei*) e no “o que já foi” (*gégone*), subsiste um modo de dar-se o tempo nestas partes, o *nun* (agora); de maneira que, existindo esta “parte”, o tempo estaria assegurado, uma vez que o *Nun* seria o efetivamente presente. Contudo, é preciso marcar bem a ressalva aristotélica, que virá a ser discutida posteriormente. O agora *não é* uma parte do tempo (218 a8), porque: 1) não mede

o tempo, diferentemente da parte, que tem a função de medir o todo e 2) “o tempo não parece ser composto de agoras”. É este “não parecer ser” que merecerá atenção a seguir, uma vez que compõe peça importante para a compreensão direta do nosso tema, de maneira que já a leitura heideggeriana do tempo estará diretamente comprometida com este ponto, ao defender que há um âmbito originário onde o agora se mostra deste modo ao qual Aristóteles se refere. Esta primeira Aporia é o centro dos dois Problemas sobre o não-ser acima enunciados: *qual é o ser do não-ser do tempo?* Pois o tempo possui duas partes que não-são de algum modo e, não obstante, o tempo é, de maneira que deve haver um ser destas partes que não-são, e aquilo que asseguraria o tempo, o agora, não é parte do tempo propriamente, por não ser temporal, não dizer a transcorrência, o tempo em sua qualidade. O tempo comporta o não-ser quanto as suas partes e quanto a sua garantia. Assim, ele parece carecer de substância, mas isso não deveria significar que o tempo não tem essência, que a temporalidade está marcada pelo não-ser?

2ª Aporia: Neste segundo momento, que tem por consequência determinar se a natureza do tempo é finita ou infinita, a caracterização do tempo se põe sob duas questões que se implicam contrariamente. A indeterminação do *Mélei* e do *Gégone* da Aporia 1 levou a determinação hipotética (a princípio) do *Nun* (agora); neste segundo momento, questiona-se justamente se, no agora, o tempo permaneceria infinito ou fixar-se-ia como finito, uma vez que “o agora parece limitar o passado e o futuro” (218 a9). Quer dizer, 1) ou o agora permanece sempre o mesmo ou 2) o agora é sempre outro, dado que “antes” do que “já foi” (*gégone*) ou “depois” do que “está por vir” (*mélei*), esta “mesmidade” do tempo não poderia determinar-lhe nenhum ser. Vemos que é no agora, este que garante ao tempo o seu ser, apesar do agora não ser parte do tempo propriamente, que o problema do mesmo e do outro aparecem explicitamente, o que significa que será na decisão aristotélica sobre o agora que encontraremos o lugar exato em que o não-ser será remetido ao ser. É este pois, o

3º Problema para toda decisão metafísica sobre o não-ser apresentado pela relação entre tempo e ser em Aristóteles: *se o ser do tempo envolve ou não o gênero “outro” como o não-ser que ainda assim dá ao tempo uma mesma unidade (identidade).*

Este problema, com o que se pensa o ser do tempo, a sua unidade, apesar da sua não-substancialidade, refere-se a uma instância em que o não-ser é pensado numa “identidade” que não a da substância. A isto voltaremos com minúcia no §3, detendo-nos aqui tão somente no modo como Aristóteles tematiza estas aporias, respectivamente:

1) Se o *Nun* (agora) é um e o mesmo, segue-se dois absurdos: a) (Aporia quanto ao tempo delimitado): supõe-se ser possível delimitar uma grandeza contínua por meio de um único limite; diz o texto (218 a24-25): “o agora é um limite e é possível apreender um tempo delimitado” (tese do tempo enquanto finito). O problema está em que delimitar o tempo só é possível pensando-se dois agoras distintos entre si (com o objetivo de delimitar o espaço de tempo – intervalo), mas a delimitação de um contínuo através de um só limite pediu que partes deste contínuo devessem ser uma e a mesma, ou seja, que dois agoras fossem idênticos. b) (Aporia quanto ao tempo em sua limitação constitutiva): o agora ser sempre o mesmo leva a postular a co-presença do passado e do atual, pois ser simultâneo no tempo “é ser no mesmo e único agora” (218 a26-27). O que está em pauta aqui é o fato de que neste caso o tempo não só é um contínuo, mas acima de tudo extenso na continuidade (tese do tempo enquanto infinito). O que Aristóteles argumenta é que ao se pensar a infinitude do tempo não se pode determinar o agora como limite de intervalo, mas um limite único e indivisível que conecta passado e futuro.

Quanto ao problema do não-ser, a dificuldade que temos aqui se subdivide em duas relações: a) entre a unidade da finitude e infinitude do tempo e b) entre a diferença entre o ser do tempo (enquanto o temporal, o que é sempre outro) e da sua essência, o agora (que aparentemente deve ser sempre o mesmo a cada vez que outro advém). Aristóteles partiu da idéia de que “o agora parece limitar o passado e o futuro”, considerando antes “que o tempo não parece ser composto de agoras”. Ora, deve-se concluir daí que a delimitação do agora ao tempo não é constitutiva. Com isso, *Krónos* e *Nun* não são o mesmo – é isto o relevante, pois esta constatação é o que permite esclarecer a delimitação e constituição da grandeza contínua do tempo através da distinção entre tempo finito e tempo infinito. Acerca disso, podemos notar que, conforme Heidegger ², para que esta distinção torne-se possível e para que a segunda caracterização do tempo (b) tenha sido colocada como privilegiada, Aristóteles por um lado já está se guiando, na Aporia 1, pela noção de tempo como

seqüência de agoras, ao demonstrar o não-ser do *Mélei* e do *Gégone*³ e, por outro lado, concebe a noção de infinitude do tempo desde um modo de parecer do agora que se estrutura em sua apreensão num instante finito, onde Aristóteles não se deu conta sobre o seu “parecer ser composto de”⁴. Mas neste momento da leitura do tratado clássico sobre o tempo ainda não dispomos de elementos suficientes acerca da doutrina de Aristóteles para medir a objeção heideggeriana. Avancemos, então quanto a determinar o exato lugar do problema do não-ser em relação ao tempo (que o outro que advém é o mesmo que devém, mas sendo no mesmo alteridade em que deixa de ser).

2) Se o agora é sempre diverso, segue-se a seguinte dificuldade: não sendo possível estarem simultaneamente no tempo partes diversas entre si (exceto quando uma contida na outra, como por exemplo “um dia contido num mês”), então o primeiro agora deve deixar de ser antes no novo agora advir, o que não é possível. Não é possível, dado os argumentos da Aporia 1, onde o modo de ser do tempo ficaria incompleto. Ali vimos que, se o tempo tem partes carecerá de ser, pois suas partes estão marcadas pelo não-ser (ter sido ou porvir) e se o tempo é divisível, seu ser nunca chega a constituir-se, pois suas partes nunca são efetivamente completas. Ora, este “não-ser” pensado por Aristóteles, no “ainda não ser” ou no “já não ser mais”, é outro nome para “seqüência de agoras” – de onde, como veremos, efetua-se um deslocamento do problema do não-ser para um outro lugar que o mantém, sem, no entanto, refleti-lo; mas Aristóteles pensa este “agora” como o instante de apreensão da seqüência contínua de ter sido ou advir. Não pensa o agora como o próprio instante da apreensão da seqüência do tempo em *Mélei* e *Gégone*. Entretanto, a propósito da objeção de Heidegger, este não vê aí um erro teórico propriamente, senão que o próprio agora permitiria constatar um tempo seqüencial e contínuo; o problema estaria em concluir a partir disto a infinitude do tempo como o seu ser primordial. Bergson, antes de Heidegger, percebeu com clareza este problema, mas o atribuiu a uma espacialização do tempo por parte de Aristóteles, no que ele mesmo resolverá a sua teoria. Heidegger vê um nexos mais fundamental persistente em toda esta discussão, o que rejeitaria a objeção de Bergson contra Aristóteles, salvando este último num ponto, mas demonstrando um pré-conceito vingando em toda a sua concepção física do tempo. Isso se resolverá quando for analisada a noção aristotélica de contínuo. Por enquanto convém esgotar quais seriam estes pré-conceitos que

estariam por baixo da colocação de Aristóteles das Aporias descritas, que dirá respeito a sua suposição inicial sobre a distinção entre tempo finito e tempo infinito. Após fazer-se esta análise estaremos em condições de avaliarmos o item 1.1 desta seção, ou seja, que alcance a crítica de Aristóteles possui acerca das “posições mais aceitas” de seus antecedentes. Após estas duas partes que se mantêm na questão e colocação do problema do tempo por Aristóteles, iniciaremos a análise de sua resposta, de onde, por fim, o problema da relação *tempo e nada* será explicitado.

2. O Nada Fora do Tempo: O pré-conceito acerca da Totalidade do Tempo.

(2.1). O Todo do Tempo.

No § 81 de ST, Heidegger se refere explicitamente ao argumento 1 da Aporia 2 de Aristóteles, ou seja, sobre o agora ser sempre um e o mesmo (a identidade dos agoras em seqüência). Ali, Heidegger cita um fragmento do *Timeu* de Platão, onde se define o tempo como infinito. Das opções referidas por Aristóteles acerca de seus antecedentes, que ficaram descritas no item 1.1, uma em particular interessa aqui: na *Física* há uma referência a concepção platônica de tempo, como movimento do universo, conforme o argumento 1º do item 1.1. Diante disto, escreve Heidegger:

“Em cada agora, o agora é agora e, com isso, continuamente vigente como idêntico, mesmo que, em cada agora, um outro que advém também desapareça. Mas como o que varia é este que varia, o agora também mostra vigência contínua de si mesmo. Foi por isso que, dirigindo a visão para o tempo como seqüência de agoras, que emergem e aparecem, já Platão teve de chamar o tempo de imagem derivada da eternidade: ‘Então pensou em compor uma imagem móbil da eternidade e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez a eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo’⁵.”

Voltaremos à idéia de “contínuo” no *Tratado sobre o Tempo*, que Heidegger então se referiu. O que importa aqui é o “eterno”. O que ele nos disse foi: o agora é um e o mesmo (idêntico) e também contínuo (os argumentos 1 e 2 da aporia 2ª), de modo que é o mesmo que varia a cada vez que surge e aparece (a presença do agora); disso se conclui a infinitude

do tempo, ao entender-se este mesmo que varia como seqüencial. Não que Aristóteles ou Platão estejam dizendo que o tempo mesmo seja seqüência: a chave está no fato de que o agora “continua o mesmo” ainda que “um outro que advém também desapareça”. Ou seja, a possibilidade de *deixar de ser* do agora no tempo funciona como a garantia de que sempre, no agora, constatarei que uma parte já não é e a outra ainda virá a ser. “Sempre agora”: note-se que é no agora que se diz que sempre continuará o agora, pois não se pode prescindir dele para dizer isso. O “sempre”, o eterno, ou seja, o tempo como infinito, está sendo concluído, portanto, de uma apreensão finita do tempo, que se dá justamente na constatação de se estar sempre entre o “estar por vir” (*Mélei*) e o “já ter sido” (*Gégone*). A tese de Heidegger sobre a concepção de tempo da *Física* de Aristóteles é: concorda que o agora não seja parte do tempo, senão o que garante a apreensão de qualquer parte do contínuo, mas não que o agora continue seqüencialmente apreendido sempre, como se o ser do tempo fosse infinito e as suas delimitações finitas conhecidas a partir das seqüências de agoras. Aristóteles não teria visto que retirou sua concepção de tempo infinito, da qual depois determina o finito, do próprio tempo finito, que o guiaria desde então (o que se sugeriu estar implicado na presença do Céu). Assim, a questão se desdobra em: *como da finitude em que já se compreende o ser no tempo se deriva uma interpretação do ser do tempo infinito?* É esta questão que leva a investigar o não-ser não apenas como as partes internas ao tempo, senão em relação ao tempo enquanto tal, de como o não-ser se manifesta na finitude do tempo.

Formalmente, a demonstração de Heidegger de que o tempo infinito (que ele chama “a principal tese sobre o tempo”) se determina já guiado pelo tempo finito, procede nestes termos ⁶: o fato de que seja tomado por infinito revela ainda mais o nivelamento e encobrimento do tempo do mundo, porque

1) *o tempo se mostra de início como seqüência de agoras;*

2) *cada agora já é um a pouco e um logo mais, de modo que*

C) *se se atém a esta caracterização da seqüência, não se pode encontrar princípio ou fim;*

3) *enquanto agora,*

a) *todo último agora é um logo não mais: é assim tempo no sentido de passado;*

b) *todo primeiro agora é sempre um há pouco agora ainda-não e, com isso, tempo no sentido de futuro;*

4) *para ambos os lados o tempo é o sem fim.*

C2) *Esta tese só é possível orientando-se por uma seqüência de agoras (encobridoras do tempo originário nas possibilidades do ser-aí, de modo que, diante do simplesmente dado, pensando-se até o fim, a seqüência dos agoras não chega ao fim;*

5) C3) *como este pensar o tempo até o fim continua a sempre dever pensar o tempo, conclui-se que é infinito.*

O que devemos notar é que a relação mencionada é a da *unidade entre “pensar o tempo até o fim” e “sempre pensar o tempo”, dada por uma “continuidade” que está na pertinência de ser e pensar, mas sendo este “ser” o ser do não-ser das partes do tempo – de onde se conclui a infinitude.* A partir desta constatação de Heidegger, pode-se concluir que a essência do tempo é, para a metafísica, decidida através da *continuidade infinita do pensar*, de maneira que devemos nos perguntar pela determinação deste fundamento, um pensar cujo saltar no infinito garante uma essência, quando justamente a regressão ao infinito é um princípio negativo para a razão metafísica ⁷.

Há muito dito neste parágrafo, ficando por explicar o encobrimento do tempo do mundo, o tempo como contínuo e as conseqüências das dimensões de futuro e passado a partir do agora. Mas a conclusão do enunciado 5 é suficiente para medir-se a crítica aristotélica, na *Física* 218, aos seus antecedentes: o problema não é tomar uma linha, dividi-la e saber se o que foi dividido permanece ou não unido, ou seja, se ao dividirmos o tempo, temos dois tempos. O problema é outro: hoje eu determino que o tempo continuará; amanhã, quando eu determinar novamente isso, o tempo já continuou, de modo que o todo do tempo que eu determinei ontem é menor do que o todo do tempo que eu determinei agora, pois o

tempo continua. E em cada agora que passar, sempre terei um tempo contínuo maior do que o que já passou, o que vale para o tempo passado do mesmo modo. Assim, “para ambos os lados o tempo é o sem fim”, não para um agora, mas para todo agora que se possa acrescentar a este tempo. Para não ter que postular uma finitude de tempo como intervalo de uma grandeza contínua, Aristóteles concebe o ser do tempo como infinito. O problema do todo em relação à parte referente ao tempo não é o da divisão de partes entre dois pontos, como o próprio Aristóteles demonstrou, mas sim o de acrescentar uma continuidade que, para ambos os lados, pode ainda uma vez ser acrescentada e, o mais relevante, sempre num agora que é presente em meio a este todo infinito. É por isso que as definições do tempo como movimento circular do todo ou como esfera celeste vão ocupar Aristóteles após os enunciados aporéticos da questão do tempo. E acrescente-se a isso a sua crítica às noções de passado e futuro como presentes ou não-presentes em relação ao presente mesmo. Assim, é relevante retornar ao item 1.1, agora sob consideração dos argumentos de Heidegger.

(2.2). O Ser da transcorrência e a transcorrência do Ser.

Aristóteles discute a tese de seus opositores não por propor uma novidade, senão para impedir que sua posição venha a se confundir com a deles, dado guardarem certa semelhança. O que Heidegger procurará demonstrar é justamente que o guia da teoria aristotélica sobre o tempo já ali estaria presente e, ainda, que a tese dos gregos sobre o tempo genericamente se guia pela *noção vulgar de tempo*. É disto o que iremos nos ocupar neste item: de como o tempo é entendido desde uma compreensão natural, marcada pela não distinção entre seu modo de ser e a entidade dos entes.

Vimos que Aristóteles discute duas grandes teses: “que o tempo é o movimento do universo” e “que o tempo é a esfera celeste” (*Phys.* 218 a32 – 219 b1). Estas duas teses estariam baseadas em duas concepções mais fundamentais, onde é possível reduzir a primeira à segunda: 1º, só o presente existe e 2º, só existe o ente atual segundo o lugar. As duas teses são refutadas pelo esclarecimento do modo do movimento circular e o uso da Categoria de Qualidade aplicada a ele na relação parte e todo. Tudo isso já foi tratado; o que não foi dito ainda é que Aristóteles retira deste “céu” ou “esfera celeste” o conceito de grandeza contínua, não considerando que o “lugar” onde a própria continuidade é percebida,

o céu, se mantém sempre presente (o que não se confunde com o contínuo do movimento circular) a cada vez que o contínuo é determinado no tempo. Isso equivale a dizer: *o tempo é determinado no tempo*, de modo que a primeira ocorrência de “tempo” é retirada do movimento contínuo e a segunda, do “tempo natural”, ou seja, daquela condição desde a qual o “tempo” sempre persiste enquanto passa e continua o tempo que se determina. Esse “tempo natural” (diferente de “tempo físico”), ou melhor, esta condição temporal de determinação do tempo quantitativo, Aristóteles consegue distinguir, tanto que através disso concluirá a diferença entre o tempo finito e infinito. O problema é que, ainda que os distinga, ele entende que isto que se chama de “tempo natural”, a condição temporal (em distinção do tempo contado), é o agora, de onde este *Nun* passa a ser interpretado como o que persiste entre o passado e o futuro (que já são determinações do tempo contado, aquele ao qual se aplica a Quantidade).

Ora, Aristóteles rejeita a concepção de que só o presente exista de fato, para não ter que postular o **não-ser** de passado e futuro. Ele resolve isto com o conceito de *Nun*, onde este seria a “essência do tempo”⁸. O *Nun* é justamente o que está sempre presente e, fundado nele, o tempo pode ser medido finitamente. Mas como se dá a medida? Pelo movimento, seja o sublunar ou mesmo o da esfera celeste. No entanto, o movimento que se presta à mensurabilidade só é, evidentemente, o atual. Quer dizer, também o ente que se move está sempre presente neste agora em que determino o agora. Então, qual é a presença que temporaliza o tempo? É a do movimento, onde o tempo “sempre” aparece determinado, ou o da apreensão, que “sempre” deve estar presente para a medida ser possível? Na *Phys.* 223 a21-25, o autor percebe este problema, mas o coloca em termos de depender ou não o tempo de algum movimento, seja o dos entes ou o da alma, o que ele resolverá com sua distinção entre ato e potência. Contudo, o problema a ser considerado aqui é outro. Este “outro problema” está diretamente relacionado com o que aqui se chama de “tempo natural”, a condição temporal, que nas teses dos antecedentes de Aristóteles apareceu na identificação do tempo com o próprio Céu. É em torno deste aspecto que gira a discussão de Heidegger e é a partir daí que deveremos procurar entender a transferência de lugar efetuada por Aristóteles acerca do problema do não-ser no interior do conceito de tempo. Isso desde já designa que na interpretação metafísica do ser opera a possibilidade de transferir o problema do não-ser relativo ao tempo para fora do tempo, do mesmo modo como que se retira dos

entes a noção de “nada”. Este “do mesmo modo” consiste na interpretação do ser como entidade, de maneira que o problema do não-ser no tempo, o “lugar” em que ele aparece mais enfaticamente e como o Problema para a metafísica, oculta o fundamento no próprio ser do tempo.

O que se mostrou até aqui é o seguinte: a colocação da questão do tempo por Aristóteles, que aparece nos discursos das aporias, já indaga desde um âmbito não tematizado que, como veremos, ocorre pela confiança que a sua ontologia fornece à sua física. Sobre isto, a tese geral de Heidegger sobre o problema do tempo ajuda a encontrar o caminho para determinar onde o grego exatamente encobre o problema do não-ser: a definição aristotélica de tempo orienta-se pela compreensão ontológica “natural”⁹. Acerca disso, explica-se o autor no § 80¹⁰: “o Sol data o tempo interpretado nas ocupações, de onde nasce a medida “mais natural” de tempo, o dia”. É imprescindível, portanto, determos nesta primeira tese, antes de continuar a análise junto ao texto aristotélico.

a) Em ST, diz Heidegger: “De início o tempo se mostra no Céu, lá onde impessoalmente se encontra o tempo, a ponto de o tempo se identificar com o Céu”¹¹. Este primeiro argumento deve ser observado em dois aspectos: o mostrar-se inicial do tempo, que se dá no Céu, que indica um lugar originário, e a identificação do tempo, constatado impessoalmente, com o Céu. A identificação do tempo com o Céu é determinada por Aristóteles contra a opinião de seus opositores. Mas como ele resolve isso? Explicando a natureza do movimento circular, ou seja, não nega a relevância da regularidade do movimento privilegiado do astro, o Sol, chamando esta regulação Grandeza de Continuidade do movimento circular. Ora, com isso, Aristóteles também está admitindo de início que há um movimento especial para a determinação do tempo (o circular contínuo), e não só isso, mas também que este movimento se “mostra” desde sempre em entes capazes de exercer continuamente este movimento perfeito, os astros. O que Heidegger chama de “tempo natural” é então esta constatação de um tempo tomado desde um ente “físico”, sendo que é o Movimento (conceito próprio da *Physis*) de um ente determinado na Natureza que fornecerá condição de mensurabilidade do tempo (conforme a definição de tempo de Aristóteles, “como medida do movimento contínuo, segundo o anterior o posterior”)¹². Desse modo, Aristóteles nega a identificação do tempo com o todo ou com a esfera celeste, mas faz isso

distinguindo entre tempo finito e tempo infinito, de modo que esta distinção é dependente da mesma constatação temporal do movimento contínuo, o “anterior e posterior”.

Neste contexto, o “impessoal” a que Heidegger se refere também diz o “tempo natural”. O “impessoal” é outro nome para o que é constatado por todos e a todos fornece uma condição que os nivela. É isto o que faz o “tempo natural”: nivela uma experiência do tempo capaz de fazer confundir a duração do tempo com a qual nos ocupamos e a determinação quantitativa (medida de tempo) do movimento do ente ocupado no tempo. Assim se exprime Heidegger ¹³: O “durante o dia” propicia ocupação prévia, os “então” das ocupações, onde se divide o dia (onde “dia” é a medida “mais natural”). A divisão do dia, que já é por si divisão natural, se cumpre pelo datar o tempo, dado pelo Sol em seu curso. Os locais privilegiados que o Sol ocupa, continua Heidegger, são: i) nascente, ii) poente e iii) meio-dia – e de fato, pois a numeração de qualquer relógio, primitivo ou não, se divide nestes três intervalos básicos. Lançado no mundo (na condição temporal natural), o ser-aí leva em conta o curso do Sol em seu retorno regular. Portanto, “dia-a-dia” significa: o acontecer do ser-aí com base na interpretação do tempo previamente datado. Em linhas gerais, este parágrafo está dizendo: a medida de tempo se determina sob o escopo de uma “medida” temporal prévia, que são “os locais privilegiados que o Sol ocupa”. Que “o tempo é medido no tempo” significa: o “tempo” é o tempo medido, mas aquilo que é mensurável, aquilo no qual se mede, não é o tempo, mas a ocupação prévia “temporal”, que não se confunde com o tempo medido. É somente porque a temporalidade é previamente datada, porque nela os entes que se movem impõem sua continuidade ou “retorno regular”, é que o “tempo” vem a ser medido. Como vemos, a continuidade do tempo, a sua regularidade, determina-o somente na medida em que o tempo é pensado como físico, portanto como ente – o que justifica ter sido discorrido pela primeira vez na história em um tratado de Física e não de metafísica. E o problemático disto está em que a noção natural de tempo é justamente aquela que encobre a essência do tempo assim determinado. O que devemos constatar com isso é que este encobrimento da temporalidade no pensar o tempo desde o ente deverá coincidir, quanto a essência do fundamento ou o sentido do ser, ao encobrimento da diferença entre o próprio ser e o ente, com o que tempo e ser são colocados numa unidade. Toda esta seção, portanto, teve por objetivo chegar a esta questão: como é possível o encobrimento da *essência do tempo* já desde a sua *fundamentação* mais natural? Ou, como o

ente fundado pode servir de ponto de partida para pensar o fundamento quanto à temporalidade? Ainda não estamos nos ocupando daquele terceiro momento mencionado por Aristóteles, o da medida, senão da distinção que Aristóteles não teria visto, segundo Heidegger, nas opiniões de seus opositores, o “tempo natural”, o que ficou não tematizado. Sobre isto também argumenta Heidegger:

b) “Comparado ao ser-aí ‘primitivo’, no ‘evoluído’ a vigência da luz solar (mantém-se sempre presente) já não possui privilégio, por ter o ser-aí o privilégio de tornar o dia, noite; de onde o tempo é constatado sem uma visão imediata do sol e sua posição. Mas é a temporalidade do ser-aí que permite isso”¹⁴. Isto significa que o tempo datado ou o tempo medido não representam rompimento ou contrariedade à temporalidade; antes, são possíveis graças a ela. Trata-se de que o tempo é, por Aristóteles, pensado segundo os entes físicos. Portanto, o problema é o seguinte: por ser o ente físico um móvel, na medida em que é atual, o tempo pensado segundo este movimento físico também é pensado como presença. Mas, com isso, o tempo é presente tal como o ente é presente em seu movimento. O *temporal* em que esta “presença” é constatada fica sem ser tematizado. É assim que é possível, portanto, que o “ser-aí primitivo também venha de certo modo a fazer-se independente de uma leitura direta do tempo do céu (que é originário), pois no lugar de constatar no céu a posição do sol, mede as sombras de um ente disponível (o relógio de sol), onde o “tempo todo” pode percorrer o comprimento das sombras (ao invés de percorrer-se o movimento regular do sol). Quer dizer, o sol é um ente natural de movimento circular contínuo, de maneira que para medir-se o tempo, não implica problema algum determinar esta continuidade de um outro ente igualmente natural. E com isso, o tempo vem a ser entendido como tão presente quanto o ente que se move continuamente. “Porque, então, encontramos o tempo no quadrante numerado da sombra, se o tempo em si não é nem o número, nem a sombra e nem a relação espacial entre eles?”¹⁵. Heidegger não nega que isto seja legítimo; apenas demonstra a distinção entre o tempo e a temporalidade de onde ele é medido ou determinado. O que de mais relevante permite demonstrar isso? Simples: “antes” mesmo de determinar-se o tempo pelo movimento dos entes naturais como medida, aquele que mede o tempo “já” se ocupa do movimento dos entes dos quais percebe o tempo; muito antes de qualquer determinação do tempo, o ser-aí já se guia na temporalidade. O que significa, então, ler o tempo? “No uso do

relógio (do ente natural presente a mão que substitui a entidade dos astros) diz-se explicitamente: ‘agora é tal hora’, ‘agora é tempo de...’ É um tomar tempo que funda este ler”¹⁶, diz Heidegger. “Assim, orientar-se pelo tempo do relógio é dizer agora, sendo que o agora já está interpretado e compreendido...”¹⁷. Portanto, a questão pela essência do tempo (o ser das suas partes) é exigida para poder-se determinar o tempo como um todo, do contrário i) não se conseguiria determinar a continuidade no movimento e, com isso, ii) também não seria possível determinar a permanência do ente nesta transcorrência, além de que iii) não haveria critério para distinguir-se entre ser e não-ser no mesmo que permanece no tempo (devir). Com isso retorna-se a problemática em torno do “agora”. Para discuti-la, antes se deve analisar o que ficou acima a ser tratado, o conceito de “contínuo” na *Física* de Aristóteles. Serão estes os dois próximos passos. De qualquer modo, já está claro que, se o problema dos modos de não-ser das partes do tempo se deve à desconsideração da temporalidade que está por trás da mensurabilidade do tempo e, com isso, à essência de sua totalidade (em que se diz do tempo que transcorre), segue-se que é na finitude da temporalidade que se deverá também encontrar o fundamento do não-ser que se coloca na noção natural e física de tempo. Dever-se-á, seguindo Ser e Tempo, mostrar a gênese do conceito de não-ser e o que ele diz em sua essência mesma, na própria temporalidade do tempo.

3. Nada em Tempo: O Pré-conceito acerca da Essência Contínua do Tempo.

Iniciaremos pela demonstração aristotélica de que o tempo é contínuo, que vai da *Phys.* 219 a10-b2, sendo retomado e explicitado em 231. Esta demonstração se dá em dois grandes momentos: 1) a grandeza e a continuidade em relação ao movimento que implicariam a relevância do movimento para o conhecimento do tempo; 2) o tempo como contínuo e os modos de determiná-lo, que implicam intervalos de medida.

(3.1). A Não-Identidade: o Tempo na Relação Intrínseca com o Movimento.

a) O “lugar” do Nada para a metafísica clássica: a Relação de Devir e Pensar como o ponto de partida da tese de Aristóteles sobre o tempo.

No parágrafo 218 b9-10, da *Física*, Aristóteles postula sua premissa inicial, que segundo Heidegger (como já vimos) seria a naturalização do tempo como base da determinação do tempo como medida. O ponto de partida de Aristóteles é: uma conexão entre movimento e tempo, embora não enquanto identidade. Não há identidade propriamente porque: i) o movimento se dá no ente e o tempo em toda parte (*Phys.* 200b32); ii) a mudança pode ser mais ou menos rápida e o tempo não, pois é ele que determina tais atributos de rapidez ou lentidão. Estes dois tópicos se explicam da maneira seguinte: o primeiro diz que o tempo é universal enquanto o movimento só pode ser pensado segundo um indivíduo (se considerarmos o que Aristóteles diz do “sujeito”, em *Categorias*). Assim, o tempo não pode ser identificado e analisado particularmente, sendo apenas um conceito implícito no devir, mas que, de qualquer modo, não subsiste separado do ente, por constituir-se em relação com ele. Resta saber que relação é esta. Seja como for, o “em toda parte” (*pantakou*) característico do tempo, indica que Aristóteles negou, contra seus opositores, que o tempo pudesse ser “o movimento” do todo (*Phys.* 218 a32), mas não que esteja sempre presente na totalidade de todos os entes; é neste sentido que deve ser entendida a universalidade do tempo. O segundo diz, por sua vez, que atribuir lentidão ou rapidez ao devir implica a existência da pluralidade dos entes em mutações comparáveis entre si, o que não ocorre com o tempo, pois um conceito não pode definir-se a si mesmo (conforme nos ensina a *Metafísica*). Ora, “rápido” significa: o que se move muito em pouco tempo; “lento” significa: o que se move pouco em muito tempo. Como nos disse o próprio Aristóteles, rapidez e lentidão são atributos temporais. Mas o rápido ou o lento de um movimento dizem somente a quantidade de tempo, nada nos dizem sobre a essência do tempo. Quer dizer, Aristóteles se utiliza da quantidade de tempo, que é posterior à temporalidade, para referir-se a ela; a consequência disso é clara: será medindo o tempo que se apresenta “em toda parte” que se chegará a conhecer o “tempo todo” que já antes se apresentava. Não nota que o tempo que se pode determinar também está no tempo ¹⁸. Por isso, devemos colocar a seguinte questão:

o que seria, então, esta implicação num “mesmo” que não é a identidade? A resposta deverá seguir a seguinte indicação: há um “movimento” temporal desde o qual o tempo é conhecido no movimento, ou seja, o todo do tempo determina-se a partir da *insistência* do tempo em toda parte, sem que esta “insistência” seja definida. Pois, se é assim, então devemos concluir que *o tempo não existe, mas persiste*, uma vez que sua “identidade” está, não na unidade de suas partes, que transcorrem de modo a nunca serem apanhadas, mas na “indiferenciação unificadora” de ser o mesmo enquanto permanece o mesmo, de ser o mesmo agora a cada agora em que retornamos para determiná-lo.

Com efeito, em *Phys.* 218 b17-18, ele afirma: “O tempo não é determinado por um tempo, nem por ser uma certa quantidade, nem por ser uma qualidade”. Suponho que o problema aqui continue sendo referido à questão anterior sobre a lentidão e rapidez, pois diante disso o autor nos diz que o tempo “enquanto contínuo é dito longo e breve e enquanto número muito e pouco” (*Phys.* 220 b1-2). Trata-se de distinguir modos do tempo, que dizem respeito a sua finitude ou infinitude. Aristóteles, por isso, enuncia que o tempo não é determinado por “um” tempo, pois este está sendo entendido como modo daquele, ou seja, a primeira ocorrência de *Kronos* refere-se ao seu caráter essencial de infinitude e a segunda ocorrência, ao tempo finito, fragmentado. Portanto, o tempo mesmo não tem quantidade ou qualidade, mas o tempo que se atribui à continuidade ou ao número do movimento, diz ser este longo ou breve, muito ou pouco, pois fornece ao movimento seus atributos de lentidão ou rapidez. Como isso é possível? Explica-se Aristóteles ainda no Livro IV, 10, da *Física*: os conceitos de lugar e tempo, que são necessários para pensar o devir, são propriedades comuns a todo ente natural que esteja em movimento (*Kínesis*) ou mudança (*metabolé*) (sendo, do ponto de vista metodológico, acrescenta Aristóteles, indiferente estabelecer aqui a diferença entre *Kínesis* e *Metabolé*). Desse modo, se tempo e movimento não se identificam, ainda assim a idéia de natureza subjaz a ambos, ou seja, o devir, de maneira que Aristóteles retira o tempo finito do infinito, mas conclui o infinito temporal do devir, que é a constatação do nascer e perecer (que evidentemente constitui a finitude temporal dos entes naturais, conhecidos por sua geração e corrupção). Foi guiado por esta razão que vimos Aristóteles discutir anteriormente o sentido do “que já foi” (*gégone*) e do que “está por vir” (*mélei*).

Não há identidade entre tempo e movimento – eis o relevante. Mas há relação intrínseca. Portanto, que não haja relação de Identidade entre tempo e Movimento significa que o ser do tempo não é razão suficiente para garantir-se o nexos entre tudo o que se move. O tempo não é razão suficiente para garantir a exterioridade. Por isso a Causalidade deve ser lógica e não empírica, é um princípio de conhecimento e não um conhecimento entre outros. Entretanto, nem por isso a determinação do tempo aí pressuposta oferece o fundamento (a razão) suficiente para a essência, para a relação entre lógos e entes. Que relação é esta então, entre tempo e alma?

Por causa disso, ainda que ele conclua o capítulo 10 com a não identidade de tempo e movimento, iniciará o capítulo 11 do Livro IV com a advertência de que o tempo não pode existir na ausência de mudança (*metabolé*). Estaria sugerindo Aristóteles que o tempo retira sua existência do fato dos entes serem (devirem) “de algo para algo”? Do modo como ele toma a noção de “mudança”, o “*metá*” aí existente parece sugerir uma mesma concepção de “ser” para o tempo e o movimento, a saber, que ambos são sempre presentes na atualidade dos entes naturais – tanto que o ser não natural, *Teós*, é justamente o “eterno”, “fora do tempo”. Assim sendo, o que se nota é que, se tempo e movimento não são em relação por identidade, então são o mesmo desde a própria transcorrência temporal onde os dois são sempre encontrados “ao mesmo tempo”. Vemos que acerca do ser do tempo nada se anuncia todo o tempo. É por isso que Aristóteles passa a discutir a relação do tempo e a mudança. Era isto o que procurávamos quanto a discussão sobre a continuidade do tempo e do movimento.

A ausência de mudança ocorre em dois casos (*Phys.* 218 b25-27):

- a) quando não mudamos nosso pensamento ou
- b) quando não percebemos que estamos mudando;

Em ambos os casos não nos parece ter transcorrido o tempo, pois se une o agora posterior ao anterior, no que se suprime o agora intermediário (o exemplo do mito dos adormecidos da Sardenha). Com isso, concluirá Aristóteles que, por um lado, não se pode pensar o tempo idêntico ao movimento, pois isto acarretaria sua substancialização, dado que

só ocorre movimento na presença de um ente; por outro lado, não se pode também pensar o tempo na ausência de movimento (seja de um ente ou da alma), pois esta ausência seria a própria supressão do mundo físico – o que o exemplo dos adormecidos da Sardenha diz não ser possível. O problema metafísico agora se dobrou: não só o tempo e o movimento estão sendo explicitamente pensados segundo um ente físico presente, senão também a alma funciona como entidade no recurso mítico de *não estar ela presente* ao mundo natural em ato. Buscando-se o ser do tempo, aquilo que determina a sua “existência”, põem-se seu fundamento na exterioridade, de maneira que para o problema da alma se encontra um modo de exterioridade relativa a exterioridade que o tempo implica. O $\mu\theta\acute{o}\varsigma$ mais uma vez oferece à filosofia o recurso indireto para dizer-se o imediato (e por isso mesmo não mediável pelo *lógos*). E o “não estar presente” pode assim de algum modo ser tratado. Que há com o *lógos* que se permite como *mitós* quando precisa falar do que não está aí presente?

Seja o caso (a) ou (b) conforme a Física 218 b24-27 enunciados acima, a ausência de mudança se dará pela não determinação da diferença entre posterioridade-anterioridade do agora, sendo que “é a alma que percebe agoras distintos” (*Phys.* 218 b20-26). Todo problema parece agora se dirigir à permanência temporal da consciência e sua relação com o Devir, sobre o que acima sugeri ser o motivo da questão da “essência” e do “em si” relativos à temporalidade. O tratado do tempo fará referência ao problema da alma em 218b31 e 219 a27, detendo-se em sua discussão apenas em 223 a16-19. Em 218-219, a argumentação completa sucede-se desta maneira:

- 1) a) o tempo não existe sem a mudança (218b31);
 - b) quando não percebemos mudança em nossa alma, o tempo é como se não tivesse passado;
 - c) une-se o instante de antes com o instante de depois, eliminando o intervalo por ser livre de sensações;
 - d) assim, se o instante não é distinto, não existirá o tempo.

- 2) a) se é possível pensar que o tempo não ocorre, isto ocorre quando
- i) não percebemos mudança alguma ou
 - ii) quando o estado da alma é indivisível (219 a27);
- b) então, não há tempo sem mudança;
- c) assim, o tempo não é movimento e nem existe sem ele.

Diante disto, o Capítulo 14 do Livro IV da *Física* inicia discutindo o anterior e posterior, chegando à questão da relação de tempo e alma; a argumentação é feita nestes termos (223 a16-19):

1) Constatada a relação entre tempo e alma, porque razão o tempo parece estar em todas as coisas – no céu, na terra e no mar? Será por ser propriedade do movimento e serem todas as coisas móveis?

2) a) como se dá a relação entre tempo e alma, pois se não há quem efetue a ação de contar, não haverá nada a ser contado e não haverá número?

b) Se não houver nada a ser contado sem a alma, então não haverá tempo sem a alma, exceto se se refere ao sujeito do tempo (o movimento existe sem a alma) e se o anterior-posterior que o constituem podem ser contados.

3) a) De que movimento o tempo é número?

b) Percebe-se o tempo em vários modos de movimento.

ci) Assim, o tempo é número do movimento contínuo em geral;

cii) contudo, num mesmo instante é possível muitos movimentos.

4) a) Não há tempos distintos ou dois tempos iguais simultâneos, pois todo tempo tomado simultaneamente e igual é o mesmo. Não como coexistentes, mas em sucessão, sendo uma *unidade*.

b) Movimentos distintos têm o mesmo tempo, por serem os movimentos simultâneos.

5) a) a translação circular uniforme é o número mais conhecido, e assim é medida.

b) É por isso que o tempo produz a aparência de ser o movimento da esfera, pois é este movimento que mede os demais movimentos e também o tempo. Essa aparência ocorre porque o tempo é medida de determinado movimento de translação e por ser ele medido por esta determinada translação (vem medido por um movimento circular).

Esta é, pois, sinteticamente, toda a argumentação do último capítulo do tratado sobre o tempo. Está claro que, desde o argumento 3, o problema da relação da alma com o tempo tornou-se a questão de como a alma numera o movimento, e de 4 para 5 a caracterização deste movimento segundo os modos de numeração. Esta discussão implicará para a nossa questão que o problema do nada não se resolverá na relação do tempo com a alma, o que pretende toda a metafísica, de modo que deveremos detectar no próprio Aristóteles o problema do não-ser na própria relação de tempo e ser. Onde houver metafísica, o problema do não-ser do tempo será resolvido na sua relação com a alma, o intelecto ou a consciência, de maneira que é por isso que devemos observar em que ponto Heidegger pensa o não-ser junto ao ser desde o tempo, sem precisar da continuidade da alma perceptiva para determinar a temporalidade.

Notemos que a linha 16 de 223a não pergunta se há relação entre tempo e alma, mas como esta relação se dá. É por causa da formulação desta pergunta que Aristóteles adentra no discurso sobre o número, ou seja, para explicar os modos como a alma enumera o tempo. O que interessa perceber é que o argumento 5 torna-se necessário porque, seja lá como for que se entenda a relação tempo-alma, essa dualidade expressa de início a inter-relação entre devir e pensar, relação constitutiva entre as “categorias” de Natureza e Espírito. É justamente isso o que representa o argumento 4, que marca a passagem da questão do número para a questão do movimento: a distinção entre simultâneo e coexistente. Assim esclarece-se a tese de Aristóteles: tempos diferentes (finitos) não coexistem, mas são sucessivos numa unidade. É esta unidade sucessiva que explicará a relação de tempo e movimento, que se explicita no argumento 5. A tese é: pensar o devir é defini-lo, determinar é numerar e o número do devir é o tempo; portanto, pensar o devir é ordenar sucessivamente

as etapas (agoras, instantes) de um movimento – de modo que é a alma que percebe estes agora distintos (como se mostrou em 218 b20-26).

Ficou dito acima que esta tese do Capítulo 14 seguiu-se a uma discussão sobre o anterior-posterior, já sugerida no problema da relação entre tempo e mudança, dos parágrafos 218-219 da *Física*, descritos anteriormente. Assim, devemos entender que o agora anterior e o agora posterior do ente móvel é o que permite perceber o transcorrer do tempo, o que possibilita entender a tese da relação tempo-alma iniciada em 218 b25-27. Quer dizer, a percepção do transcorrer do tempo segundo o anterior e o posterior do movimento depende unicamente da capacidade de pensar os agoras como dois, ou seja, de contá-los e, com isso, numerá-los segundo os momentos do movimento (*Phys.* 219 a26-29). Assim se pode entender que sem o número não haveria tempo propriamente dito, dado que a alma seja a única instância capaz de numerar (*Phys.* 223 a25-26). Portanto, a pergunta anterior acerca de como o *lógos* permite falar do não presente desdobra-se na questão: como na própria alma reside uma diferença que desde sempre *já se conta* para *contarmos* o tempo?¹⁹.

É desse modo, portanto, que se deve ler a pergunta de 223 a21-25, “se há tempo sem alma”: se não houvesse um ente atual que numerasse, não haveria algo numerável e com isso (a) o numerável seria independente da alma, (b) independente de uma alma que atualmente enumere. Não demorarei nos detalhes técnicos deste ponto; o que está em jogo é o seguinte: o tempo é número em dois sentidos: como intervalo de tempo determinado e como infinitude potencial constitutiva do tempo enquanto tal (pois é ele que numera neste caso, no lugar de ser numerado). É por isso que Aristóteles afirmará que só a alma intelectiva pode numerar, sendo impossível tempo sem alma (*Phys.* 223 a25-29). A importante tese que aqui está implicada é: a alma não cria o número como um conteúdo ou imagem para o tempo (recorde-se o *Timeu*, de Platão, antes mencionado); o número é a própria série dos pensamentos, diversos e seqüenciais. É por isso que se diz que o ser do tempo se “manifesta” no ato da alma intelectiva de numerar o anterior e posterior do movimento, de onde teremos a definição de tempo ao fim do capítulo (*Phys.* 223 a29: “o tempo é o anterior e posterior do movimento enquanto numerável”).

O que se pode concluir claramente é que a relação entre alma e movimento definidas por Aristóteles reflete a relação entre contínuo (movimento) e instante (número),

de onde o tempo é entendido como contínuo em sucessão, não por ser simplesmente um número, mas número no movimento. É isso o que Heidegger chama “sequência de agoras”, onde o “agora” diz o presente em que a alma conta o tempo e “seqüência”, o contar constitutivo da alma sobre o movimento, onde o tempo se determina. Diante disto, a crítica de Heidegger sobre a objetividade e subjetividade do tempo torna-se relevante. O problema implicado aqui é: *entre o sujeito que numera instantaneamente no tempo e o objeto numerado com o tempo supõe-se haver nada, sendo que é neste nada suposto que está todo o fundamento da tese, notadamente esquecido*: que o instante imediato do contar da alma com o tempo é o propriamente temporal, pois é instante sempre na medida em que no tempo não pode ser contado. É por isso que Aristóteles diz que “o agora não parece ser tempo”. O tempo é constituído de duas partes que não são e a sua essência (o agora) é colocada fora do tempo, de modo que o caráter temporal do instantâneo não é pensável (como subjetivo ou objetivo).

b) O “lugar” do Encobrimento do problema do nada quanto ao Tempo: a Naturalização do tempo.

Enunciei os argumentos da *Física* 218-219, onde o enunciado 1a indicou que a existência do tempo segundo a mudança é pensado como “o passar do tempo”, explicitado em 1d pela distinção dos agoras. No argumento 4 de 223a, o autor da *Física* nos disse que isto se explica pela “unidade de sucessão” dos tempos finitos, o que, segundo ele, explicaria a aparência do tempo como esfera (argumento 5). É disto o que se ocupa o §80 de ST, o que tratei até aqui, sendo que, a partir da explicação do “tempo natural”, o §80 poderá explicar o subjetivo e objetivo segundo o tempo. É este percurso que cabe demonstrar, o que exigirá o esclarecimento de uma pergunta pendente: o que Heidegger quer dizer exatamente quando afirma que Aristóteles toma o tempo como um ente físico?

O §81 de ST responde explicitamente esta questão²⁰: “é a seqüência dos agoras que é apreendida como simplesmente dada”. Quer dizer, não o agora mesmo, pois o próprio Aristóteles afirmou não ser o agora uma parte, mais sim que a sua seqüência é tomada segundo a *Physis*. “Simplesmente dado” quer dizer aquilo que é segundo o modo do dar-se do ente como presente em ato, o ente-naturalizado. Contudo, o agora só é seqüencial

porque é intervalo sempre atual de um movimento contínuo, sendo que na continuidade a determinação de um agora sempre “se dá” agora. Mas o que se mantém para o tempo ser contado enquanto no tempo contamos com isso que se mantém? Já sabemos que não pode ser o movimento; também não poderá ser apenas a alma, pois esta é necessária para contar-se o tempo, mas não para se contar com o tempo, pois como mostrou o próprio Aristóteles, a diferença é dada no instante pela alma, mas este “dado” na alma é inerente à própria diferença instantânea que aí se enuncia; assim, ainda que se possa pela teoria aristotélica concluir que algo é no tempo, mesmo assim não se pode dizer que algo é em tempo. Em outras palavras: a aporia de Aristóteles era “se o tempo é na alma ou se a alma é no tempo”; o que a crítica de Heidegger permite colocar, conforme o §62 de *Ser e Tempo*, é que no tempo nada pode referir-se ao tempo em tempo ou, simplesmente, que ao tempo nada pode referir-se em tempo, ou seja, que não se pode em sentido algum dizer que algo está no tempo sem que o próprio tempo converta-se imediatamente (no instante do contar) em nada. Quando pensamos o instante em que contamos com o tempo no tempo que contamos, o tempo do qual se diz que as coisas se movem, parece parar. Isso se deveria ao fato de que não se pode pensar a essência do tempo, como sugere Aristóteles? Não, pois o problema já está no fundamento: o que ocorre não é simplesmente que, quando o pensamento procura pensar o fluxo do tempo, acaba por se deter no fluxo dos pensamentos, onde o número reside, senão antes que não é possível pensar o tempo durante o tempo, uma vez que se o pensamento pensar o tempo seguindo ao mesmo tempo o tempo que se pensa, nada se pensará. Ou seja, não pensamos a essência do tempo, o tempo temporalmente, não contamos o tempo ao mesmo tempo em que contamos com a diferença temporal que a alma tem consigo, por que isto equivaleria a não pensar, quer dizer, ao parar do pensamento no instante eterno (não temporal). A idéia de tempo se anula. Em todo caso, todos sabemos que não podemos pensar o tempo no tempo sob risco de não pensarmos nada, mas sempre sabemos de algum modo que podemos pensar o nada. Assim, é nesta fronteira em que nada se mostra na temporalidade que reside o fundamento do problema. Assim, continua Heidegger, “cada agora é continuamente vigente como idêntico (como que em cada agora um outro desapareça), pois o que varia é este que varia (a mudança constitutiva da alma, para Aristóteles)”. Quer dizer, “o agora mostra a vigência contínua de si mesmo”, de modo que, acrescenta, “foi por isso que Platão chamou o tempo de imagem derivada da

eternidade”. Neste sentido, a tese platônica indica ao menos que a essência do tempo põe a sua negação, a eternidade, que nada mais é que a impossibilidade do pensar sobre si mesmo no tempo.

Heidegger está respondendo àquela questão aporética de Aristóteles, se o agora seria sempre o *mesmo* ou *outro*. Frente ao capítulo 14 do tratado sobre o tempo, Heidegger percebe que é no modo de se entender a seqüência de agoras que se naturaliza como a própria essência do tempo, que se faz a ponte entre número da alma e tempo, levando este a ser entendido como medida de movimento: “a seqüência de agoras é ininterrupta: por mais que dividamos, ele sempre ainda é agora”. A aporia da continuidade do tempo se resolve orientando-se por um ser simplesmente dado, que como havíamos mostrado, inicialmente é o sol e sua luz e calor, mas que pode ser facilmente substituído por qualquer outro ente à mão que estabeleça a mesma continuidade da datação (como faz a sombra do relógio primitivo, que é a sombra desde o próprio sol). “Com isso, a estrutura do tempo do mundo fica encoberta, por esticar-se um lapso de tempo”. “O fato de todo agora sempre já ser agora deve ser concebido a partir do ainda “anterior” de onde brota todo agora”²¹. Este “anterior” por Heidegger referido vem a favor da nossa crítica inicial.

O agora não brota da alma, senão de uma anterioridade que se antecipa até mesmo à mediação e determinação do tempo quantitativo ou mesmo infinito. Por que isso ocorre? O §80 de ST responde isso em dois passos: primeiro, é preciso entender a origem da apreensão “impessoal” do tempo, que Aristóteles se referia como a universalidade do tempo, por estar ele em toda parte. Segundo Heidegger, isso é anterior a qualquer esquema subjetivo do tempo. Para esclarecer isso, o autor começa este parágrafo conceituando o que ele chama de “tempo público” (impessoal), dando conta de sua origem: “A publicação do tempo não ocorre ocasionalmente ou posteriormente”, ou seja, possui um princípio determinado; “impessoalmente se é orientado por ele (o tempo), disponível para todo o mundo”. Quer dizer, já contamos com o tempo quando chegamos a determiná-lo numericamente ou, o que é o mesmo, quando chegamos a contar o tempo, já estamos no tempo; já nos guiamos temporalmente na relação com os entes naturais. E isso ocorre a tal ponto que naturalizamos esta relação ou, contando, naturalizamos o tempo. De modo que “isso só acontece no horizonte da ocupação da contagem do tempo, própria da astronomia e do calendário”. “E isso é necessário”, acrescenta ele, “por existir lançado essencialmente na

de-cadência”, ou seja, por já ser temporal mesmo antes de vir a conhecer o tempo de algum modo, o ser-aí “interpreta seu tempo como contagem característica das ocupações”. Portanto, “o tempo público origina-se na temporalidade factual, que se explica pela temporalidade das ocupações”. Com que nos ocupamos? Com os entes móveis que conhecemos segundo o tempo; mas “antes” mesmo de conhecê-los no ou segundo o tempo, já nos ocupamos temporalmente do mundo. É esta anterioridade de ocupação que o autor chama “tomar tempo” ou “já contar com o tempo”. Não há jogo de palavras algum: antes de contar “o” tempo, contamos “com” o tempo. Significa: contar “o” tempo é numerar ou medir intervalos de movimento de entes físicos, contar a diferença da velocidade do movimento da lua em comparação com o do sol; por outro lado, contar “com” o tempo é, sem ter tematizado o tempo que se data (no caso acima), junto com o estar no tempo, conto ou distingo os entes físicos, isto é, na medida em que passo para um tempo, também “ao mesmo tempo” conto o sol, a lua, etc. “Ao mesmo tempo”: a linguagem nos trai, dado a anterioridade do tempo em relação a sua contagem no movimento.

Como se vê, entre “o” e “com”, em “contar o tempo” e “contar com o tempo”, Heidegger não utiliza nenhum jogo de palavras²². Tanto que o que podemos concluir é que “a ocupação do tempo não reside na aplicação quantitativa determinada”, as datas. Como? Responde Heidegger: “do ponto de vista ontológico-existencial, o decisivo na contagem não é sua quantificação, mas a temporalidade do ser-aí que conta com o tempo”²³. O problema aqui é o da naturalização do tempo, que vimos ocorrer nitidamente em Aristóteles ao pensar a seqüência de agoras segundo o devir (Natureza), que então se relaciona com a alma pelo número. Para que a crítica de Heidegger fique clara, basta entender o seu conceito de tempo público, relevante na medida em que no caráter impessoal do ser-aí diz aquilo que Aristóteles entendeu por universalidade do tempo (“em toda parte”): “o tempo público é aquele em que vem ao encontro o que é simplesmente dado, de modo que o ente não dotado do caráter de ser do ser-aí denomina-se *intratemporal*”. Está claro: a metafísica aristotélica caracteriza o tempo como o dentro da natureza, de modo que todo ente é intratemporal; com isso, o tempo não pode estar para fora da natureza, embora ele mesmo também não possa ser um ente. Por isso sua essência ser o “agora”, que é contínuo pela seqüência dos estados da alma, ou melhor, nos momentos em que a alma conta o tempo, ela mesma está presente ao ente móvel na natureza. *Se ela não estiver presente aos movimentos*

da natureza, o tempo “não se dá”. Portanto, o tempo depende do devir (o gerar e corromper da natureza mostra o antes e o depois do movimento do ente). Assim, pois, quando Heidegger diz que “atendendo ao poder-ser-no-mundo, o ser-aí conta com e por meio do que estabeleceu conjuntura”, este “poder-ser” indica o já ser em ato, enquanto o “com e por meio” mostra que no ato onde se estabelece conjuntura com os entes móveis, nenhum princípio ou fim, gerar ou corromper, permanece presente, mas sempre um estar com e ser em meio. Para o agora, a geração já sempre passou e o findar nunca chega: o agora é “sempre e a cada vez” em meio, no meio, de um momento a outro mediano...”²⁴.

É bastante evidente que é preciso que tenhamos contato com algo para chegar a naturalizar o tempo, contato este que Aristóteles entende como sendo entre movimento e alma. Assim, “o ser-no-mundo cotidiano da circunvisão precisa de possibilidade de visão para com o simplesmente dado”, de modo que, “com a abertura de mundo, a Natureza se desdobre para o ser-aí”. Ora, não só o sol revela o tempo datado no calendário por seu movimento circular contínuo de “retorno regular”, como diz Heidegger. Quando o sol mostra a sua regularidade, sua luz também ilumina todo o ente móvel nos quais naturalizamos o tempo, e não só isso, deixa-se também sentir por seu calor que, tomado também como fenômeno natural, como ente à mão, permite substituir-se sua continuidade por qualquer outro ente. Assim, “em seu estar lançado, ele (o ser-aí) se entrega a *mudança* de dia e noite. Com sua claridade, o dia proporciona a visão possível e a noite a retira”, o que caracteriza a circunvisão²⁵. Tendo esclarecido a naturalização do tempo junto ao movimento dos entes, em segundo lugar cabe observar de que modo Heidegger pôde mostrar como se dá o “tomar tempo” ou o “contar com o tempo” anterior a todo tempo contado:

a) atendendo à visão *dentro* da circunvisão das ocupações, o ser-aí compreende-se a partir de seus trabalhos diários (o mover-se com);

b) o “então” (já ter sido) das ocupações (*gégone*) é datado a partir do que no mundo circundante se acha num *nexo* conjuntural mais imediato com o tornar-se claro: com o nascer do sol (pois não só o movimento apreendido agora em um ente dado “já foi” ou “está por vir”, senão também o próprio movimento circular regular do céu

atende a esta caracterização temporal de *gégone* e *mélei*, de onde anteriormente Heidegger caracterizou os modos do tempo datado como “nascente”, “poente” e “meio-dia”);

c) pois, quando ele (o sol) nasce, é tempo de... Com isso, data o tempo que deve tomar, de modo que, o sol data o tempo interpretado nas ocupações, de onde nasce a medida mas natural de tempo, o dia.

O problema da ocupação pública do tempo também foi assunto do *Tratado Sobre o Tempo*, de Aristóteles. Este o discute no capítulo 13 do Livro IV da *Física*. É com este trecho que está dialogando Heidegger, no §80 de ST. Deve-se, por isso, lê-lo, para que se possa dar continuidade à compreensão do discurso de Heidegger. O assunto de *Phys.* IV-13 é o instante, definido como “a continuidade do tempo” (*Phys.* 222b1), “por unir o tempo passado com o futuro, e de uma maneira geral é o limite do tempo”. Passaremos a analisar a interpretação aristotélica do instante e depois a crítica de Heidegger a esta interpretação com o intuito de esclarecer como o problema do não-ser inerente ao tempo, visto por Aristóteles no início da *Física* IV, nas Aporias sobre o tempo, foi esquecido justamente na compreensão natural e pública do instante. Segundo o autor, 1) tempos diferentes (finitos) não coexistem, mas são sucessivos numa unidade, o que significa que é esta unidade sucessiva que explica a relação tempo/movimento. 2) Com isso, como vimos, pensar o devir é ordenar sucessivamente as etapas (agoras, instantes) de um movimento, de modo que é a alma que percebe estes agoras distintos (218 b20-26). 3) Entretanto, a objeção tem sido que Aristóteles somente pode afirmar que “o agora não parece ser tempo” porque o instante imediato do contar da alma com o tempo é o propriamente temporal, pois é instante sempre na medida em que no tempo não pode ser contado. 4) Por isso, a análise a seguir se propõe a entender como a diferença é dada no instante pela alma, sendo que este “dado” na alma é inerente à própria diferença dita instantânea. A partir do terceiro parágrafo de 22b, Aristóteles discutirá os modos do instante, ou seja, as limitações do tempo, ditas nas expressões do senso-comum. Os modos de dizer o instante explicitam-se segundo os sentidos do instante, que são:

1) *continuidade do tempo*, possuindo esta quatro qualidades:

a) une o tempo passado com o futuro;

b) genericamente é limite de tempo. Quer dizer,

(a) enquanto une é sempre o mesmo,

(b) como tal é sempre distinto.

Unindo, é o começo de uma parte e o fim de outra,

distinguindo divide potencialmente. Assim, de um lado

(a) é o *limite* e o *nexo* de união das partes, por outro lado

(b) é divisão em *potência* do tempo;

c) quanto ao sujeito, a divisão e a união são o mesmo,

d) quanto a essência, a união e divisão se diferem.

2) *proximidade do tempo de algo, seqüência*. Quando algo está para ocorrer em seguida, dizemos neste sentido que “seu tempo está próximo” (*Phys.* 222b).

O problema da essência do tempo permanece o mesmo durante toda a *Física*: distinguir o sentido finito do infinito, a parte e a sua totalidade, sua essência e continuidade, a unidade e o limite, a permanência e a seqüência, numa palavra, a relação alma e movimento ou sujeito que pensa o tempo e o sujeito ao tempo. Assim, uma vez que o tempo se resolve na equação “algo da alma + algo do movimento / modos de não-ser temporais”, o número, o móvel e o anterior-posterior, o primeiro termo que designa a unidade é entendido como Nexo e o segundo termo, que designa a diferença, como Potência, dois conceitos que não fazem outra coisa senão distinguir dois sentidos do “não-ser”, sentidos estes que querem resolver o não-ser implicado na relação anterior-posterior. Quer dizer, Nexo diz o hífen entre anterior e posterior e Potência diz cada um a sua vez. Mas o que há entre anterior e posterior “não parece pertencer ao tempo”, o instante, enquanto o ainda-não-ser e o não-ser-mais das distinções do tempo são pensados em termos de Potência justamente porque estes modos de não-ser não pertencem a atualidade do tempo que marca a temporalidade daquilo que se diz que é. Portanto, está claro que Nexo e Potência são nomes para sentidos diferentes do Não-ser. E o que podemos verificar, conforme o que vimos até nesta seção, é que estes dois sentidos são derivados do problema

do Instante, sobre o qual ainda devemos ouvir Aristóteles. A partir do que ficou dito acima, Aristóteles explicita os modos de dizer o instante (ou agora) da seguinte maneira:

1) “um dia”: tempo limitado e relação com o instante em seu primeiro sentido, “de modo a haver uma quantidade de tempo entre o instante atual e futuro e outra distinta entre o atual e o passado”. Nisto, acrescenta: “o tempo nunca se esgota, porque o movimento existe sempre, de modo a serem idênticos”. O instante é começo do futuro e fim do passado, por isso o tempo está sempre disposto a começar e acabar, *parecendo* por isso sempre distinto. O instante é começo e fim das partes distintas (a), e nele não se efetua interrupção alguma (b). Desse modo, “todo tempo é limitado, não havendo nenhum tempo que exista ‘um dia’”. Ora, é esta a constatação do *dever* mesmo, o que explica porque o autor teve que relacionar tempo e movimento; com efeito, o último parágrafo de IV-12, disse: “tudo o que existe no tempo, de alguma maneira existe no movimento e, desse modo, tudo o que está sujeito a geração e corrupção está no tempo”. Portanto, a relação de tempo/movimento denota o *Dever*, o que implicaria na compreensão de um princípio seqüencial para as próprias coisas, a causalidade. Ora, sabemos que isso significa a relação ato-potência inerente as coisas mesmas, mas como o número que põe a distinção seqüencial em unidade provém da alma, o princípio de unidade causal, então o tempo parece ser sempre distinto, aparência esta que denota uma ilusão. A questão é: esta ilusão é uma “propriedade” do tempo, da alma ou é um resultado derivado da relação alma/movimento? Quando Platão nos fala que o mundo aparente é ilusório e que o tempo é imagem da eternidade, não estaria nesta eternidade (caracterizada em Aristóteles pela essência do instante) a residência da ilusão como algo próprio da relação ser e pensar? Inclino-me a responde positivamente a isto.

2) “em seguida”: indica a parte do futuro que já passa ao instante presente indivisível ou que acabara de passar. Aristóteles não esclareceu aqui o sentido de instante, mas ao que parece, “em seguida” refere-se ao seu segundo sentido, que coloca seqüência próxima.

3) “recentemente”: o tempo próximo ao tempo atual, em oposição a

4) “em outra ocasião”.

5) “de repente”: mudança de um tempo insensível em pequenez.

Aristóteles conclui este capítulo dizendo que o tempo é mais causa da corrupção que da geração, ou seja, é causa essencial da corrupção e acidental da geração. Que quer ele dizer com isso? Que, tal como mostram os usos do termo “instante”, “toda mudança é naturalmente instável ocorrendo no tempo” (*Phys.* IV, 13§8). Com isso vemos que possivelmente o motivo que levou Heidegger a ocupar-se da temática do “tempo público” é a necessidade de esclarecer a sua naturalização. Retornemos ao ponto.

Heidegger reservará o §79 para discutir cada modo de dizer os instantes de tempo, ao que ele chama “modos de pronúncia”. Para chegar a isso, temos que concluir a temática do tempo público e a sua conseqüência para a subjetividade e objetividade, o que abrirá as portas para a concepção de movimento na *Física* e por fim a de continuidade. Só então estaremos em condições de aproveitar de todo a tese de Heidegger sobre a compreensão de tempo em Aristóteles.

Como foi visto, a datação é realizada pelo astro que desprende luz e calor e pelos seus locais privilegiados no céu, que se cumpre para todos “sob o mesmo céu”²⁶. Ora, ocorre que “esta datação para o mundo público conta com o tempo como medição do tempo (necessitando de medidor, o relógio)”. Nisso existem dois problemas distintos: acerca da relação do tempo com a alma que enumera e acerca da relação com o movimento, que se exprime na espacialização (já orientada pelas posições privilegiadas do Sol no Céu), do qual ainda me ocuparei. A primeira diz respeito aquela noção de essência (em si) implicada na determinação do tempo natural e a segunda diz respeito a exterioridade que se presume derivar do tempo natural. Já foi dito que “o relógio se descobre no estar lançado no mundo, como manual que retornando regularmente se fez acessível na atualização”. A “atualização” deve ser entendida aqui como “o vir ao encontro com o intramundano no atender ou reter o transcurso do sol”; quer dizer, é somente a partir do mundo circundante que a datação pode vir a interpretar a si mesma. Mas não é esta a tese de Aristóteles, que o tempo depende do movimento para ser conhecido? De fato, o que nos circunda é o ente móvel; contudo, o tempo que se torna público é o tempo medido, porque já se ocupa do movimento na datação. Antes mesmo de qualquer *medida subjetiva*, ou seja, qualquer *numeração de estados presentes da alma*, já se conta com o tempo e contando com o tempo, se toma tempo junto aos movimentos dentro do mundo (nas ocupações), de onde o tempo

se naturaliza como seqüência e só então vem a ser medido, com o que surge a sua relação com a alma. *O contar com o tempo é anterior a numeração de estados presentes da alma* – é só deste modo que se poderia aceitar que a essência é anterior a existência, sem precisar inverter a tese metafísica, senão radicalizá-la desde sua origem. Como este “contar com o tempo” continua sendo tomado, ou seja, vigendo atualmente, é possível retrospectivamente contar o tempo passado e futuro segundo os movimentos da alma e/ou dos entes. Entretanto, contra a metafísica, não podemos pensar que este “anterior” é cronológico, pois o próprio tempo enquanto unidade é exterior em si para as suas partes (para si). E existência se confunde com a essência do tempo, o seu estender-se para fora (exterior). Todo problema está na distinção de subjetividade e objetividade implicadas na questão sobre a relação entre tempo e devir.

Deste modo, portanto, pôde Heidegger mostrar como se chega a determinar-se o tempo ²⁷: “Pela publicação do tempo a partir da medição é que se chega ao que se chama ‘tempo’”. Não se pode confundir este tempo com o tempo que se toma ao ocupar-se do movimento de algo, seja seu espaço-extensão ou sua numeração: “Na ocupação, atribui-se a cada coisa o seu tempo, e isso é possível porque são e estão no tempo”. Finalmente, é percebendo esta distinção, de que o tempo com o que se conta nada tem a ver com o tempo que se conta, que se pode entender a crítica de Heidegger à tradição filosófica do ocidente, acerca de sua compreensão de tempo e relação com a alma. Argumenta então:

1) admitindo-se a determinação de “tempo” desde o “tempo público”, “o tempo no qual se move ou repousa o simplesmente dado não é subjetivo nem objetivo:

a) o tempo do mundo é mais objetivo que qualquer outro, porque enquanto condição de possibilidade dos entes intramundanos, já ‘objetivou’ ekstática e horizontalmente”. Como veremos, “ekstática e horizontalmente” são conceitos que o autor utiliza para referir-se a estrutura de compreensão do agora no tempo, que acima ficou sugerido na noção de “atualidade”. Pensemos, por enquanto, na atualização temporal do contar com o tempo. Assim, do mesmo modo, “o tempo do mundo, ao contrário do que defendera Kant, se encontra preliminarmente e de forma igualmente imediata, tanto no físico quanto no psíquico, de modo que não se chega

ao primeiro pelo segundo”²⁸. É então relevante o fato do tempo de início e na maior parte das vezes se mostrar no céu, que estes chegam a se identificar. Ou seja, lá onde o tempo é encontrado impessoalmente, o que é objetivo (o espaço mensurável) e subjetivo (o esquema de medida) já foram “ao mesmo tempo” (não o tempo medido) tomados em sua regularidade.

b) “O ‘tempo do mundo’ também é mais subjetivo que qualquer sujeito possível, pois o “cuidado” (modo de ser do ser-aí) também possibilita este ser”. “Cuidado” (*Sorge*) tem o sentido de ocupar-se previamente com, de modo que o que se vinha chamando “temporal” indica a capacidade de atribuir ser ao Existente, que se trata de antecipar a si mesmo sua compreensão própria de ser. Ora, o ser do ser-aí é ocupar-se previamente ou antecipadamente de si mesmo, de modo a sempre contar com o tempo para determinar dentro do mundo os entes que lhe vem ao encontro, inclusive medir o tempo nestes entes. Desse modo, vê-se que o tempo não pertence a um sujeito, mas a antecipação da ocupação no mundo.

2) Pode com isso concluir que “o tempo não é e nunca está simplesmente dado no sujeito, nem no objeto, nem dentro ou fora. O ‘tempo’ é anterior a toda objetividade ou subjetividade porque constitui a própria possibilidade deste ‘anterior’”.

3) Na atualização do contar com o tempo, temporaliza-se o tempo do mundo de modo a constituir-se uma intratemporalidade (a dos entes móveis). “O tempo do mundo pertence, pois, à temporalização da temporalidade e por isso ele não pode se separar (dentro ou fora) numa subjetividade ou coisificação”.

Aristóteles precisou identificar a essência do tempo com uma relação distinguida como “ou atual, ou potencial”, fundadas na relação “tempo e alma e movimento”. Poderíamos dizer, desde as últimas considerações heideggerianas colocadas, que o tempo é “nem isso, nem aquilo”, mas a própria condição do “e” e do “ou”, ou seja, de todo esquema subjetivo (ou, ou) e de toda percepção causal objetiva quanto ao devir (e,e).

(3.2). A Não-Definibilidade: o Nexo Temporal do Devir.

a) A relação entre tempo e movimento.

1. “O que o tempo é do movimento?”.

A pergunta é de Aristóteles (*Phys.* 219 a3). E não poderia ser mais relevante, dada a problemática constituída até então. Recorde-se apenas que “é evidente que não há tempo sem movimento e mudança” (*Phys.* 218 a33-219 a1). Já nos deparamos acima, várias vezes, com o problema da relação tempo e movimento, cuja principal pergunta foi saber se possuíam identidade ou não. Com a negação desta, surge a pergunta acima. A resposta de Aristóteles é uma constatação importantíssima. Considerando o conceito de Natureza, na noção de devir, sob a problemática da passagem do tempo (expressa nos termos *Mélei* e *Gégone*), Aristóteles se vê fadado a enunciar que: “o tempo e o movimento são percebidos *simultaneamente*” (*Phys.* 219 a3-4). Sugere-se que “simultaneidade” é algo que diz respeito à percepção e não ao tempo e nem ao movimento. Por um lado, não há tempo sem movimento, por outro lado, são percebidos simultaneamente sem haver, contudo, tempos simultâneos, conforme o modo da relação tempo-alma. A conclusão disto é: na ausência de um movimento qualquer, basta um movimento anímico ser percebido para saber-se que um tempo transcorreu. Está aqui assumido o conceito de Natureza: tem que haver um “movimento qualquer”, ou melhor, seja lá qual for o movimento, se existe ao menos um, então há tempo, de modo que todo movimento do qual se percebe o tempo simultaneamente, pertence à natureza – pois fora da natureza não há tempo (já que este inclui a alma). Veja-se a passagem da argumentação: o movimento da alma está sendo pensado como natural, tal como o movimento de todo o ente, e mais, o tempo mesmo está dependendo deste conceito de natural no movimento em que ele é conhecido, seja ele “qualquer um”.

Onde está o ponto crítico? Observemos a continuidade do raciocínio de Aristóteles em 219a: é pela percepção ou não de um movimento anímico qualquer que conhecemos a mútua implicação entre tempo e movimento. A noção de **simultâneo** parece pedir um conceito muito mais forte, o de bi-implicação, embora pareça não assumir um sentido meramente lógico. O caso é que, tempo e movimento implicam-se **mutuamente** ou são

idênticos ou um é algo do outro, de modo que o autor decide-se pelo segundo caso, pelas razões já mostradas contra o primeiro. É por isso que Aristóteles compreenderá a unidade do tempo que lhe dá ser por uma relação de analogia, citada por Heidegger na Introdução de *Ser e Tempo*, de modo a não poder admitir a identidade na própria relação, sendo que é este passo o responsável pela não tematização explícita do problema do ser do tempo na mutualidade com o próprio ser. Assim, a conclusão é que o tempo é algo do movimento, pois “ser algo de” define uma relação predicativa, de maneira que só o tempo pode ocupar este lugar. A razão para isto é que, como já foi visto, o tempo é comum e universal e não há substâncias comuns e universais (não individuais). Desse modo, o tempo é um predicado comum e universal a todos os entes, embora seu atributo seja mais restrito que o do ente e do um, que se aplicam tanto aos entes móveis quanto aos entes imóveis de igual maneira. Mas não será por isso mesmo que Aristóteles predica do próprio tempo a unidade e a entidade? E é nesta participação de predicados universais que o tempo passa a ser entendido pelas noções de Nexo e Potência, que, como se mostrou, ocultam o problema do não-ser, inerente ao tempo, por ele ser algo que atribui universalização. Mas é nisto mesmo que está o problema: o universal é aquilo que está para além da diferença entre os gêneros; então, como o tempo pode ser predicado em algum sentido, se ele se predica na diferença entre os entes e não da essência de cada um? Se o tempo é um predicado mais restrito que o de unidade e entidade, ele não poderá predicar o um e o ente como tais, tanto que Deus é fora do tempo e os artefatos não são substância no mesmo sentido que os entes naturais. Por isso se diz: a essência subsiste apesar do tempo. Então, apesar de que a essência do tempo subsiste? Parece haver nada que se possa colocar no lugar deste “de que”. Se for este o caso, então não se deveria dizer que o tempo não é predicado em sentido algum?

Esta temática evidentemente conduzirá ao problema da relação tempo-número, não no sentido de ser contado na alma, mas já enquanto o número no movimento, ou seja, o tempo medido. Não será necessário nos alongarmos nisso, mas a distinção entre tempo e ente-móvel merece uma nota, para entendermos o que está por trás do “movimento”. Vimos que não é possível haver tempo sem movimento, o que implica que não existe tempo privado de conteúdo (*Phys.* 251 b10-14). Que conteúdo é este em relação ao movimento, do qual o tempo não pode carecer? No capítulo 7 do Livro I da *Física*, o autor nos diz: “o substrato é numericamente um, mas especificamente dois” (*Phys.* 190 b10-13). Ora, isso

indica claramente que a noção de “substância” não está sendo entendida na *Física* num sentido inteiramente metafísico. Com efeito, pode-se dizer em certa medida, que a distinção está no seguinte: ainda que Aristóteles use os termos *ousia* e *hypokeimenon* tanto na *Metafísica* quanto na *Física*, deve-se entender em sentido ontológico (mais precisamente *ousiológico*) que *ousia* seja a categoria de Substância e *hypokeimenon* o sujeito da predicação, enquanto na Gnesiologia, a *ousia* como o ente móvel qualquer e *hypokeomenon* como o substrato do Devir. Do ponto de vista físico, o indivíduo é o ente que se move, sendo o movimento pensado desde a categoria de Natureza (ainda que este movimento de ser se dê em repouso, pois, em todo caso, ele se dá, está presente) e a essência da *Physis*, em que a matéria se forma e se resolve, é predicada conforme a geração e a corrupção, por devir. Portanto, na Física, a relação entre tempo e movimento difere da relação entre substância e acidente, pois é contraditório pensar o movimento sem o tempo. Onde está a contradição? No fato de que, *não é possível pensar o Devir se, no momento em que se pensa o movimento, não se pensa também o tempo*. A relação tempo-movimento assegura o Devir, mantém o conceito de Natureza. Portanto, o tempo é a ordem (seqüência, ou seja, a presença de ao menos dois) do devir dos entes. Sem pensar desde sempre o tempo, nada é possível pensar (no devir). Mas isto é somente do ponto de vista da *Física*, pois se levarmos a sério a distinção aristotélica quanto ao sentido do sujeito na *Metafísica*, então este “nada pensar” quanto ao devir deve significar para a metafísica que “o pensar constata que na ausência do tempo nada pensa”, ou seja, que para o pensar a impossibilidade de pensar, a ausência do pensamento, pode ser pensada, toda vez que se retira todo esquema temporal já desde sempre antecipado sobre o pensamento. Desse modo, o que está implícito em 190b10-13 é que um só sujeito move-se de um composto a outro, ou seja, que sujeito e o seu oposto são pensados não estaticamente, como nas idéias metafísicas, mas **dinamicamente** (o que poderíamos retraduzir como “potencialmente”), ou seja, as etapas do processo do devir. *Ousia* e *hypokeimenon* já são pensados temporalmente. O sujeito do movimento já é pensado como sujeito à temporalidade, o sujeito do Devir.

Uma vez que é indiferente a distinção entre movimento e mudança (*Phys* 218b19-20), colocou-se a questão “o que o tempo é do movimento?” (*Phys* 219 a3). Mas diante as suas reflexões baseadas no Devir, Aristóteles não pode deixar de colocar a segunda questão fundamental acerca desta relação, que surge ao final do tratado sobre o tempo: de que tipo

de movimento o tempo é constituído? (*Phys* 223 a29-b1). A discussão até aqui proferida sobre o “sujeito do movimento” já foi bastante esclarecedora acerca da crítica de Heidegger sobre o fato de Aristóteles pensar o tempo a partir do conceito de natureza. Os argumentos de Aristóteles sobre esta segunda pergunta acerca da relação tempo-movimento permitirão concluir esta crítica, preparando terreno para o problema da continuidade do tempo. Vejamos então como discute Aristóteles esta segunda questão.

2. “Por outro lado, se quer saber: de que movimento é número o tempo?”.

Esta pergunta surge justamente após o discurso sobre a relação tempo/alma-número (*Phys* 223a 29-b1), que descrevi anteriormente. A argumentação segue-se deste modo: 1) No tempo, algo (a) se gera, (b) corrompe, (c) cresce, (d) altera-se e (e) move-se localmente; 1b) portanto, o tempo é o número de todo movimento em geral e não de um em específico. Do mesmo modo como se usa o número para indicar diferentes grupos de indivíduos, o tempo determina diferentes movimentos simultâneos e/ou sucessivos (*Phys* 223b 3-4). 2a) A natureza é o “princípio do movimento e da mudança” (*Phys* 200b 12-13), então b) o que é o movimento explica o que é a natureza (de modo que o tempo determina o movimento em geral), não sendo uma categoria do movimento ($\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$), mas referente a todo movimento expresso numa categoria qualquer (*Phys* 200b 33 – 201a 1). 3) “Não há movimento além das coisas” (*Phys* 200b 32-33), o que significa que, assim como não há ente em si na natureza, não há movimento em si; é preciso a referência temporal. 4) Assim, o movimento é “ato do que é em potência enquanto tal” (*Phys* 201a 10-11), ou seja, contínua atualização de uma potência que jamais chegará a ser em ato, pois ser só em ato é não sofrer mudança ou movimento. Notamos que o argumento se estrutura por analogia e conclui uma modalidade de ser, a potência. Era visando esta noção que implicitamente vinha nos acompanhando, de “contínua atualização em potência”, que se discutiu anteriormente a reflexão heideggeriana de atualização temporal. Com efeito, em 201b 5-15 afirma-se que o movimento é uma espécie de processo de construção, um incessante efetivar-se daquela potência, em distinção ao ato da potência como plena efetivação (*Phys* 201a 29). É por causa disso que dirá Aristóteles 5) que o movimento “é difícil conceber, mas possível de

ser” (*Phys* 202a 2-3). Ou seja, dado a impossibilidade de ordená-lo entre o simplesmente possível e atual (*Phys* 201b 31-33), o movimento adquire um certo caráter indeterminado, que se vinha anunciando desde o item 1 desta seção, o que não nega inteiramente a tese platônica e pitagórica, onde se define o movimento como diverso, desigual ou não-ente. Enfim, o que mais interessa, 6) o movimento é tanto ato do movente quanto do movido, aos quais o texto se refere a potência contida na definição de movimento. Ora, o que se está dizendo é que ambos, movente e movido, são atos de uma potência – isto, evidentemente, é o movimento natural, implicado na noção de “movimento geral” ou “movimento qualquer”, ou seja, o devir. O movimento é tanto ato do movente quanto do movido, ou seja, o devir sempre atualiza. É por isso que os exemplos do “Tratado do Tempo” dizem “o tempo consome” (*Phys* 221a 31), “tudo envelhece sob ação do tempo” (*Phys* 221a 31-32) ou “esquecemos por causa do tempo” (*Phys* 221a 32). São estes mesmos exemplos de que se utilizará Heidegger, mas para mostrar que eles levam a concluir que, em Aristóteles, o tempo é “causa da corrupção” (*Phys* IV, 12 a 13). Fora as letras de Heidegger, devemos observar no texto de Aristóteles que isso ocorre porque: a) o tempo é número do movimento, b) o movimento traz para fora de si o predicado (*Phys* 221b 3), c) “pois a mudança é por si mesma capaz de trazer para fora de si” (*Phys* 222b 21), d) de modo que o número do tempo pareça ser responsável por esta exteriorização do que está em potência em um ente, quando o ente é apenas quantificação dessa mudança (*Phys* 222b 25-27). Há uma exteriorização – creio ser isto o preconceito metafísico acerca do tempo. *Exteriorização* significa: aquilo que é levado para fora de si pela alma que põe a diferença deste levar (o número). Portanto, *o tempo é a exteriorização predicada do movimento*. Mas se é assim, aquilo que exterioriza, que não é propriamente a alma, mas o movimento da alma sobre si mesma, é entendido como instantâneo e este, como não temporal, pois senão teria também que ser exterior, o que não é possível. Por isso Heidegger não pode admitir sem mais que o ser do tempo determina-se pela alma ou consciência. Não é possível falar-se em dois exteriores paralelamente exteriorizados, de modo que era isto o que significava dizer que não é possível pensar tempos simultâneos. Então o tempo deriva do caráter não temporal do instante percebido pela alma. Isso não é o mesmo que dizer que “o tempo é imagem derivada da eternidade”? Portanto, deveríamos concluir que o tempo é uma ilusão, tal como a exteriorização presente na mudança acarreta, para Aristóteles, algo

indeterminado? Entretanto, nem por isso esta ilusão precisa ser pensada como falsa, senão como aquilo mesmo que marca uma diferença entre alma e movimento. Podemos dizer que Heidegger diria que a aparente ilusão somente ocorre para a metafísica, no caso a de Platão, uma vez que o problema é propriamente a relação entre o ser-aí e a temporalidade, desde a qual ele temporaliza o mundo. Mas como Heidegger entende o modo como esta atualização chega a ser medida de movimento? Isto se explicará sob o modo como ele a determinação aristotélica do tempo como contínuo, conforme se segue.

b) Tempo e continuidade.

1. “Uma vez que aquilo que buscamos é a essência do tempo, é preciso determinar, a partir desta primeira análise (de que o tempo não existe sem a mudança – 218b), de que elemento do movimento é o tempo?”.

O problema do contínuo em Aristóteles passa a ser tratado, segundo o contexto da *Física*, quando se lança esta pergunta geral e fundamental sobre a relação de tempo e movimento, em 219a. A pergunta é um tanto distinta da que tratamos acima e está sugerindo uma característica intrínseca ao movimento e por extensão à natureza, que diz respeito, supostamente, diretamente ao tempo. Assim, dada a relação entre movimento e tempo, introduzir-se-á a discussão sobre o contínuo (*Phys* 219a 10-14) e sobre o anterior e o posterior (*Phys* 219/14-21), de modo que, ainda que ambas as noções iniciem-se desde este ponto comum, tratarei em separado da primeira, pois a segunda merecerá uma especificidade própria por se desdobrar no problema acerca do “agora”. A problemática no cap. 11 inicia-se com o seguinte argumento, que claramente sintetiza o que descrevi até agora:

“Percebemos o tempo por intermédio do movimento, de modo que quando não sentimos o corpo, o movimento da alma permite perceber o tempo. E, por outro lado, quando se percebe um movimento, parece transcorrer um tempo. Como vimos que o tempo não é o movimento, então deve fazer parte dele.”²⁹

A partir disto, Aristóteles apresenta os seguintes argumentos:

- 1) O movimento é contínuo e o tempo parece correr em proporção ao movimento;
- 2) O tempo e o movimento seguem-se mutuamente um ao outro;
- 3) Decidimos ter transcorrido um tempo quando no movimento captamos relação de anterior e posterior.

Desde onde Aristóteles concluiu que o movimento é contínuo? Essa afirmação não é arbitrária: “o movimento é contínuo” significa o movimento em geral, que a natureza em movimento nunca se fragmenta. Quer dizer: devém. Que o conceito de Devir está operando nesta argumentação, caso não seja suficiente o que vimos acima, note-se: em 2, o tempo e o movimento “seguem-se”. Mas este “seguir-se” é outro que o movimento ou o tempo? Novamente, é o vir-a-ser desde onde movimento e tempo são pensados. Omitirei, por enquanto, a consequência disto sobre as noções de anterior e posterior do argumento 3, mas já fica sugerida sua relação.

O ponto de partida do autor da *Física* é então: o movimento é contínuo (219a 10). Explica-se da linha 10 a 14: constatamos que o móvel se move “de algo para algo” (ἐκ τινος εἰς τι) e que, “sendo toda grandeza contínua”, o tempo também será, pois *acompanha* a grandeza (cf. §3). O primeiro “algo” diz respeito ao ponto inicial e o segundo ao final, que de modo geral diz respeito a geração e corrupção, implicando na continuidade do tempo e movimento em geral, e que de modo restrito dirá respeito à anterioridade e posterioridade implicadas no instante presente. A relação do tempo e do movimento quanto à grandeza deve ser entendida segundo um argumento que ele nos apresenta pouco antes, no cap. 10: “porque o movimento é contínuo quanto à grandeza, o tempo também será, pois há simetria entre a quantidade do movimento percorrido e o tempo transcorrido neste movimento” (218a). Diante desta argumentação, é sabido que Simplício, Aquino e, na esteira deles, Bergson, defenderam que Aristóteles estaria aqui se referindo apenas ao movimento local, ao contrário do que vem dizendo Heidegger, que se trataria de qualquer movimento. Veja-se então que Heidegger critica a tentativa bergsoniana de ver aí uma espacialização do tempo, de modo que a noção de “algo para algo” seria o principal indicador para caracterizar que não seria este o caso. Com efeito, deve-se considerar que: (i)

em *Phys* 225a 1 e 234b 10-11, Aristóteles utiliza esta expressão para referir-se não a κίνησις, mas sim a μεταβολή. Desse modo, a “localidade” que o termo “de algo para algo” poderia sugerir, não se aplica ao movimento e, ainda, segundo Heidegger, guarda uma importante característica do tempo que se explicará na análise sobre o “agora”. Além disso, (ii) o “desde que” e o “para que” do movimento não precisam estar associados em posições ocupadas no lugar, pois pode referir-se apenas as etapas inicial ou final de uma mudança qualquer (*Phys* 193b 17-18). É sobre estas etapas que Heidegger desenvolverá sua crítica, e não sobre os lugares.

Como vimos, a atribuição de continuidade entre movimento e tempo é feita pelo verbo ακολουθειν, dado que 1º existe identidade entre grandeza e contínuo e 2º, por esta ser um contínuo, o movimento também ser, e por este ser um contínuo, o mesmo se aplica ao tempo. Ora, o que se defende é, deste modo, que o fundamento ontológico da continuidade do tempo reside na continuidade da grandeza, sendo mediado pela continuidade do movimento, de modo que essa total dependência entre grandeza e tempo levou Bergson a falar de uma espacialização do tempo em Aristóteles. O caso é que se deve entender o verbo ακολουθειν desde a atribuição de continuidade ao movimento e ao tempo. O movimento “acompanha” (ακολουθειν) o tempo. Vejamos como isso ocorre.

É apenas no Livro IV da *Física* que o contínuo (συνέσες) é tematizado, e não antes, o que sugere sua importância para o problema do tempo. De modo geral, tem-se as seguintes distinções: contínuo (συνέσεζ) é aquilo cujos extremos são um, ao contrário do contíguo (próximo, contato) (απτομένον), aquilo cujos os extremos são concomitantes (άμα) e consecutivos (εφεξής), aquilo que nada tem de congênere entre seus termos constitutivos. A partir disto, podemos refletir as conseqüências que a noção de contínuo implica ao tempo e sua medida.

A primeira definição de “contínuo” é negativa: o contínuo não pode ser composto de indivisíveis (*Phys* 231a 24), pois os indivisíveis não preenchem a condição para algo ser contínuo, a de que seus extremos sejam um, pois o “extremo” é um conceito relativo, sendo, por definição, necessário haver nele diversidade (*Phys* 231a 28-29). Portanto: ou o ponto ou o agora não podem ser extremos entre si mesmos (são indivisíveis), mas só algo diverso de si – a linha para o ponto e o tempo para o agora. Então, o contínuo é composto de divisíveis, ou seja, de outros contínuos. A segunda definição, positiva, enuncia que: “todo contínuo é

divisível em partes sempre divisíveis” (*Phys* 231b 16), ou seja, há uma divisibilidade constitutiva do contínuo e uma seqüência infinita de divisibilidade constitutiva. Isso significa que o contínuo é irreduzível: não se compõe de nada a não ser de outro contínuo. O que designa este “nada a não ser de”? Se está na própria constituição do contínuo, não pode ser mero modo derivado de falar, pois é justamente neste sentido que tempo, movimento e grandeza, são todos contínuos. Como o contínuo nunca poderá ser reduzido às partes indivisíveis que o constituem, o ponto não é parte da grandeza, nem o agora é parte do tempo. Chegamos no ponto que interessa: o ser do tempo é pensado desde uma irreduzibilidade infinita. “Ser irreduzível e infinito” – o que isto significa? Ainda é necessário esclarecer como esta noção de contínuo implica a de anterior e posterior, antes de se discutir esta condição do *agora*.

A definição positiva de contínuo deixou claro que este pressupõe “infinito” (*ἄπειρον*), pois a noção de “ser sempre indivisível” em outras partes a cada vez divisíveis é o mesmo que ser infinitamente divisível. É por isso que Aristóteles chega a afirmar que “o contínuo é dividido indefinidamente” (*Phys* 185b 10). O que então se quer dizer com “infinito”? É isso que queremos saber. É conhecida a distinção aristotélica, oriunda da *Metafísica*, de que o infinito pode ser por adição, que é o caso da série numérica, ou por divisão, que é o caso do contínuo. Também devemos considerar que Aristóteles considera o infinito como sendo potencialmente. Infinito: 1) por adição (como série), 2) por divisão (como contínuo) e 3) como potência. Ora, uma continuidade em potência somente pode ser do ponto de vista cognoscível, o que nos obriga a levar em conta na discussão sobre o contínuo, aquela precedente sobre a alma e o número. Aristóteles afirma isso textualmente: “O infinito não está em potência como se pudesse vir a ser separadamente em ato, mas apenas no conhecimento” (*Met.* 1048b 14-15). O devir parece ser aqui apenas o movimento da alma de poder contar seus próprios estados e mudanças, de onde temos a série numérica. Mas isto não rompe a crítica heideggeriana acerca do uso do conceito de natureza. Aristóteles explica que o fato de ser a divisão do contínuo um ato do pensamento, que jamais se atualiza por ser dividida infinitamente, ocorre porque o infinito existe “pelo seu torna-se sempre outro” (*Phys* 206a 22). Com isso é possível notar como a noção de Nada como alteridade já estava pressuposta, com o que o autor da *Física* pode concluir que o infinito e o tempo não são, mas apenas devém (*Phys* 207b 14-15). Aristóteles considera que

o tempo não é, que carece de substância, pois entendendo as partes do tempo que não são como Potência e Alteridade, a totalidade do tempo enquanto Nexo temporal não é dita ser, senão Devir. A crítica de Heidegger dirige-se ao fato de justamente se estar afirmando que a apreensão do movimento e do tempo de um intervalo, acompanha a intelecção da possibilidade de haver outros intervalos diversos ao percebido agora. É a isto o que ele chama “seqüência de agoras”, o modo como Aristóteles entende o ser do tempo. É deste modo que Aristóteles conclui a primeira parte desta argumentação sobre o contínuo, que dará condição para chegar à sua explicação sobre o agora em relação ao anterior e o posterior:

“em geral o infinito é deste modo: sempre aprendemos algo distinto e o aprendido é algo delimitado, mas ele é sempre algo diverso”³⁰

A relação essencial de tempo e infinito está em que ambos *não-são*, na medida em que existem no tornar-se *outro*, pois o ato do pensamento que os pensa *nunca se atualiza*. Mas disso não se segue que devém, que o ser do tempo é ao modo do Devir (físico). Pois o que nunca se *atualiza* é *ato* de pensar. É no pensar que está este “nunca”, que determina a essência do tempo (como infinita em série) como ser-outro. Entretanto, disso também não se segue que é na alma, no seu próprio transcórre, que está o número do tempo, como se o tempo “desde sempre já fosse” série. Todo problema está em que o ser do tempo implica em uma Unidade de Não-identidade. Na unidade do ser do tempo está na *simultaneidade* (que já é temporal) anterior que permite constatar que o tempo e o movimento identificam-se mutuamente. A alma é a distinção do contar o tempo e o corpo a distinção do contar no tempo, de maneira que ambos só são possíveis porque “antes” já se conta com o tempo junto aos entes. A expressão “com o tempo” não fala do tempo, senão da unidade temporal. O que tudo isto leva a concluir é que o ser do tempo se perde no tempo enquanto persiste no tempo. Esta “persistência” é o que Aristóteles está intuindo em seu conceito de Devir.

Suponho que a chave para compreender esta passagem de Aristóteles está na explicitação do infinito pelo “algo”. As duas primeiras ocorrências do termo “algo” se explicam pela última: “ser sempre ‘algo diverso’”. A expressão que discuti anteriormente, “de algo para algo”, diz justamente a diversidade infinita no ‘de-para’. É por isso que o “desde que” e o “para que” em 193b 17-18 dizem respeito antes de tudo ao “já ter sido” e

ao “ainda não”, já problematizados desde o início do tratado sobre o tempo, e não ao “aqui” local da posição. “Sempre aprendemos algo distinto”: é o contar das apreensões pela alma, antes mesmo de contar coisas; “o aprendido sempre é algo delimitado”: significa que aquilo que é contado, é contado por um (indivíduo), ainda que “o menor número contado absolutamente seja dois” (*Phys* 220a 27-28), ou seja, que na alma o contato “é sempre diverso”. O que se está dizendo é que o infinito é tanto para quem conta quanto para o que é contado, de modo que, se o contado está no móvel (um) e a contagem no número intrínseco à alma pelo qual o tempo mede o movimento, então é constitutivo tanto do movimento quanto do tempo. É o que nos diz o final do cap. 8 do Livro III da *Física* (208a).

No que Aristóteles refutou a tese de que o “tempo é o movimento do universo”, teve que substituir esta idéia de “totalidade”, negando uma noção cosmológica por uma matemática, ou seja, uma indeterminação astronômica enunciada através de um conceito geométrico (a esfera celeste) por uma potência cognoscitiva de numeração, ainda que contínua (movimento circular). É como se o tempo não constituísse o contato de tudo para todos os lados, no que ele se confundiria com o próprio movimento do universo, o que poderia até mesmo acarretar o absurdo de que o universo como um todo estaria imóvel. Com razão, o tempo não pode ser entendido como o todo da *fisis*. Mas a substituição referida consiste num rompimento radical com a naturalização do tempo ou apenas desloca de lugar a “realidade” do tempo? Heidegger parece decidir-se pelo segundo caso.

- a) O infinito e o tempo não são, mas advém (207b 14-15);
- b) o infinito existe pelo torna-se sempre outro (206a 22);
- c) o contínuo é divisível indefinidamente (185b 10);
- d) então, a percepção do agora acompanha a possibilidade de haver outros sempre diversos (206a 27-29), pois
- e) todo contínuo é divisível em partes sempre divisíveis (231b 16).

Recordemos que todo este raciocínio partiu de uma primeira afirmação, a de que, por definição, é necessário haver diversidade no ‘extremo’ (231a 28-29). Ora, extremo diverso é o dois, mas não o dois desde o qual a multiplicidade está dada, senão o “dois” em que a alma sempre já contou seu próprio movimento. Se é assim, então “c” constitui uma

seqüência infinita divisível que aplicada a “a”, leva a entender o tempo também como seqüência de partes contínuas (no caso, o ‘agora’). A essência do infinito e do tempo é retirada então da linha circular e não da “esfera sempre cheia”, refutado na parte aporética. Quer dizer, o ‘extremo’ são dois pontos seqüenciais em um círculo, e não encontro mesmo dos entes que se movem no mundo. Mas como o tempo é medida de todo movimento, e não de algum em particular, então o tempo (tal como infinito) devém. O devir permanece subjacente ao movimento desde o qual o tempo se determina. É por isso que as dimensões do tempo se exprimem pelos extremos de um contínuo, ou seja, pelo ponto adiante e atrás do atual (passado e futuro). Não há uma dimensão de tempo que ‘corra’ para todos os lados diante de todo encontro na atualidade finita, ele só é assumido como devir de-para (γέγονε-μέλες). Mas que temporalidade é esta pensada no devir? O que garante uma unidade entre o conceito de tempo oriundo do devir subjacente e o de temporalidade que fornece um não-ser em distinção ao ser num “mesmo tempo”?

Aplicada ao tempo, a divisão do contínuo não já sobreveio, mas está por vir, numa divisão incessante. Não fosse assim, não estaríamos mais diante do contínuo. É assim que, a cada agora apreendido, continuamos no agora, mesmo sendo cada agora diverso na seqüência infinita. Assim se resolve o paradoxo do universo imóvel. E o contínuo dá conta do todo porque, enquanto não composto de partes, ele é indivisível. Como o conceito de infinito se aplica ao tempo, ao movimento e ao intelecto (208a 20-21), então o infinito mantém num mesmo a alma e a *physis*. Que “mesmo” é este? O devir. A infinitude do tempo, do movimento e da alma baseia-se “na não permanência das partes consideradas” (208a 20-21). Esta passagem toma por fundamental a grandeza sobre o movimento e este sobre o tempo (Livro III); já no livro IV, o tempo tem prioridade sobre o movimento (*Phys* 235a 11-13), o mesmo em *Geração e Corrupção* (337a 22-24: “Sendo o tempo contínuo, é necessário que o movimento seja contínuo, dado ser impossível tempo separado do movimento”). Enfim, considerando a afirmação anterior de que tempo e movimento correm em proporção segundo o contínuo e tempo e movimento se seguem mutuamente (*Phys* 219b), então devemos concluir que há uma relação constitutiva entre grandeza, tempo e movimento, por serem contínuos ou divisíveis ao infinito. Que pensar um implica pensar o outro concomitantemente. Ora, esta relação constitutiva é epistemológica, não ontológica. Então, desde que compreensão de ser constitutiva esta é possível? Dizer que infinito e

tempo não são, mas devém, significa então que, ainda que se possa admitir que o tempo é um ente, é pensando a partir do ente, mesmo que este seja somente nós, na compreensão de que a alma devém. É por isso que Aristóteles marca a relação entre tempo e movimento segundo o contínuo pelo verbo *ακολουθειν* (acompanha). “Acompanha-se a não permanência” – veja-se que o próprio Aristóteles admite que de algum modo há um acompanhar algo que nunca é objeto. Acompanha-se porque não se pode fixar e, não obstante, isso que não permanece pode ser apreendido pelo *lógos* ao modo do acompanhar, que não é *nem* inteiramente intelectual, *nem* apenas corporal. Qual é então o estatuto ontológico deste “nem, nem”? Deveríamos dizer que há um Ser que só é na medida em que não é, ou seja, um objeto para o intelecto que somente é visável enquanto nunca se objetiva para uma subjetividade, mesmo porque esta subjetividade seria essencialmente um acompanhar que nunca se objetiva sequer para si mesma? Ora, se houver uma instância ontológica que nunca é objetivável *nem* para o sujeito e *nem* para os entes, mas que sempre se mostra no acompanhar de um junto ao outro, então se segue que podemos falar do Nada, um “objeto” que não se pode objetivar, senão tão somente acompanhar. O problema é que este “nada” jamais poderia ser “o nada”, ou seja, não poderia ser tomado como objeto. Melhor dizendo, a ontologia deveria dar conta deste “acompanhar”, pois, caso contrário, dever-se-ia calar definitivamente sobre a essência do fundamento e não amparar qualquer ciência. Mas, o que se deve entender, conforme a explicitação de Heidegger discutida anteriormente, segundo a qual a temporalidade do ser-aí não é *nem* objetiva *nem* subjetiva, é que este modo de tratar o problema seria apenas recolocar o ocultamento do problema do nada na pergunta aristotélica “o que é o tempo?” em outro lugar.

- a) Tempo, movimento e alma se implicam através do infinito;
- b) O infinito mantém, num mesmo, alma e natureza;
- c) A “identidade” pela infinitude funda-se na impermanência das partes do devir.

A questão é somente uma: como o ser do tempo pode fundar-se em uma noção de “identidade” não fundada no sujeito do Princípio de Identidade? Pois aqui a *identidade*, que permite ser fundado no *mesmo* o tempo, o movimento e a alma, significa a unidade da não permanência infinita. Esta unidade não pode basear-se no Princípio de Identidade

simplesmente porque é ela que o permite ³¹. A “unidade da impermanência” diz respeito ao contínuo infinito, e este é o fundamento desde onde se pode pensar a Diferença de ser e não-ser *ao mesmo tempo*. Isso significa que o Princípio de Identidade pressupõe um Sujeito Permanente enquanto sempre presente (infinitamente) para a alma e para o intelecto, inegável dado que a alma não pode abdicar disto mesmo para negar a si mesma (conforme o mito dos dormentes da Sardenha). Portanto, a Identidade da permanência enunciada pelo Princípio pressupõe a “identidade”, ou melhor, a Unidade da infinitude da não-permanência no contínuo. Portanto, a questão é como esta Unidade funda a Identidade, uma vez que, como ficou dito, o tempo infinito de Aristóteles está sendo extraído da finitude.

(3.3). A Não-Permanência na Diferença: a medida da continuidade ou número do movimento.

a) Definição da essência do Tempo.

De tudo isso se conclui um aspecto fundamental acerca da definição de tempo: “o tempo é número” ou “medida do movimento”. Que “número é este”? Já descrevemos seu fundamento na alma; também consideremos sua crítica. Mas, parafraseando Aristóteles, de que número o tempo é medida? Pois já se distinguiu o infinito como série numérica do infinito como contínuo. Que número, então, diz respeito ao contínuo? Vimos, além disso, que o infinito como contínuo explicitou-se pela afirmação da *Física* de que o menor número considerado em absoluto é dois (220a 27). É preciso esclarecer isto, o fundamento desta diferença primordial.

Sinteticamente, a *Física* argumenta do seguinte modo:

- 1) O número distingue o mais e o menos, o tempo, o mais e o menos do movimento (219a 26-27);
- 2) O um é a unidade de medida do número, o agora do tempo (220a 4);
- 3) Assim como pode-se pensar um número maior do já pensado, pode-se sempre pensar um intervalo de tempo maior e além do já pensado (221a 26-27);

4) Um número pode ser o mesmo para diferentes entes, o tempo para movimentos simultâneos, embora diferentes (233b 4-12);

5) O número não existe separadamente do ente, o tempo não existe separadamente dos entes móveis de que é número (233a 18-19);

6) Do mesmo modo como dizemos serem as coisas no número, dizemos serem no tempo (221a 26-27);

7) No entanto, o número é pensável abstraindo-se a mobilidade dos entes, o tempo acrescentando à mobilidade dos entes um número (194a 3-5);

8) Assim, o tempo não é simplesmente o movimento, mas o movimento enquanto possui um número (219b 2-3), mas nem o número nem o tempo são substâncias;

9) O tempo é visto como ente, mas não como substância (não subsiste por si mesmo), de modo que para o físico pensar o tempo, deve fazê-lo concebendo o movimento produzido pelos entes móveis enquanto numerável ou numerado (219b 2-3).

A conclusão que devemos inicialmente ter em conta é, portanto: o que não é substância (ουσία) é postulado como ente (όν). Foi isto que colocou-se inicialmente no item 3.2-a, que acarretou a discussão sobre o contínuo, que agora vem à tona. Naquele momento, se esclareceu porque não há tempo sem movimento (já demonstrado na *Física*), de modo a não haver tempo sem conteúdo. Perguntando por este conteúdo, citou-se na ocasião a seguinte passagem: “O substrato é numericamente um, mas especificamente dois” (190b 10-13), e toda a discussão seguinte já mostrou como isto se entende a partir da afirmação de que “o dois é o menor número”. Isto se entende na distinção já tratada: na *Física* a ουσία é o ente móvel, que é um, enquanto o υποκειμενον, também em distinção à *Metafísica*, é o devir. Assim sendo, a ουσία não pode ser o tempo, ou seja, este evidentemente (o que já demonstrou-se) não é o ente móvel individual e nem sequer tem identidade com o movimento, mas está garantido (o tempo) pelo υποκειμενον (em sentido físico). Que o tempo não é sem o movimento significa que, o tempo nem sequer é, mas devém – υποκειμενον, – tal como o infinito contínuo. O Não-ser que há no tempo é entendido como Devir. Assim, o tempo é número do movimento, mas conforme o ente que

devém. Logo, poder-se-ia dizer, contra as observações finais do item anterior, que, desta forma, não se pode concluir que o tempo é o pressuposto dos Princípios de Identidade e Não-contradição. Esta crítica seria suficiente se Aristóteles se limitasse a dizer que o tempo não tem substância, uma vez que, não sendo pensável em si, depende de um conteúdo alheio. Mas não é simplesmente de um “tempo não substancial” de que se está tratando. Note-se bem a sutileza: ουσία e υποκειμενον já estão sendo pensados temporalmente antes mesmo de se determinar o tempo, ou seja, o Tempo natural somente pode ser dito não-em-si, não-substancial, porque o seu conteúdo que lhe garante “existência” já é pensado temporalmente (porém, ainda como devir e, portanto, desde o horizonte do ente). É a este último aspecto que deve recair a crítica segundo a qual a unidade do tempo é o pressuposto para qualquer Princípio Lógico-ontológico. Como se vê, a investigação do problema do não-ser quanto à temporalidade não implica na afirmação de que o tempo não existe, senão em *como a noção de não-existência está implicada na temporalidade*. Conforme Heidegger, seria somente por isso que a metafísica chega a afirmar que a essência é *anterior* ou *posterior* à existência, pois 1) o tempo não é em si (essência) e também 2) não é por acidente, pois sua infinitude que comporta o não-ser é por continuidade e não por série. Uma *anterioridade* da essência seria, neste sentido, um resto do *não-ser* do tempo e não-sendo o tempo em-si, *nada resta* além do ser. Assim sendo, é a metafísica que, ao querer fundar a ontologia, inventa um discurso sobre o que é o não-ser, ou seja, precisa justificar a existência daquilo que ela mesma reconhece como não-ser, a existência daquilo que não é em si, não tem substância e, não obstante, pensa isso que não tem substância (a temporalidade do tempo) através do mesmo Princípio de Identidade que pressupõe a substância na temporalidade (no devir). É fundamentalmente por este motivo que o tratado aristotélico sobre o tempo está em um livro de física e não de metafísica. Este “não de metafísica” é uma decisão que só foi possível pelo modo como a não-substância, a existência que exige um conteúdo alheio, foi tomada pela mesma metafísica.

A argumentação de 1 a 9 descrita acima, desenvolve-se toda ela pela *relação de analogia* entre número e tempo. Mas as distinções e semelhanças definidas nesta relação revelam que não se trata de qualquer número. Consideremos o seguinte:

1º) O tempo não é de modo algum o número mesmo. Seria então Categoria de Quantidade? Aristóteles nos ensina na *Metafísica* que a Categoria de Quantidade divide-se em contínuo e discreto³². A distinção entre estes já consideramos acima numa citação da *Física*. O contínuo é o divisível infinitamente, e o divisível em partes contínuas mensuráveis chama-se Grandeza (μέγεθος). É assim que o movimento é grandeza e se refere concomitantemente ao tempo por meio do infinito. Sendo grandeza, o “dois” do contar da alma não indica pluralidade, pois esta, sendo o contrário da grandeza, é o divisível em partes não-contínuas. Portanto, o número que conta o tempo é uma categoria de quantidade de continuidade, por ser o movimento uma grandeza (o movimento em geral é divisível em partes contínuas). O “dois” não é pluralidade. Diferença na unidade? A determinação da Quantidade é a delimitação de uma unidade que possa ser numerada: no caso da pluralidade, esta unidade é um, mas no caso da grandeza, é a medida. Desse modo, o tempo é uma medida; como a grandeza aqui refere-se ao ente móvel, o tempo é medida de movimento.

2º) O tempo não é qualquer número, senão o número que mede o movimento. Mas, no movimento, onde este número é apreendido? Ora, o número estava indicado já muito antes naquele argumento que mostra que “a alma diz que os agoras são dois” (*Phys* 219a 27-28). Perceber dois agoras (que como veremos, se dão como anterior e posterior) significa perceber o número de um movimento. Assim, a natureza do tempo não é meramente o movimento como em alguns momentos iniciais pôde parecer, mas “o movimento enquanto possui um número” (*Phys* 219b 3-5), pois, conforme 1, distinguimos o mais e o menos por meio de um número e um movimento maior ou menor por meio do tempo.

Está claro então que “o tempo é um tipo de número” (*Phys* 219b 4-5), a saber, do movimento. Mas isto só diz a função deste tipo, não o tipo mesmo. Esta especificidade é o que fica sugerido na passagem do argumento 8 ao 9. A partir da definição de tempo, a *Física* cita vários exemplos sobre o número, com o objetivo de elucidar a relação entre o tempo e o agora: em 200b 11-12 refere-se a diferença entre as duas funções do número um e as duas naturezas dos números; em 223b 4-5, menciona um exemplo (“se houver cães e cavalos, sete de cada, o número é o mesmo”) que mostra que o tempo seria do mesmo modo em movimentos distintos (o argumento 4 anterior), e em 224a 2-15 fornece outro

exemplo que considera juntos os dois anteriores: que dez cães e dez ovelhas são o mesmo número quanto a unidade formal (do intelecto), mas não o mesmo quanto predicados da diversidade material (sensível). Essa tensão entre matéria e alma com respeito ao número nada mais é que o ente enquanto um a ser numerado e a alma que percebe os agoras a numerar. Portanto, o tempo é o número numerado (*αριθμούμενον*) e não número pelo qual numeramos (*αριθμούμεν*). (*Phys* 219b 7-8 e 220b 8-9).

Agora observemos o seguinte: no exemplo de 224a 2-15, a ovelha é “um” indivíduo (gênero) e o cão outro “um”, ou seja, cada um é uma unidade. *Um* ou *ente* são predicados universais de todos os gêneros. Ora, somente enquanto numerado, ovelhas e cães são ambos dez, mas cada qual em sua matéria são numerados distintos, ou seja, cada um uma unidade. Portanto, a unidade não é um número (*αριθμούμεν*), pois é indivisível e é aquilo de que os números são compostos. Quer dizer: o *αριθμούμεν* designa a pluralidade de medidas possíveis (de cães, ovelhas, cavalos, etc.), mas o um é a medida para certa pluralidade (cf. *Met* 1088a 4-5). Assim, o número distingue o mais e o menos, ou seja, a pluralidade, e o tempo o mais e menos no movimento, é medida (1). A unidade de medida dos números é o um; do tempo, será o agora (cf. argumento 2 acima), quer dizer, “o agora é como a unidade de um número” (220a 4). Logo, a afirmação de que “o agora não é parte do tempo” significa então que *lhe* é constituinte, ou como prefere Heidegger, é essência do tempo³³, tal como a unidade é do número. É nisto que se sustenta a crítica de Heidegger acerca do tempo enquanto medida diante da desconsideração de seu fundamento no devir, como mostrei. Vejamos como esta crítica se efetua.

b) A espacialidade do devir e a temporalidade do tempo.

De toda discussão sobre o contínuo, o número e a medida, Heidegger distinguirá três aspectos, dos quais tratarei: a espacialidade, bem como a espacialização do tempo; a contagem do tempo; e o tempo enquanto medida.

A primeira referência à noção de espacialidade em ST aparece no §12, que diz: “(...) o ser-*ai* tem seu próprio ‘ser no espaço’, o qual, no entanto, só é com base e fundamento no ser-no-mundo em geral”³⁴. Somente no §70 este assunto é tematizado, momento este que

responde a crítica de Bergson contra Aristóteles e que, por isso, é uma parte de ST que dialoga com este último. De modo geral, o que coloca Heidegger é que, tal como o tempo, o espaço que determinamos para o movimento dos entes simplesmente dados desde sua corporeidade ou mesmo a do próprio homem, só tem para si transferida uma delimitação por se originar num contato com o mundo de caráter ontológico e não físico. Quer dizer, no mundo (ser-em) o ser-aí toca os entes intramundanos, mas os entes simplesmente dados não tocam uns aos outros mesmo que “a distância entre a mesa e a parede fosse igual a zero”. Quer dizer, o espaço é a localização que o ser-aí dá às coisas que estão à mão a partir de sua possibilidade ontológica (pois toma os entes como ser, os compreende), ao que se chama “espacialidade”. Segue-se a discussão disto acompanhando a argumentação do autor.

Heidegger começa o §70 afirmando que assim como há uma antecipação originária, ou seja, ontológica, do tempo, que ele chama temporalidade, o mesmo ocorreria com o espaço: “a constituição do ser-aí e seus modos de ser são possíveis com base na temporalidade, e também na espacialidade específica do ser-aí”. Quer dizer, se tempo e espaço em Aristóteles dizem respeito a uma categoria (a de Quantidade, como vimos), Heidegger faz notar que tanto um quanto o outro, determinados, guiam-se por uma instância não tematizada, que seria propriamente o ontológico. O próprio Aristóteles, com respeito ao tempo, disse explicitamente que “o tempo não é, mas devém”, e como vimos, sua explicação possui um caráter epistemológico. Heidegger está reclamando esta instância ontológica não tematizada que, aliás, é por si mesma pré-temática. O mesmo vale para o espaço.

A segunda idéia importante deste parágrafo de ST é que, apesar disso, “a espacialidade só é existencialmente possível na temporalidade”, e acrescenta Heidegger que isso não significa reduzir o espaço ao tempo ou reduzir um do outro. Deve-se levar em conta o que já havíamos visto no §80, que o tempo que é medido não se confunde e só é possível a partir da ocupação prévia temporal. Conseqüentemente, a espacialidade se insere no ocupar-se que toma os entes à mão contando com o tempo. E a radicalidade desta tese é tal que, recordando que o “tempo do mundo se encontra preliminarmente e de forma igualmente imediata tanto no físico quanto no psíquico”, onde se anunciou uma diferença para com Kant, aqui “também difere do primado do tempo ao espaço na acepção de Kant, que só indica o transcurso do simplesmente dado no tempo do ponto de vista psíquico, e

não ontológico-existencial”. Da crítica ao “tempo subjetivo-objetivo” já tratamos anteriormente.

Em *Ser e Tempo*, o que a tese heideggeriana exige é: questionar as condições temporais de possibilidade da espacialidade (como espaço-intramundano). Somente isso pode permitir entender a diferença e a relação entre a temporalidade do tempo e a do devir. A resposta a isto esclarecerá o seguinte problema: como que o ser-aí que conta ‘com’ o tempo, pode ‘contar o’ tempo. É considerando isto que Heidegger responderá à pergunta acima: “o ser-aí só pode ser espacial como cuidado (*sorge*), ou seja, existindo de fato”³⁵. Esta noção de “factual” é justamente a que surge junto com a espacialidade, onde a segunda explica a primeira, no §12 de ST que já mencionei. O cuidado é a ocupação prévia onde se atribui ser ao existente de fato e se antecipa essa compreensão de ser para todo ente (temporalidade) de maneira que, após contar-se os entes, a antecipação assume um espaço para si. É assim, pois, que se explica Heidegger ao dizer que “o ser-aí não é uma coisa no espaço, mas introjeta espaço, pois existindo já sempre arrumou para si espaço”. O espaço então, é a referência de um ente a outro que se move no mundo, e a espacialidade, o direcionamento ao ente que se determina de modo sempre prévio e irrecusável. Portanto, diz o autor, se quisermos dizer que o ser-aí ocupa um lugar no espaço, é preciso apreender de forma inadequada este ente, ou seja, como algo simplesmente dado que toma espaço para se mover. O caso é que o ser-aí não se move sobre o mundo, ele nem sequer é um móvel. Pois os entes móveis não se tocam uns aos outros, quer dizer, não compreendem o espaço no encontro; como só o ser-aí pode fazê-lo, dizer que o ser-aí está no espaço é entendê-lo tal como se entende os outros entes não dotados de seu caráter temporário.

De qualquer modo, “a espacialidade de uma coisa extensa e a do ser-aí não se distinguem por este saber do espaço. Muito pelo contrário, pois a espacialidade é pré-temática: “o ser-aí arruma espaço pelo direcionamento e distanciamento; por ter um instrumento sempre à mão no mundo circundante já se descobriu uma região, que é o para onde a que pertence possivelmente um instrumento à mão no mundo circundante”. Portanto, o “para onde” constitui a espacialidade, possuindo aí uma “remissão”, expressa no ‘onde’, mas também sempre com esta remissão um desde onde antecipa o caráter remissivo de um ente, expresso no ‘para’. Esta antecipação remissiva ao espaço do ente de que se pode

ocupar ao mundo (móvel) é o devir não tematizado sob o movimento, na *Física* de Aristóteles, embora de modo algum como categorial ou conceitual (natureza).

Essas remissões “só são possíveis no horizonte (guia ontológico pré-temático, ou seja, anterior à determinação do espaço) de um mundo já descoberto, que permite o para onde de uma região”. Isso significa que a remissão tem um desde onde e um para onde: é sempre agora que se remete espaço e é sempre sobre um ‘espaço’ possível de percorrer. E se não há espaço a ser percorrido, isto só faz sentido no horizonte ontológico da compreensão de ser que toma um ente como suficientemente próximo para estar sendo tocado. “Tanto a aproximação quanto o distanciamento funda-se na atualização no qual o direcionamento se faz possível”. Assim é que a espacialidade só é possível na temporalidade: a remissão dirige uma referência que sempre se atualiza. Se a cada vez a parede não estivesse lá, agora que a apreendo, que espaço eu poderia determinar? Assim, “o ser-aí pode trazer espaço por ser ekstático e horizontal”. Quer dizer, na medida em que se ocupa, toma tempo porque se move na medida em que experimenta os móveis, de tal modo que, por poder atualizar sempre esta remissão, traz o espaço para a ocupação prévia, e não precisa mais se deter ao cuidado de antecipar o ‘para onde’ lá se ocupa. É neste momento, “na atualização aproximadora a partir de seu lá, que a atualização se perde em si mesma, esquecendo-se deste lá”. Aí, o ser-aí passa a se entender como ente dado e portanto introjeta espaço. Uma vez introjetado o espaço, o movimento é contado como quantidade no espaço, sem mais tematizar o contar com o tempo em que se mede. É isto o que anteriormente eu chamava de “exteriorização” predicada ao movimento, e a questão que esta crítica de Heidegger abre para a presente investigação é que a idéia de exterioridade dita entre os entes que não se “tocam” diz respeito à não substância do tempo no devir destas coisas no espaço. Ou seja, este espaço exteriorizado, depois de introjetado, esconde uma instância não tematizada, pois constatada pela metafísica como indeterminada.

Quando, anteriormente, tratamos do §80 de ST, discutimos a ocupação da contagem; agora, segue-se a argumentação sobre a origem da contagem ³⁶:

1) “dado o ser-no-mundo ekstático, onde o agora é pronunciado, o tempo interpretado de cada ser-aí é sempre público, ou seja, na ocupação conheceu o tempo que toma à mão como seu;

2) e a publicidade é mais profunda quanto mais o ser-aí se ocupa explicitamente do tempo, conferindo-lhe uma contagem”.

Quando contamos o tempo, junto contamos ele (no movimento dos entes) na medida em que ‘o tempo’ continua passando, meu corpo continua existindo (movendo-se), ‘minha alma’ continua pensando isso que se move. Por outro lado, embora ainda segundo a temporalidade do ser-aí, o espaço assume distinções e diferencia um ente de outro ente segundo sua distância ou proximidade enquanto o ser-aí ‘ao mesmo tempo’ e a cada vez “já é em” um lugar ou outro, em que reconhece formas e dimensões que lhe permite não confundir pedra e chão, um grão de areia com outro grão ou (principalmente e antes de tudo) ele mesmo e todo o restante – “todo” este que passa a chamar ‘espaço’.

Em 3.2-b deste parágrafo vimos que a noção temporal intrínseca ao modo do movimento, ser “de algo para algo”, é pensado juntamente e a partir da noção verbal em que o tempo se aplica às ‘partes’ do movimento em seqüência, que o movimento acompanha o tempo. Admitindo que “não há movimento além das coisas” (cf. 3.2,a-2), esse ‘acompanhar’ significará o estar a devir a cada vez que se toma tempo (o que esclareceu-se pelos conceitos de ουσία e υποκειμενον). Enfim chegou-se a poder enunciar o que se vinha até aqui anunciando: *é este “trans-correr” do tempo que é prévio ou ‘anterior’, pois funda qualquer trans-cendência.* Isso porque, como também já se demonstrou, o seguir-se mútuo de tempo e movimento forma uma relação constitutiva, que, em Aristóteles, revelou-se apenas sob um ponto de vista epistemológico (cf. 3.2b). Portanto, o constitutivo é temporal, o não poder deixar de acompanhar o tempo junto aos entes. É neste ‘junto’ que está a espacialidade de que fala Heidegger que, não tendo sido percebida por Aristóteles como fundada na temporalidade, foi entendida como o “junto ao movimento”. O que Heidegger está dizendo é simplesmente isso: é desde o ‘agora’ que o tempo vira medida, mas como o agora é sempre em cada agora, ‘agora’, então há um “espaço” desde onde se abre o tempo ‘para’ que se acompanhe os entes. A tematização aristotélica sobre o agora não notou a sua espacialidade desde a temporalidade. Com isso, também deixou encoberta na ex-teriorização predicada do movimento a sua origem na temporalidade subentendida no Devir.

Para o problema do espaço e medição do tempo deve-se ter em conta a discussão do §80 de ST do qual tratamos nos itens 2.2b e 3.1b. Poder-se-ia dizer que o §80 se divide em três grandes momentos: inicia com o discurso sobre o tempo do mundo e o tempo público, termina com a problemática da objetividade e subjetividade, que discutimos acerca da relação tempo/alma em Aristóteles, e entre estes dois momentos, discute o problema do espaço (determinado pelo §79) com relação à medição do tempo ³⁷. O §80 tem esta estrutura porque ao mostrar-se a origem do tempo público, esclarece-se o uso do relógio (da medição) a partir de uma condição originária (percebida na datação natural), o que acarreta a pergunta pela medição e por consequência, a do número (subjetividade). Vejamos então como a caracterização do espaço feita no §79 de ST implica a medição do tempo, no §80.

Consideremos a argumentação:

1) A temporalidade do ser-aí possibilita a abertura do espaço partindo de um *lá* já descoberto sempre referido a um *aqui* com caráter de ser-aí (foi o que concluiu o §79, agora retomado);

2) Assim, na possibilidade de datação, o tempo ocupado na temporalidade do ser-aí está sempre ligado a um lugar do ser-aí (é o que se segue da premissa 1, mais o primeiro momento do §80);

3) Portanto, não é o tempo que acopla a um lugar, mas a temporalidade que lhe dá condição, de modo que, enquanto medida, esse lugar seja obrigatório para todo mundo.

Heidegger não diz que o ser-aí já possui uma posição em relação ao Sol de onde conta “com o tempo”, mas de 2 pode-se concluir que na datação o sol já desempenhou um papel de diferença ontológica quanto ao lugar, que ele chama de ser-para ³⁸. É claro que “eu” já posso ter em conta a distinção entre um ente e outro que “não é” ele muito antes de me posicionar diante o sol; mas, quando se trata de distinguir entes em seu tempo, o Sol é, sem dúvida, originário, ainda que venha a ser substituído por um relógio. Onde está o privilégio do Sol? Está no fato de que, na ocupação (o modo de mover-se do ente que possui o caráter de ser do ser-aí), o ser-aí se atém aos entes enquanto compreende o seu próprio ser, ou como diz o autor, “o tempo nas ocupações já é entendido como tempo de...”

Eu vou para casa somente as 18:00hs enquanto, na minha espera, o sol vai se pondo comigo: compreendo o tempo numa remissão de ser-para. É assim que conclui Heidegger: “o espaço só vem ao encontro na temporalidade das ocupações do tempo”. Ou seja, o ser-aí só põe espaço ‘depois de’ na ocupação. *Acompanhando* os entes com o tempo, contou “com o tempo”, onde distinguiu o ser-para. Este modo de tratar o verbo “acompanhar” cunhado por Aristóteles me parece ser mais radical inclusive que a compreensão subjetiva de Kant, que diz que “o eu-penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Desse modo, não se exterioriza o espaço, pois neste caso a) ou o espaço deveria ser um vazio mais radical que qualquer noção física de vazio exterior, b) ou o exterior teria que ser vazio inclusive de espaço, para um espaço igualmente vazio. O espaço não se exterioriza porque a sua relação não se dá com o exterior (potência), não se dá com o interior (intuição) e nem se dá como oposto ou ao lado do tempo, senão que sua essência advém da temporalidade do ser-aí, ou melhor, depois da ocupação em que se acompanhou com o tempo no tempo (e não se acompanhou a seqüência potencial dos móveis ou as representações pelo eu-penso). Como se observa, somente no momento em que a filosofia pôde livrar-se do problema da exterioridade e sua relação com o espaço entendido ao lado do tempo, como categorias, é que o problema do nada também pôde vir à tona com clareza. Disso Heidegger se ocupa já na noção de Cuidado, que exprime a ekstase da temporalidade do ser-aí, o estar projetado para fora de si mesmo, que em *Ser e Tempo* é pensado na relação tempo/ser-aí.

Toda problemática da medição do tempo se resume a uma passagem do *Tratado Sobre o Tempo*, de Aristóteles: “que o movimento é ato do que é em potência enquanto tal” (*Phys* 201a 10-11), o que discuti com vagar em 3.2,a-2 (4). Como o ato puro não muda, então o movimento que pressupõe tempo é atualização de uma potência que jamais torna-se ato. Como vimos, é isto mesmo o conceito de contínuo: “o divisível em partes sempre divisíveis” (cf. 3.2,b). Neste sentido, o que sempre se atualiza no presente em que se percebe o número dos entes móveis é o agora, pois este é seqüencial. Se é assim, então o que mostra o tempo em que se acompanha o movimento é o agora³⁹. Ora, é da atualização potencial da seqüência dos agoras que se encontra então a ponte entre número da alma e tempo, que em 3.2,b verificou-se se tratar do infinito, pois, em relação ao movimento, ele é em potência, por ser contínuo (cf. 3.3,a). Além disso, a atualização em Aristóteles diz respeito a uma grandeza e por isso remete ao “de” e ao “para”, já implicados no γέγονε e no

μέλει. Isso tudo diz respeito à teoria do agora e do anterior e posterior, que terei que voltar a me ocupar (pois são estas as partes do tempo que não-são) no §3. Por enquanto, note-se o seguinte: a “atualização” aristotélica mede por ser seqüencial segundo a grandeza infinita potencial. É com isso que está discutindo Heidegger. “Seqüência infinita potencial” – trata-se de determinar um modo de ser para toda representação do nada: 1) “seqüência” significa o modo de ser do que nunca chega a ser permanente em si, 2) “infinito contínuo” significa o modo de ser do que nunca chega a ser delimitado e 3) “potencial” significa o modo de ser do que nunca chega a ser atual. Temos então as modalidades para o não-substancial, não-delimitável e não-atual – reconhece-se três sentidos para o não-ser e ambos para determinar uma única coisa. O mais relevante é que por causa destes modos de ser, pode-se afirmar que isto que é assim é universal ou comum.

É neste sentido que afirma Heidegger no §80 de ST que “dizer-agora é a articulação discursiva de uma atualização e o próprio tomar como remissão tem o caráter de medida, que implica que em um segmento (de reta) já se determina a freqüência de sua vigência”. Ora, por causa do infinito aplicado ao tempo pela grandeza do movimento, várias vezes Aristóteles comparou, na *Física*, o agora ao ponto e o movimento à reta, ainda que para os distinguir. Lendo isto, Heidegger então define “medir”: “atualização do parâmetro vigente do segmento; e como não se altera, coloca-se como o tempo todo simplesmente dado para todo mundo”. Seja qual for o “lugar no espaço”, no presente (agora) sempre (conseqüência contínua) um ente móvel estará num ‘onde para o qual’ se pode remeter. Agora o móvel A foi de 1 à 1,5; agora A foi de 1,5 à 2; agora,... etc. A medida é o presente do movimento na presença do agora (que atualiza-se continuamente em potência). É por isso que “a datação medidora do tempo ocupado o interpreta (ou seja, posteriormente) na atualização do que é simplesmente dado, que se faz acessível só como parâmetro”⁴⁰. Atualização em potência significa (em Aristóteles): agora, isto; agora, aquilo; agora, aquele outro. A temporalidade está na “vírgula”, ou seja, a cada vez que há presente, algo é presente, e o ser mesmo nunca é fixo em presente algum. E conclui Heidegger: “o tempo medido vem ao encontro de todo mundo a todo tempo como ‘agora e agora e agora’”; neste sentido, recordando a primeira parte do §80, bem como o §81, “o tempo universalmente acessível nos relógios é o conjunto simplesmente dado de agoras”⁴¹. Entenda-se: não mais se compreende o *acompanhamento* vigente da apreensão temporal com a presença de um ente no espaço; ao

ser interpretado o tempo, também o agora passa a ser entendido como dado a cada vez. Isso se deve ao fato de que, assim como os entes devém (nascem e morrem), por analogia (Aristóteles) pensa-se que o tempo também devém (passa e finda, já foi e virá a ser). Heidegger quer esclarecer a “diferença ontológica” destes dois âmbitos, pois é no segundo que, posteriormente, o ser-aí diz que o primeiro é anterior.

Esclarecendo esta “diferença ontológica”, Heidegger, por fim, explicita a medição do tempo pelo espaço: “a datação é oriunda das relações espaciais mensuráveis, mas não transforma o tempo público, que mede o tempo, em espaço”. Onticamente, determino que um fato ocorreu antes de outro, mas que eu determine isso depois do primeiro fato é um modo de ser ontológico que não posso recusar: pois, se o tempo não me acompanhasse quando determino um tempo em função de outro, eu nunca poderia vir a medir o tempo. Por quê? Simplesmente porque o agora não se abriria na presença dos entes. As relações mensuráveis do espaço são a remissão de um ente frente a outro, atrás de outro, sobre, ao lado, etc., dadas na presença de um ente ao agora da compreensão temporal; é isso o que permite datar, mas o número da datação não é espaço mesmo, mantém-se acompanhando os entes temporalmente. Assim, pois, “não se pode buscar o essencial da medição do tempo no fato do tempo datado ser determinado por segmentos do espaço e por mudanças de lugar de uma coisa espacial. O decisivo está na atualização específica que torna possível a medição”. Isto já está claro pelo que dissemos acima. Deve-se ainda notar que isto permite concluir, contra Bergson, que a espacialização se dá pelo tempo mesmo, que conta os entes: “A datação do que é simplesmente dado no espaço não é espacialização do tempo, pois esta espacialização só é atualização da vigência de um ente simplesmente dado para todos em cada agora”. Ou seja, a espacialização funda-se na atualização como seqüência de agoras e, nesta seqüência, a medida. Portanto, o infinito potencial não deriva da divisibilidade espacial, pois designa a atualização em seqüência caracterizada sempre pela percepção de que deste modo o tempo não é.

Devemos encerrar aqui esta seção acerca dos fundamentos dos problemas da teoria clássica sobre o tempo, ficando por responder o que é o agora. Na seção seguinte trataremos disto em dois momentos: análise crítica do discurso de Aristóteles sobre o anterior e posterior e sobre o agora, ou seja, diretamente o problema do não-ser intrínseco a essência do tempo; e depois da teoria heideggeriana, onde descreveremos formalmente seus

argumentos sobre estes dois últimos assuntos. Deixaremos de lado então as chamadas “relações do tempo” (tempo/movimento, tempo/agora). Pode-se dizer que o §3 terá por assunto a “temporalidade” do ser-aí, para que se abra caminho para determinar como na leitura heideggeriana do Tratado do Tempo de Aristóteles já podemos encontrar as condições para pensar a temporalidade desde o próprio ser como fundamento.

§3. *Nada e Tempo.*

1. Identidade e Diferença no movimento: o anterior e posterior.

O modo como Aristóteles pensou o problema do tempo, que ele é enquanto a natureza existe, possui conseqüências claras inclusive para o modo como ele produz sua história da filosofia. Quer dizer, as respostas dos filósofos “anteriores” são “passado”, ou seja, revolucionam-se sobre elas mesmas a ponto de serem retomadas por refutações que, antes de se ocuparem da experiência que levava a perguntar, ocupam-se do modo com que responderam. O pré-socrático não negou a experiência da perplexidade em função de um tempo: Parmênides ainda se espanta com Anaximandro. Mas Aristóteles temporalizou a alma do filósofo: o pensador de hoje é radicalmente distinto do de ontem. Isto por um lado é a origem do método filosófico enquanto problema para a própria filosofia; para alguns, isso é o nascimento da filosofia. Por outro lado, isto também é inspirar a filosofia no preconceito de que o pensador anterior é anterior também no tempo (natural), como se o pensamento “passasse”. Não é a toa que foi Aristóteles que inaugurou o discurso sobre a história da filosofia. Mas esta “história” já não é passado somente para um agora que pode entendê-la por anterior? A filosofia de Aristóteles guia-se pela sua interpretação natural do tempo. Ela permite o surgimento de um método, mas não um método suficientemente radical para distinguir o temporário e o tempo. Com a noção de infinitude do tempo, o “temporário” tem a acepção do que passa em um tempo. Mas se o tempo infinito é o que passa continuamente, porque então o devir dos entes (que são temporários) é percebido somente entre o gerar e corromper? Todo problema está em que para pensar o tempo, isto que é o pensar executa uma “reversão”: considera a presença do mundo, desde onde indaga, como entre um não ser mais e ainda não. É porque pensando posso executar este retorno que o tempo parece existir. Mas sem este tematizar da reversão, o tempo nem sequer é; o tempo é uma atribuição de ser.

Existindo tempo para os entes, teme-se que responder como que algo que ainda não é, vem a ser. Se a anterioridade ontológica do temporário sobre o tempo já foi entendida, esta pergunta é irrelevante. Mas quando o tempo ainda parece carecer de ser somente por considerar-se aquilo que acompanha o ente, então é necessário responder como pode ser

diverso o passado e o futuro para um ou todo ente finito num tempo infinito. Como o agora pode ser segundo o anterior e o posterior? É isto o que o discurso aristotélico permitirá refletir. Considerando as críticas de Heidegger ao Tratado do Tempo, e adiantando a sua tese, devemos dizer que um discurso que pretenda tratar sobre a experiência do ser como nada de ente, jamais poderá deixar de lado o problema da finitude da temporalidade, pois é somente mediante esta que se pode entender a essência disto que é o ser enquanto experiência do nada. É em vista disto que se segue a discussão entre Heidegger e Aristóteles, agora a ser considerada desde o problema do tempo finito.

1.1. Ser e não-ser no tempo.

a) A Atualização do tempo:

(1) O discurso sobre o “anterior e posterior” (e entenda-se este “e” como um modo de ligação como na expressão grega, τὸ πρότερον και ὕστερον, onde o artigo “τό” não se aplica aos dois termos), iniciado a partir de *Phys* 219a 14-21, traz como conteúdo a continuidade do movimento. Nesse sentido, a pergunta fundamental de Aristóteles advém de uma constatação cujos princípios já haviam sido colocados: “o anterior e posterior no movimento é aquilo que, sendo em um momento qualquer, é movimento; seu ser próprio, entretanto, é diverso e não é movimento” (*Phys* 219a 19-20). Isto leva a uma pergunta pela identidade que já pressupõe uma diferença¹. À pergunta “se o tempo é sempre o mesmo ou diverso” respondeu-se pela explicitação de sua relação com o movimento. Aqui, a pergunta é muito mais grave: se o temporário, ou seja, se o que não é mais e o que ainda não é, são o mesmo e em que se distinguem? É mais grave porque esta questão precisa afastar as aporias que levam a perguntar pelo ser do não-ser, que é aquilo que não é mais ou aquilo que ainda não é. Agora, o problema não é saber do tempo, que sabemos que não é, mas devém (*Phys* 207b 14-15), mas sim o ser do temporário.

Por um lado, o ser do anterior e posterior é diverso; portanto, não é movimento. Por outro lado, é movimento em relação (a um ente que se move num espaço de tempo qualquer). Essa identidade-diversidade se demonstra do seguinte modo:

- 1) percebemos o tempo ao determiná-lo;
- 2) essa determinação ocorre quando determinamos o movimento;
- 3) que é determinado pelo anterior e posterior (*Phys* 219a 22-b1);
- 4) “que determinamos ao supô-los diferentes entre si e algo intermediário entre eles diverso” (219a 25-26).

Esse raciocínio leva em conta aquilo que havíamos visto sobre o “extremo”: é necessário haver diversidade nos extremos, de onde o número do tempo é contínuo (dois) (cf. 3.2b do §3). Assim, o que o argumento acima diz é que pensamos os extremos como diversos do meio e que a alma diz que os agoras são dois. Conclui o autor:

C) “então nós também dizemos ser isto um tempo” (*Phys* 219a 28-29).

Esse “καί” (também) revela que a alma acompanha o movimento e o movimento segue mutuamente o tempo. É essa mutualidade que está dita no “e” de “anterior e posterior” (τό πρότερον και ύστερον). O και significa: de todo modo é percebido, nem que seja só na alma. Desse modo, se determinarmos o movimento ao determinarmos seu anterior e posterior, também determinaremos o tempo, uma vez que a alma distinguiu dois agoras; ou, o que é o mesmo, a alma distingue dois agoras, com o que o anterior e posterior são diversos e, apesar desta diversidade, justamente nesta distinção o movimento é conhecido, de modo que, conhecer o movimento pela diversidade é acompanhar os agoras com o tempo. Ora, mas com isso não se está dizendo que este “tempo” é derivado? É isso o que faz Heidegger, contra a infinitude atribuída por Aristóteles ao tempo, diante deste problema. Sendo derivado, será o caso de determinar a sua origem, mas não no tempo, que seria este mesmo tempo derivado, senão desde uma experiência que não poder-se-á determinar nem como coisa nem como temporal (que diria respeito a coisas móveis).

A identidade do anterior e posterior está na presença do movimento: “o anterior e posterior é primeiro no lugar” (*Phys* 219a 14-15); por outro lado, o anterior e posterior qualifica os extremos na diversidade, sob a apreensão de dois agoras (219a 28), “pois o que é determinado pelo agora parece ser tempo” (219a 29-30). Por isso que é segundo o anterior e posterior que o tempo mede o movimento. Diante disto, Aristóteles se vê na obrigação de

explicar porque é possível não se perceber o anterior e posterior, uma vez que o exemplo dos dormentes da Sardenha mostra que em certo caso pode parecer não ter transcorrido tempo algum, mesmo sendo o agora presente sempre agora. Sinteticamente, sua resposta é: a condição para a percepção do anterior e posterior não ser possível é que se perceba só um agora. As razões para isso, entretanto, estão diretamente subordinadas à razão pela qual os extremos do movimento levam a conhecer o tempo: ou por não se perceber o anterior e posterior no movimento ou porque teria o agora dupla função, a de ser início e fim do movimento, constituindo o tempo em sua indeterminação originária (o agora nunca é o mesmo, mas algo anterior e posterior). A segunda alternativa implica não apenas a diversidade dos agoras e não-identidade dos agoras, mas também a identidade dos agoras com “o” anterior e “o” posterior e com isso, a diversidade entre “o anterior” e “o posterior”. Isso implicaria a absoluta diversidade, de modo a não ser possível ligar (καί) um agora anterior a outro agora posterior, de modo a não se perceber nenhum momento extremo para o movimento, o que significa não perceber o próprio movimento (a opção primeira), pois não haveria número na alma (a distinção de dois agoras num mesmo ente móvel). Portanto, “ao percebermos o agora como um, não parecerá haver transcorrido tempo algum” (*Phys* 219a 32-33). A essência do tempo é o agora que acompanha o movimento, é a “seqüência de agoras”. Esse acompanhar que permite ligar dois agoras diversos (anterior ou posterior) indica a concomitância do diverso e do tempo pelo movimento, de modo que, conclui o autor que a *presença* do tempo implica a percepção do anterior e posterior (*Phys* 219a 23-25). A questão *fundamental* (referente, conforme nossa Introdução, ao critério da investigação aristotélica sobre a quiddidade do tempo – critério que diz respeito a relação alma e movimento, ocultando a própria temporalidade do ser-aí), é: esta presença diz algo no tempo ou algo do tempo, ou seja, 1) a presença do tempo coincide com o agora, de onde é entendida como presente ou o momento presente, 2) coincide com o ente presente (e estes dois itens constituem exatamente as duas opiniões mais comuns da época de Aristóteles, conforme foi visto), ou ainda 3) a presença do tempo se deveria a que o tempo mesmo está sendo pensado como ente sempre presente (onde este “sempre” indica o tempo presente na presença do tempo, quer dizer, a temporalidade mesma)? Esta pergunta é relevante porque nela questiona-se o ser do tempo, se ele é alguma coisa ou nada de coisa e se o próprio ser, no tempo, aparece como uma coisa entre outras ou se experimenta como nada.

Dado, portanto, o contrário (219a 34-b1), então a percepção do anterior e posterior implica a *presença* do tempo – e que fique bem explícito o que nos diz Aristóteles, que a implicação cai na *presença* do tempo e não no “tempo”. Logo, “é isto o tempo: número de um movimento segundo o anterior e posterior” (*Phys* 219b 1-2: τουτογάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Esta definição se explica do seguinte modo:

- 1) o tempo é número porque “a alma diz que os agoras são dois” (219a 27-28);
- 2) de modo que perceber dois agoras significa perceber o número de um movimento segundo o anterior e posterior (os extremos);
- 3) É por isso que (como foi dito) “a natureza do tempo não é meramente o movimento”, mas “o movimento enquanto possui um número” (219b 3), pois (a) distinguimos o mais e o menos por meio de um número e (b) um movimento maior ou menor por meio do tempo, de modo que (c) o tempo é um tipo de número (219b 3-5).

(2) Diante desta argumentação preliminar é que, recapitulando toda a discussão sobre as relações do tempo, estabelece-se os princípios para a tese fundamental sobre o anterior e posterior. A tese geral é a de que “o anterior e posterior é primeiro no lugar”. Explica Aristóteles (Livro V, Cap. 3, 226b): “diante a questão de o que é existir unido ou separado, ter ou não contato, fala-se de estar junto em alguma parte com referência a um lugar; de modo que estão em contato as coisas cujos extremos estão juntas. O contínuo é o que, além de ser consecutivo, está em contato (227a), de modo que os limites em que as coisas se tocam são a mesma coisa, estão juntos. No entanto, no contínuo as coisas estão sempre em contato, mas quando há contato não necessariamente segue-se que há o contínuo, pois é preciso que os extremos que estão juntos formem uma unidade” (227a). Por enquanto, devemos levantar apenas uma questão: se esta unidade que junta os termos é do movimento contínuo, seriam então o anterior e posterior unos ao mesmo tempo? Parece uma pergunta simples quando se pensa só a unidade do movimento; mas tratando-se do tempo, o agora terá que estar sempre e a cada vez no meio do anterior e posterior que se supõe juntos.

No Tratado do Tempo argumenta Aristóteles: “o anterior e posterior é primariamente no lugar e ali certamente pela posição” (*Phys.* 219a 14-16). Quer dizer, o que tem lugar é mais fácil de conhecer, como o ponto na linha, de modo que o anterior e posterior são conhecidos primeiro na Grandeza, pois nela o anterior e posterior estão co-presentes, como dois pontos em uma reta. Mas isto é uma explicitação epistemológica, quer dizer, de como se conhece o anterior e posterior. Mas o “anterior e posterior” mesmo, é anterior ou posterior à grandeza, do ponto de vista ontológico? Percebe-se aqui o problema que, na teoria de Aristóteles, vimos Heidegger apontar. Ora, o tempo é uma continuidade sucessiva e como tal, não pode admitir a co-presença de dois agoras. Se o tempo admitisse isso, seria o anterior e posterior segundo o tempo ou o movimento, e não o tempo segundo o anterior e posterior. Nesse caso, o tempo seria somente presente, de onde o movimento não de determinaria, pois não distinguir-se-ia dois extremos. Mas como distinguir dois extremos no movimento do universo como tal? Como não é possível, Aristóteles diz ser o tempo segundo o anterior e posterior, o que implica que o tempo se aplica ao mundo sublunar, pois só nele o movimento devém em geração e corrupção. Com isso fica explícito então que, mais uma vez, a seqüência de agoras de Aristóteles pressupõe o devir. O problema está em que a unidade do tempo e a totalidade dos entes móveis não são pensadas em sua implicação mútua, de onde o todo da unidade do tempo torna-se um problema, sem que a própria experiência disto, que é chamado de totalidade, seja posta em questão. A base disto, que é a suposição do devir, pode ser formalmente estabelecida em Aristóteles pela argumentação sobre a natureza do anterior e posterior. Os passos são como se segue:

- 1) o anterior e posterior existe na grandeza;
- 2) por analogia, o anterior e posterior existe no movimento e no tempo, pois estes três tipos de contínuo determinam-se mutuamente;
- 3) o anterior e posterior é o movimento quanto ao substrato, mas não quanto ao conceito, pois é pelo anterior e posterior que determinamos um movimento, onde mutuamente reconhecemos o tempo (*Phys.* 219a 14-21);
- 4) assim, dizemos que um tempo transcorreu “quando temos uma percepção do anterior e posterior no movimento” (*Phys.* 219a 24-25);

5) portanto, no movimento, o anterior e posterior exprimem-se como posições relativas à grandeza ocupada sucessivamente pelo deslocamento de um ente móvel, ou seja, exprimem-se no tempo como dois agoras;

6) a partir disso faz-se três **analogias**, onde o que o ponto é para a grandeza, o móvel é para o movimento e o agora é para o tempo (*Phys.* 219b 15), de maneira que, respeitando a analogia, o agora tem que estar funcionando como intervalo.

O argumento de 1 a 2 é o que diz o 6, com a diferença que neste último caracteriza-se o agora. Isso é possível porque 3 e 4 mostraram que o anterior e posterior é na unidade do movimento, de modo que esta unidade é percebida agora – a unidade da presença constante é percebida no presente. Mas esta unidade é pensada às custas da distinção entre conceitual e substancial, onde o anterior e posterior e o movimento têm relação de identidade. Isto é possível porque já se havia explicado que o agora é *potencialmente* anterior e posterior em seqüência. É esta problemática que está enunciada em 5: “enquanto” o ente se move, agora eu o “acompanho” e, apontando-o, digo a cada momento do movimento, “agora”, “agora”, “agora”... Isso ocorre porque ponto, ente móvel e agora são os princípios pelos quais se determina a unidade do contínuo. Com isso se está dizendo que: o anterior ao agora a cada vez é sempre agora e o posterior é posterior a este mesmo agora. *Como isso não é possível do ponto de vista ontológico, a repetição dos termos é então entendida como potência.* Vê-se que o problema ontológico, que se deve à distinção entre a presença no tempo, que sempre é de um ente num agora presente, e a presença “do tempo”, que diz respeito ao que é pensado no “acompanhar”, é transferido para uma modalidade de ser, a potência, que serve de função temporal para o próprio tempo.

Fora este problema, temos outro: o agora não pode ser ato, mas não pode deixar de ser intervalo; conseqüência: é atualização. Mas vir a ser atual é o que, senão *devir*? É este justamente o problema da espacialização que Heidegger colocou, pois o agora é a referência que determina o anterior e posterior, modificando-os segundo o passado e o futuro (*Phys* 223a 10-13), “pois dizemos o anterior e posterior segundo a distância em relação ao agora” (*Phys* 223a 4). Como pode um tempo ser distante se a sua essência é desde o agora atual? Não deveria o tempo todo caber no agora, ainda que esse passe, ao invés de o tempo ser distância para dois lados do agora? Pois não só a cada agora determino

“o que já foi” e “o que ainda não é”; também e mais fundamentalmente, em cada agora apreendo o tempo todo. O ente móvel já não está lá naquele lugar, mas o tempo não deixou de inteiramente acompanhá-lo. O movimento passa pelos lugares do espaço, mas o tempo não passa. *O tempo todo, cada ente que passa, está inteiramente no tempo.* Passado, então, é qualidade do movimento, não do tempo. Nem por isso, contudo, o tempo é sempre o mesmo fixo: recordemos que o tempo não é objetivo, nem sequer subjetivo. A distância pensada por Aristóteles deve-se ao contato dos pontos de um contínuo. Com efeito, Aristóteles considera o movimento já concluído como indivisível e sem extremos (*Phys* 235b 30-236a 7), de modo que todos os eventos são pontuais (*Phys* 237a 11 e 237a 16-17). Se é assim, não deveríamos dizer que o tempo é o quanto cabe no contato, no sentido de enquanto o contínuo é junto? A dificuldade é esta: que unidade é esta de que fala o autor no contato dos extremos de um contínuo? (cf. Livro V, 3, 226b 227a). É o que Heidegger procura esclarecer ao pensar a unidade temporal em que os entes são presentes na sua relação mútua com as “partes” do tempo desde a totalidade dos entes que Aristóteles supõe para pensar no “temporal”, o que então consistirá na noção de unidade-unificante do segundo Heidegger, onde a unidade é entendida como o próprio ser enquanto fundação temporal.

b) As ekstases do tempo e a unidade temporária:

Passaremos a considerar a tese de Heidegger sobre o tempo a partir da questão acima, deixada tradicionalmente pela filosofia de Aristóteles. Após concluir este item, retornaremos ao tratado clássico sobre o tempo e discutiremos, enfim, a partir da tese de Heidegger, a teoria aristotélica sobre o agora. Aqui, ocuparemos-nos de três grandes momentos de *Ser e Tempo*, limitando-nos, nesta seção, a esta obra: i) os três momentos constitutivos do cuidado ou os três modos da temporalidade, ii) as ekstases da temporalidade e iii) a unidade horizontal dos esquemas ekstáticos².

(i) Os modos temporais da compreensão do ser:

Os modos são: o *por-vir*, *vigor de ter sido* e *atualidade*. Cada um diz respeito à experiência própria da ‘temporalidade’, ditas pelo $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon$, $\nu\acute{\omicron}\nu$ e $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$, mas não se confundindo com eles, pois sendo ‘anteriores’ à datação do tempo, não se confundem com o contínuo seqüencial (passado, presente e futuro). Daqui se vê, pois, que “contamos com” o tempo de dois modos, pelo tempo público, que permite a datação e pelo tempo natural, que permite a medida. Em ambos os casos “já contamos com o tempo” na temporalidade. Essa diferença ontológica é o assunto do §5 de ST (conforme consideramos em nosso §1), para o qual supõe-se a colocação da questão do ser e a distinção entre ôntico e ontológico, na Introdução de ST.

A primeira noção a ter-se em conta é que o ser-aí é um ente e não o ser; entretanto é um ente em que o ser está sempre “aberto”, ou seja, compreende o ser no tempo. Se é assim, o ser-aí nunca define para si seu ser, uma vez que é nos outros entes no mundo que ele compreende ser (temporalmente e não fixamente, ou formalmente). Logo, o ser-aí não tem essência, pois a essência não pode ser, em si mesma, temporal. Mas o que significa dizer que o ser-aí é temporal? O ser-aí é o ente que “cria o tempo” e, como tal, reconhece nos outros entes dentro do mundo o tempo de cada um, ou seja, o modo como eles sempre são no tempo (sua essência). Portanto, é preciso não confundir estes modos de ser: ser-aí (compreende ser no tempo), ente simplesmente dado (o ser compreendido como coisa) e o ente (que pode ser o ser-aí ou o simplesmente dado). O ser-aí é o ente que cria o tempo, que lança tempo, não o que está dentro do tempo. Com isso Heidegger não está negando o movimento, muito pelo contrário, apenas dizendo que a sua acepção física não é a mais originária. Quer dizer: se o ser só é compreendido no tempo, então é só depois de haver relação com o mundo que se atribui entidade ao ser. Assim sendo, as dimensões de tempo só são criadas após ter-se “ido” ao mundo. Logo, é desde o lançar-se ao futuro (não se entenda como linear), ou seja, ao poder-ser (pois o ser está sempre aberto), que se criam dimensões de tempo. Essa dimensão se cria, contudo, para diante, não para si mesmo. Por isso, o ser-aí, ao criar tempo, compreende ser nos entes, e só depois é que pode compreender o ser mesmo (ou seja, sua abertura da compreensão). Entretanto, deixarei por esclarecer em que sentido se pode falar de “dimensões” do tempo sem que isso signifique

ainda pensar o tempo desde o espaço, o que parece ocorrer no uso do termo espacial “dimensão”. Adiantemos que a tese de Heidegger já em *Ser e Tempo* coloca-se como distinta da tese aristotélica na medida em que presente, passado e futuro não serão entendidos como o sentido originário das dimensões de tempo, e após *Ser e Tempo* opõem-se também a tese kantiana, segundo a qual o tempo seria uni-dimensional, onde Heidegger explora a noção de uma quarta dimensão, a mais própria do tempo.

Devemos dizer então que este ente que é o ser-aí está sempre em “três níveis” em sua existência: 1) sempre está numa relação consigo, 2) com o mundo e 3) com o ser – de modo que isso ocorre ao mesmo tempo, sendo. Vimos que Aristóteles entendeu 1 como a relação tempo/alma-número, 2 como tempo/movimento-lugar e 3 como devir. Heidegger está dizendo que estas “três dimensões da existência” são ao mesmo tempo, onde é a este “mesmo” que se deve dar ênfase, o que mostrei no problema do agora e da atualidade. O “mesmo” diz um complexo entre os três ao que Heidegger chama “existência”. É a compreensão da temporalidade aí implicada que se está entendendo por “ontológica”. O “ser” aí a ser discursado é aquele desde o ponto de vista de um ente que o tem em vista, que sempre o compreende lançando-o para frente, sem, contudo, nunca pegá-lo. Pois se o apreendesse de todo, este ser seria presente, confundindo-se com os entes simplesmente dados. O que Heidegger está dizendo é que *o ser não é nada de ente*, pois ele é compreendido por um ente (o ser-aí) que cria tempo já na temporalidade (no estar lançado na abertura da compreensão de ser). O ser é *res nata*, coisa nenhuma, e como tal se experimenta no nada. A presença do ser não pode, portanto, ser entendida como presença (entitativa) no tempo. Entretanto, aquilo que tem o modo de se dar como *coisa nenhuma* não é apenas o Ser, mas também o tempo. Isso, contudo, não significa de maneira alguma que tempo e ser se compreendem desde a coisa, senão que assim dizemos por sequer serem algo subjetivo ou objetivo. Ser e tempo “são” ambos nada, no sentido da temporalização (conforme Heidegger explicita em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e ainda em *Sobre a Essência do Fundamento*). Portanto, é preciso pensar o ser ao modo de nada, ser não-entitativo, desde o ser e o tempo, e estes nesta “identidade de não-ser” coisa alguma (o nadificar).

O problema em torno do ser-aí é que este se relaciona primeiro e antes de tudo com o mundo; só depois, quando desde o mundo já conta com uma compreensão de ser e pode

emitir juízos, é que o ser-aí “volta” para si em busca de compreender-se; mas como parte do mundo desde sempre, então se compreende também como coisa (ente intramundano dentro do tempo). O ser-aí se trata a si mesmo como coisa (*res*) no mundo. É esta, pois, a tese metafísica que Heidegger está rejeitando: que o ser-aí seja coisa no mundo, esquecendo-se que é ele que cria tempo. Tempo, mesmo quando posteriormente entendido como um ente, só faz sentido para o homem, e é por isso que este sabe que vai morrer, de maneira que é esta a estrutura que o autor chama “cuidado”, dada por esta antecipação. Não que o ser-aí não nasça e pereça como os entes que estão no tempo. O caso é que este “devir” só é preenchido de sentido por ele; assim, só ele compreende ser, pois tem o tempo sempre à frente.

A partir disto, podemos entender as definições do §5 de *Ser e Tempo*:

1º) o temporário: é a determinação originária do sentido do ser e seus modos a partir do tempo. É porque uma relação não é eterna, mas temporária, e originalmente por isso, e não por um tempo infinito que já seria conhecível desde sempre, que se pode então contar com os movimentos de passagem da compreensão existencial. Estes movimentos são os três de que eu vinha falando: a) do ser ao ser-aí, b) do ser e ser-aí para a existência e c) para os demais modos de ser (dos entes que são no mundo).

2º) o ser é o temporal: o que deve ser pensado não como ente, como aquilo desde onde os entes aparecem sem determinar-se como um destes entes, sendo, portanto, o fundamento dos entes e seus modos, não tendo por isso um fundamento enquanto determinação da razão e

3º) o ser-aí é a temporalidade: possui e “produz” tempo.

Ora, como o ser só pode ser compreendido com referência ao tempo, a temporalidade do ser dirá respeito às três passagens acima citadas. Como vimos, toda passagem na “existência” se dá desde o ser para uma estrutura de ser (entidade); como a compreensão de ser é aberta por só se dar no tempo, então o ser-aí produz temporalidade desde seu próprio jogar com a abertura desta compreensão. Se ele não compreendesse o ser enquanto já é, nunca precisaria ter criado o tempo.

Portanto, “o ser do ser-aí tem seu sentido na temporalidade”³ e a rigor, só o ser do ser-aí é temporalidade; qualquer outro ente compreendido como sendo, terá que ser por isso ‘temporal’, pois dir-se-ia, o tempo não depende deles. É o ser-aí que compreende o ser; o ser que o ser-aí compreende é temporário, por isso, ele, ao compreender antes os entes para os quais se move e conhece passar, os toma por temporais; mas ao fazer isso, leva em conta uma compreensão de ser a ponto de, ao determinar um ente como temporal, já está contando o tempo com o próprio tempo. O problema é quando o ser-aí, na possibilidade de suas interpretações, entende-se também por temporal. É essa temporalidade originária que o ser-aí esquece, e só ele pode esquecer, pois só ele pode contar com ela; o que passarei a analisar. Com isto o que se pretenderá será discorrer como o ser-aí pode esquecer aquilo que já não é ao modo do ente, mas de coisa nenhuma, ou seja, como o ser-aí, cuja essência não se explica pelo ente, pode esquecer o não ente em nome do ente, mas ainda assim continuar a levar em conta o não-ente, o ser, de algum modo derivado.

(ii) As ekstases da temporalidade:

É preciso começar por entender o que Heidegger quer dizer com “a temporalidade temporaliza”⁴. Sabemos que o cuidado é o modo de ser do ser-aí; com este modo de ser ele cria tempo, e se cria tempo é porque temporaliza o ser que compreende na abertura do cuidado. Isso é a temporalidade. Ela temporaliza simplesmente porque ela não é, mas lança-se à frente. É como se o mesmo fenômeno permitisse em si **dizer** verbo e substantivo juntos. Em “o fluxo flui” não se diz nada a mais do que aquilo que o fluxo mesmo ensina; nesse sentido, ao dizermos que “x é y”, o “é” antes de tudo indica que o x manter-ser-á invariável, subjacente, apesar de qualquer variação de y. Ou seja, o sentido primordial do verbo “ser” é o tempo, embora Heidegger acentue ter-se entendido este sentido por presença, na história da filosofia. A temporalidade não é algo, mas é temporalizada, o que significa que ela só pode ser, por ser o horizonte desde o qual se compreende ser, que se abre nesta temporalização. Esta definição da temporalidade do ser-aí não deve se confundir com a temporalidade do próprio ser, que pretendo mostrar ser possível detectar já na interpretação heideggeriana da essência do tempo (temporalidade) conforme determinada por Aristóteles.

Iniciemos, então, pelo tratar da 1ª tese de Heidegger ⁵: a essência da temporalidade é temporalização na unidade das ekstases (*por vir, vigor de ter sido e atualidade*). O que é “ekstático”? Trata-se de todo caráter da temporalidade que pela “publicidade do tempo” é nivelado à seqüência de agoras, perdendo seu aspecto originário. A temporalidade é essencialmente ekstática porque ela é criada sempre pelo ser-aí a partir de seu estar lançado, que só se abre no porvir. O ser não é temporal, por isso não é ente móvel potencialmente contínuo; o ser é aberto a diante e desde aí o tempo é compreendido no ser e estar aí no mundo. Como, para o ser-aí também compreender a si mesmo (discursar a existência) ele precisa, pelo modo do cuidado, antecipar seu próprio ser, a temporalidade criada pelo “já ser para” do ser-aí tem por essência a ekstase. A ekstase não é o “agora” que é presente, tendo o passado por início e o futuro como direção potencial. A ekstase tem no seu caráter de porvir sua originalidade, sendo o anterior a própria temporalidade sempre antecipada pelo modo de ser do ser-aí (o cuidado).

Enquanto Aristóteles reconheceu na alma a origem da medição temporal como um tipo de número já sempre atrelado a um movimento, movimento este em que a alma já sempre contou a si mesma na percepção do próprio mover-se, Heidegger desconstrói a tese de Aristóteles retirando este centro fundador da essência do tempo, não apenas por retirar a sustentação da percepção da passagem do tempo da alma (que quando se percebe ao menos um movimento anímico já se tem o tempo), senão que esta passagem mesma, a transcorrência do tempo como seqüencial, é questionada em suas bases, de onde o tempo é compreendido desde o horizonte do porvir e não mais como contínuo potencial. Heidegger não só retira da alma o tempo, mas executa um passo mais radical: mostra que a essência do tempo assim definida já conta com uma temporalização onde residiria a temporalidade propriamente (o tempo pensado temporalmente). Ocorre que, quando este caráter ekstático da temporalidade, no qual a compreensão do ser é sempre lançada e antecipada para o próprio ser-aí, é nivelado a uma seqüência de agoras, passa-se a ter uma compreensão vulgar de tempo neste lançar-se a diante; de modo que o nivelamento está em pensar o tempo sem começo e nem fim ⁶, como se para o ser-aí pensar passado, presente e futuro não tivesse que temporalizar sempre seu estar lançado por uma antecipação. Esquece que, a cada instante, para compreender ser em estando e sendo, precisa conceber o tempo todo

com o qual conta; pois caso contrário, não consegue ocupar-se publicamente dos entes que vem à mão no mundo – não consegue universalizar.

De qualquer modo, se a essência do tempo não se resolve simplesmente mostrando que ela não está na relação de tempo e alma, senão que deve ser pensada na própria temporalização, então é ali onde Aristóteles definiu o tempo desde uma unidade por analogia que encontraremos na crítica de Heidegger àquilo que deve se manter em sua virada. Assim nos diz Heidegger, ainda em *Ser e Tempo*, que na unidade ekstática da temporalidade, o porvir tem primazia, embora a temporalidade não surja de uma seqüência de ekstases. E explica acrescentando que a temporalidade se temporaliza a partir do porvir, porque ela desperta a atualidade no vigor de ter sido que vige no porvir⁷. O que acontece é que a temporalidade pode determinar tempo a partir de qualquer ekstase, mas a ekstase só se temporaliza desde o porvir, que não é futuro (o que ainda não é), mas a própria compreensão de ser como estar lançado. Portanto, que a ekstase se temporalize a partir do porvir impede de pensar-se o tempo desde o problema do não-ser como dois modos (“já ter sido” e “ainda não ser”) carentes de determinação, senão autenticamente como modos da presença mesma, o ser, que se manifestam como ausentes essencialmente. É isso o que torna o problema do nada, em *Ser e Tempo*, vinculado ao Cuidado (essência do ser-aí), algo originalmente explicável pela própria abertura do ser. Se o futuro pode parecer existir, isto se deve a que o ser-aí a cada vez antecipa uma compreensão de ser para determinar o tempo em que refere os entes. Antecipar uma compreensão de ser é o que permite fundar uma determinação de tempo. O ser-aí antecipa porque já está lançado. Daí temporaliza; mas diz tempo nesta tensão de ter que antecipar o lançamento que já se iniciou. Por isso sua temporalização cede tempo ao ser desde seus modos ekstáticos. O que penso poder considerar quanto a isso é que lá onde Aristóteles viu a infinitude do tempo para que este diga respeito a totalidade, Heidegger faz notar que o ente em geral já é compreendido na temporalização, o que em *Introdução a Metafísica* marcará a compreensão do ser como experiência do nada.

Todo problema se resolve num aspecto central: *a finitude do porvir*. O ser-aí está lançado em um porvir, mas este “por” é finito, ou seja, a interpretação do devir permite entender que o ser-aí está lançado para a morte. Por isso é que ele “cuida” o tempo, ou seja, leva em conta o porvir e sempre a partir dele temporaliza sua compreensão dos entes.

Mesmo que o tempo continue depois da morte de um ser-aí, o caso é que é o estar na finitude que permite temporalidade, pois é só no ser-para (que agora sabemos “ser para a morte”) que a compreensão de ser se dá. Deve-se entender que por “finitude” não se quer dizer término, finalizar, senão o horizonte aberto que finda ser. Ora, se ser finda, então (conclui o ser-aí lançado, que já conta com esta compreensão de ser) o tempo existe. Ou seja, ele temporaliza a partir do caráter finito do porvir. O porvir, portanto, não é uma potencialização contínua, como em Aristóteles: ao contrário, ele é “impossibilidade insuperável no nada”. O porvir deixa a compreensão de ser, por vir, aberta. Por isso é que se disse que a temporalidade não é, mas temporaliza. Ela não supera seu porvir. A cada instante o tempo todo está aberto na compreensão de ser e, pior, nada se lhe acrescenta. O tempo não aumenta nem diminui, porque o temporário nunca supera a finitude da qual parte. Dado a sua finitude, o ser-aí interpreta o tempo como infinito.

Conclui Heidegger: “A concepção vulgar de tempo só o conhece como infinito, mas com isso não conhece sua ‘infinitude’”, ou seja, o modo temporário como determina o tempo”⁸. *A temporalidade finita temporaliza um tempo infinito a partir do tempo finito.* Como isso ocorre? – para Heidegger, é esta “a questão do tempo”. O que se explicitou até aqui foi: “somente porque o tempo é finito, é que o derivado pode se temporalizar como infinito”. Todo o nosso §2 deteve-se em demonstrar como isso ocorre desde o pensamento aristotélico. A conclusão que deve-se ter em conta é a seguinte, assim enunciada no §66 de ST⁹:

- 1) o ser-aí descobre o tempo na ocupação,
- 2) o que leva a elaboração de sua contagem, o que é constitutivo do ser-aí. Nesse sentido,
- 3) o ente intramundano é o acessível como ‘o que está sendo no tempo’, o que se chama intratemporalidade.
- 4) Esse tempo encontrado onticamente torna-se a base do seu conceito vulgar (o tempo como aquilo onde nasce e perece um ente simplesmente dado),
- 5) mas isto se origina de modo essencial na temporalidade (pelo seu caráter ekstático, como se mostrou), e não da exteriorização para o espaço de um “tempo qualitativo” como pretendeu Bergson.

Assim, está claro como que as “relações do tempo”, de que tratamos no §2, se explicam pela temporalidade, que temporaliza. Passaremos, então, a explicar como cada um destes momentos do cuidado (*porvir, vigor de ter sido e atualidade*) se temporalizam. O que se deve ainda explicitar é desde onde surge para o ser-aí uma possibilidade em sua própria temporalização, que se temporaliza como insuperabilidade do nada.

(iii) Os esquemas ekstáticos e a unidade horizontal:

Em 1.1-a do §2, vimos Aristóteles enunciar o conceito de unidade para o tempo como aquilo em que os extremos formam um contínuo. Por isso, ao fim daquele item, a questão sobre a unidade do tempo apareceu como indispensável no discurso de Heidegger. A sua crítica encaminha-se basicamente sobre dois pontos da teoria de Aristóteles: que os eventos são pontuais no movimento e a distância entre dois pontos de um contínuo que não estão em contato imediato constitui as dimensões do tempo. Podemos ler no primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, no §1-1¹⁰, que Heidegger admite ser “uma grande descoberta de Aristóteles a ‘unidade das analogias’”, no que se refere ao ser; “no entanto, ele (Aristóteles) também não esclareceu a obscuridade destes nexos categoriais”. Isso diz respeito diretamente ao que Heidegger está chamando “compreensão do ser”, conceito este que nega a “ontologia” Aristotélica por dois motivos: 1) por não tomar o tempo como fio condutor do problema do ser, tanto que entendeu o tempo sob a noção de natureza, como mostrei, fazendo então depender tal questão da compreensão do ente – pois o ser que é aquilo que se aplica a todo ente em geral tem possibilidade de referir-se a este “geral”, dado ser dito “segundo uma mesma natureza”, que é o fundamento do nexo temporal na *Física* e a unidade da relação por analogia na *Metafísica*; 2) por entender e partir de uma compreensão de ser categorial e não existencial, ou seja, não levou em conta que a *analogia* mesma só é possível por um já se contar com o tempo que é prévio, e que abre o problema do ser antes mesmo de qualquer unidade categorial na universalidade de todos os entes. Com efeito, sabemos que Aristóteles considera que falar do ser é “contar com o ser”, ou seja, existir, e que um dos modos de existir é “existir no tempo”. Entretanto, “existir” em Aristóteles tem sentido ontológico, referindo-se a subsistência, de tal maneira que o “existir no tempo”

somente pode ser entendido em termos de Ato e Potência. O problema não esclarecido é como a noção de potência, usada para pensar o tempo desde a idéia de contínuo, pode também determinar um modo de existência e então vir a definir a “existência no tempo” quando é tomado como a argamassa que dá ao tempo a sua unidade? Por isso, o que Heidegger fez até aqui, com o que algumas sentenças parecem paradoxais, foi pensar o sentido do ser sem usar categorias (que se aplica aos entes como um todo), mas “existenciais”, como ele chama, ocupar-se do existir no tempo já no modo do dar-se do ser enquanto coisa nenhuma. Por isso entende o problema sob o nome de “unidade horizontal”.

Heidegger reclama de Aristóteles não ter esclarecido “os anexos categoriais”, referentes à unidade das analogias. Dois aspectos devem ser notados nesta crítica: o problema da analogia e do nexos.

1º: do ponto de vista técnico referente a questão do tempo (pois este conceito é muito mais amplo em toda obra de Aristóteles), “analogia” é aqui provavelmente uma referência ao raciocínio sobre o ponto, o móvel e o agora (para a grandeza, o movimento e o tempo, respectivamente) (*Phys* 219b 15). Este primeiro aspecto já foi discutido no item 3.3a do §2 e no item 1.1a deste §3. Basicamente, a noção central da teoria de Aristóteles a ser criticada, que conduziu à unidade das analogias ao tempo por categorias, é a afirmação de que “tal como a unidade de medida dos números é um, a do tempo será o agora” (*Phys* 220a 4).

2º: admitindo este primeiro aspecto, já não se pode pensar o tempo desde a continuidade (movimento) seqüencial (grandeza): Heidegger chama então atenção à obscuridade que fica neste nexos categorial, pois dele resulta justamente a noção de infinito em potência para pensar a unidade analógica do tempo. O tempo é uno por analogia ao movimento, contínuo por analogia à grandeza e por isso, tal com o ponto na grandeza, o agora no tempo confere unidade essencialmente ao tempo. Que nexos é este entre tempo e ente, ou seja, entre o temporal e as categorias utilizadas para pensar os entes, se o próprio Aristóteles enunciou que o tempo não é categoria? Aliás, conforme a *Física*, “o tempo carece de substância”, ou seja, o tempo nem sequer é, mas devém. É esta a pergunta de Heidegger à Aristóteles, cuja resposta já discorri, ao tratar do problema da espacialidade e do contato. O que falta explicitar é como, desde a temporalidade, estas remissões na

ocupação formam um nexu. Entremos, então, no discurso de Heidegger sobre a unidade horizontal dos esquemas ekstáticos ¹¹.

A premissa básica, fundada na reflexão sobre a espacialidade, é: “mundo é a unidade de nexu das remissões das ocupações como significância”. A significância diz respeito às ekstases da temporalidade vistas acima, sendo então seus esquemas. Como está fundada no mundo segundo a espacialidade desde a temporalidade, então os esquemas são as remissões espaciais (não o espaço mesmo) ou, como diz Heidegger, “o para onde das ekstases”. Quer dizer, como as ekstases são temporais, o ser-aí as temporaliza ao criar tempo, e nisso, cada ekstase da temporalidade passa a ser interpretada como temporária. Quando o ser-aí entende o seu estar lançado sob uma interpretação, agora temporária, ele então (ou seja, depois) “retrai” o lançamento a uma significação remissiva do tempo à espacialidade. Isto é o esquema horizontal. Nisso, devemos notar o seguinte: unindo as ekstases é que o ser-aí tem a condição, fundada na temporalidade, de tomar o mundo por existência. Pois nisso ele abarcou uma unidade de significância. Portanto, esta unidade de significância é a constituição ontológica de mundo que, como ficou claro, está fundada na temporalidade.

“O esquema horizontal é o para onde da ekstase, onde ela se retrai”, sendo diferente em cada uma das três ekstases, uma vez que a cada vez uma remissão no mundo preenche uma significância distinta. Como estas remissões são as condições existenciais do mundo, é de se esperar que sejam elas que forneçam as três dimensões em que o ser-aí sempre está em sua existência. Por isso mesmo é que se fundam numa unidade, dada a partir da temporalidade. Os esquemas horizontais enunciam-se do seguinte modo (recorde-se que “horizontal” diz unidade não pensada categorialmente): *ser-para, em função de e ser junto a*. Cada um diz respeito a um modo existencial do ser-aí e, ainda, a uma das ekstases (*porvir, vigor e atualidade*). Desse modo, como a significância funda-se na temporalidade e os esquemas se dão na significância, então deve-se entender os esquemas desde o modo temporal de ser do ser-aí em cada ekstase. Assim, tem-se que: “a) O esquema em que o ser-aí vem a si no porvir é o estar em função de si; b) o esquema do vigor é a referência do estar-lançado em que o ser-aí se abre para si mesmo; c) o esquema da atualidade determina-se pelo ser-para da condição de “estar junto a” do ser-aí”. Fica claro então que, dado o mundo, cada ekstase é remetida a uma significância. Os esquemas são a significância das

remissões, uma vez que, estando lançado, o ser-aí temporaliza o contato com. Em outras palavras, o mundo só se faz sendo aí, ou ainda, o mundo só se dá na medida em que o ser-aí se temporaliza. No que ele se temporaliza a partir do mundo, estabelece um nexos de significância entre suas remissões (de ser para e junto a). Eu diria que este nexos é o que permite a compreensão do ser e mais, pela significância remissiva com nexos, também seria o que permite ao ser-aí qualquer juízo. Pois, como poderia haver *lógos* sem nexos temporal interpretado?

Está demonstrado que “a unidade destes esquemas funda-se na unidade ekstática da temporalidade”. É preciso esclarecer esta unidade ekstática, já que é ela o *fundamento*. Com esta palavra, procuro apontar para aquele ambiente em que Heidegger irá pensar a relação entre o ser e o tempo em distinção ao ente e a seus modos. Isso é o que permitirá entender-se que o pensamento heideggeriano sobre o nada compreende a condição temporalizante onde ser e tempo se mostram como coisa nenhuma desde as coisas assim interpretadas, ou seja, que o nada se mostra escondendo-se na entificação de tempo e ser e acima de tudo encobrando a unidade mútua entre estes que nada são enquanto coisas. Em *Ser e Tempo*, é uma unidade porque, dado o modo de ser do ser-aí e considerando que é o ser-aí que cria tempo para os entes no espaço a partir de sua temporalidade, o estar lançado sempre e a cada vez faz vigorar o tempo como um todo, pois para contar o tempo, precisa “contar com” todo tempo. Mas isto já permite entender que é nesta totalidade desde a temporalidade, que é “nada de coisa”, que se esconde propriamente a experiência do ser como Nada. O contar o tempo tem dimensões, por estas serem retiradas *por analogia* dos intervalos do movimento; mas o contar com o tempo (embora o que se conte sejam os entes, mas não a partir deles) não tem dimensão alguma, é inteiro; aliás, não é, temporaliza o contar; por isso é *unidade*. Portanto, tal como Heidegger explicita posteriormente em *O Princípio do Fundamento*, é na relação temporalizante de *contar a* e *contar com* que se dá a unidade fundamental. Em *Ser e Tempo* isso ainda significa que nessa unidade horizontal (não categorial) o ser-aí temporaliza as três remissões (esquemas pela significância): a) “um poder-ser está sempre lançado no horizonte do porvir”, b) “o já ser sempre aberto no vigor de ter sido e c) aquilo que se ocupa está sempre descoberto no horizonte da atualidade”. Que isso significa? Que a cada vez que o ser-aí compreende ser sendo, o mundo é todo aberto para o ente ao qual ele se remete; o caso é que ele se remete sendo na compreensão

de ser; portanto, cria tempo para lidar com o ente e, se cria tempo, o faz inteiro, não fragmentado, embora o movimento do ente tenha que ser remetido a cada vez, e não de uma vez. Por isso é que se disse que o mundo se dá “na medida em que” o ser-aí se temporaliza.

(iv) Os modos da temporalidade ou os três momentos constitutivos do cuidado:

Considerando a crítica à unidade categorial do tempo, feita por Heidegger, resta mostrar em que as três ekstases diferenciam-se das três dimensões de tempo, uma vez que tanto uma quanto outra são “unidade”. O objetivo aqui será, portanto, esclarecer cada uma das ekstases separadamente, tendo que distinguir para isso, as ekstases da temporalidade das dimensões do tempo. Caso contrário, toda crítica a Aristóteles terá sido insuficiente e a consequência disto seria o equívoco de pensar-se o nada como um modo de ser da continuidade do tempo, ser como potência, no lugar de reparar-se em que o próprio tempo, ele mesmo, se experimente como nada na medida em que é e, portanto, o não-ser que aí se apresenta não é ausência de ente ou no ente, mas algo que pertence ao próprio ser enquanto sendo e não como entidade do ente. O nada somente é pensado como um modo de ser (aí entendido como entidade) para onde se transfere a ausência atual do ente, porque o ser mesmo não é pensado na relação mútua com o tempo, onde ambos nada são, nem como objeto ausente, potencial, etc, nem como subjetividade inalcançável. O ser não é o inalcançável, pois antes de poder ser assim pensado ele é propriamente o experimentável (no tempo); e o tempo não é o imensurável, pois, antes de poder ser assim determinado, ele é propriamente o lançado (no ser).

Em meados do §65 de ST, esclarece o autor que o uso do conceito de “temporalidade” deve afastar os conceitos vulgares de futuro, passado, presente e de tempo objetivo, subjetivo, imanente e transcendente. O uso do termo “tempo”, nesta segunda relação, discuti em um item específico desta dissertação (§3, 3.1), enquanto já havia sido em alguma medida problematizado. O eixo deste problema, na teoria aristotélica, está no que deixei dito em 1.1 a - ii desta seção: que o anterior e posterior são na unidade do movimento, sendo percebida no “agora”. Ora, pelo que ficou dito até aqui, Heidegger não pode admitir isto para a unidade horizontal. Então, em que a unidade horizontal é percebida? Esta pergunta nos conduz a dizer que o anterior e o posterior em questão, não podem ser

seqüenciais segundo o agora. Se é assim, o “anterior” não é anterior na temporalidade, nem o “posterior” é posterior. O caso é que o porvir não atende originariamente (mas apenas na significância) o modo do μέλει (“o que está por vir”) e nem o vigor de ter sido, o γέγονε (“o que já foi”). Não se guiando por isto, então o ser presente não explica por *potência continua infinita* o não-ser do passado e do futuro. Temos que ter em conta o que antes se chamou “finitude do porvir” (Cf. 1.1b ii), onde no lugar de uma continuidade em potência, o porvir coloca uma *possibilidade insuperável no nada*. Como sabemos, isto diz respeito ao modo fundamental do ser do ser-aí, o cuidado, que se funda no ser para a morte (a remissão temporária originária). É por isso que as ekstases são os momentos constitutivos do *cuidado*.

Porque o ser finda, conclui-se que o tempo existe. Neste modo de ser do cuidado, não estaria Heidegger também falando em “potência”? De modo algum. Quando ele fala em poder-ser ou em possibilidades do ser-aí, isso deve ser entendido em sentido existencial, desde a temporalidade do ser-aí. Isso significa: uma vez que o mundo está dado e se estabelece, este nos ocupa e ocupará sempre enquanto houver possibilidade, enquanto o ser-aí viver, enquanto ainda não findar. Onde está o limite disto? Na morte, e mesmo que o tempo continue “existindo” após ela ou independente do ser-aí, é só em vista dela que o ser-aí temporaliza, pois só aí se ocupa. Quando penso a morte a partir do tempo, ela então se apresenta como presença indeterminada. Ora, é porque ainda posso pensar o tempo mesmo sendo para a morte, que retraio na minha atualidade a apreensão temporal. Com isso ocorrem duas coisas: passo a pensar o tempo a partir do agora, entendido como presença espacial diante dos entes que “se movem no tempo”, de modo que o tempo infinito é aqui pensado, e também desde o que já se deu posso discursar. Ora, todo discurso físico é do ente que passou; nem sequer é do presente, pois se assenta no movimento. Se o discurso do tempo toma sua unidade deste movimento, então o tempo infinito parte em uma linha do passado em direção ao futuro. Mas o que vimos em Heidegger é que este “impróprio” já tem origem na temporalidade, cuja experiência é finita, estando lançada para a morte. Este é o modo de ser do ente que pensa o tempo. Este modo de ser diz: cada ente existe no tempo; o ser-aí se toma por ente somente quando se apreendeu também no tempo; para ter se apreendido como ente no tempo, o ser-aí já se tomou na totalidade temporal; tomar-se na totalidade é dispor-se como um ente em seu ser; este “ser” já está sendo compreendido,

portanto, pelo tempo, em cuja totalidade os entes são remetidos; logo, é somente porque o ser-aí pode, entre suas possibilidades, deixar de ser, incluindo suicídio, guerra, doença, etc, ele determina como entitativo tudo aquilo que persistiu podendo ser de algum modo. O nada fornece uma experiência que permite ao ser-aí se tomar posteriormente como subjetivo; como este nada não é objeto algum, por ser essencialmente uma experiência (a do ser), ele é fundamento da subjetividade, sem precisar para isso ser subjetivo. É este âmbito que Heidegger está pensando com o termo “cuidado”.

Devemos concluir que as ekstases são o fundamento das ocupações no modo de ser do ser-aí (o estar lançado no cuidado). Cada uma delas funda um movimento de remissão (embora possa ser retido posteriormente pelo discurso, mas que, de qualquer modo, temos o discurso como sendo sempre posterior ou, o que é o mesmo, o que está presente como objeto determinado de discurso já é sempre passado e assim, todo juízo é temporal – o que não significa dizer que é passageiro ou sempre inválido). Assim, a) o porvir é fundamento do preceder-a-si-mesmo, b) o já-ser-em anuncia o vigor de ter sido (estar em vigor) e c) a atualização fundamenta o ser-junto-a. De maneira nenhuma este discurso leva em conta o conceito vulgar de tempo, não pensa por categorias, não fala do ente, de modo que o “pre” (de “preceder”) e o “já” não possuem acepção temporal (no máximo temporária), ou seja, não dizem um antes ou depois, o ainda não e não mais. Todo eixo do raciocínio é o seguinte: entender como se dá a compreensão da temporalidade sem categorias (de entes), quer dizer, que o ser-aí como cuidado não é um ente que transcorre no tempo. Justamente, ao invés de transcorrer no tempo, ele cuida do tempo, conta com o tempo. Isso significa que é o porvir que possibilita o preceder a si mesmo. Quando o ser-aí, ante o findar (morte), a indeterminação do continuar a abertura de ser, traz a interpretação dos entes para compreender a si mesmo, ele se retrai por pensar-se como ente no tempo (coisa), retrai porque esquece que foi ele mesmo quem determinou tempo ao ente desde seu ser-para na ocupação (contato) com o mundo. Com isso, antecipa uma compreensão de ser para poder continuar admitindo um ser-para, apesar de lançado ao findar, ao aberto. Diante a morte, pensa o tempo e com o tempo que ele temporaliza, compreende antecipadamente o seu ser. Como isso é feito já sendo no tempo (lançado), tem-se a temporalização – desde sua temporalidade.

Portanto, “o porvir é o sentido primordial da existencialidade, dada no projetar-se em função (tempo) de si mesmo”. A unidade pode ser enunciada assim: o ser que já sendo é sempre lançado. Sendo assim, o ser-aí nunca é passado e a essência do tempo não é o “agora”. O ser-aí nem sequer é (subsiste), o ser-aí vigora (está lançado). Ele não devém como um ente, os entes devém porque o ser-aí vigora. Porque? Dizemos que um ente devém porque compreendemos ser; mas só o ser-aí interpreta ser; com isso ele temporaliza e somente temporalizando é que pode algum ente devir. Tudo isso pode se resumir no seguinte: como é o ser-aí que conta com o tempo, então, evidentemente, o ser-aí não passa com o tempo. Seria uma contradição. O ser-aí sempre já é, sempre tem um horizonte desde onde compreende o ser e sempre se orienta num sentido que obtém por antecipar uma compreensão de ser. Com isso, fica a pergunta legítima: qual o fundamento desde onde é possível esta compreensão e que condição é dada para que o ser-aí tenha tal essência e não outra? Esta questão remete a relação entre ser, tempo, fundamento e nada, ao que consideramos na Introdução no sentido do modo como o tempo aí se vincula em mutualidade com o ser.

No início do §65 Heidegger afirma: “existir é suportar a possibilidade enquanto possibilidade”. Creio que este enunciado está esclarecido. Já está entendido que o tempo originário é finito e, desde o por-vir aí implicado, conhece-se o tempo. Ora, se o tempo não é primordialmente infinito, porque sua potência ou possibilidade não está numa grandeza contínua, então é inadmissível que a unidade do tempo seja seqüencial aos modos de passado, presente e futuro, pois estas denominações só dizem os entes simplesmente dados, e não o ente que temporaliza e se sabe temporal. Não é preciso, para os fins desta seção, continuar a repetir que o tempo e o ser não podem ser pensados como ente ou a partir do ente. Por isso, vejamos como Heidegger define as três ekstases, em distinção às três dimensões de tempo.

Porvir: “o deixar-vir-a-si na possibilidade privilegiada”¹². Diferentemente do futuro, o porvir não é um “ainda não” ou “um agora que ainda não tendo se tornado real, algum dia será”. O que ocorre é que o porvir nada tem a ver com o tempo; trata-se de um modo de ser onde estou no mundo ainda lançado e onde ainda é possível antecipar a abertura do ser. As ekstases sempre dirão respeito à compreensão de ser e não ao tempo determinado que lhe é

posterior. Desse modo, o porvir é um advento em que o ser-aí vem a si em seu poder ser mais próprio que é a antecipação. Portanto, o porvir não diz algo a ser no futuro; diz, antes, o poder ser (do ser-aí); e o poder ser só é inteligível porque se antecipa uma compreensão de ser ao estar-lançado. Digamos que, porque o mundo me obriga a mover-me, sei que há o movimento diante de mim; diante a finitude que ainda não é, interpreto-me como ente e, como tal, antecipo uma compreensão de ser aberto por vir. Isto não é o futuro porque não é um movimento do ente; é ekstático na temporalidade por tratar-se de um modo possível do ser ante o lançar-se numa compreensão de ser.

Vigor de ter sido (vigor agora desde antes): “o sentido próprio porvindouro do ser-aí”. Isto não significa “presente”, o que ocorre é que o ser-aí sempre já se guiou por uma compreensão de ser – este é o modo que vigora. Trata-se do poder-vir-a-si do ser-aí, ou seja, vir de volta a si desde o dado na finitude. Esse “vir de volta”, pois, designa a compreensão cuja possibilidade mais própria é antecipar o sentido de ser. Uma vez que se é e está por vir, se vem de volta ao vigor de ser. Mas note-se bem: este vigor de ser vem de volta do porvir, e não do passado, pois não se trata de uma recordação. Faltando um pouco com o rigor, podemos dizer que isto se deve a que, mais importante que a memória, temos a “projeção”. O rigor estaria em não se entender isto como faculdade do espírito.

Atualidade: “deixar vir ao encontro do que se capta na ação”. O atual é aquilo no que vigora o ter sido. Assim como o vigor de ter sido não é o que passou, “o não mais”, também a atualidade não é nem presente nem espacial. Ela é uma espécie de soma entre o esperar e o estar diante de. Como entender isto? Determinamos ser na existência pela ocupação do que está à mão. O vigor temporário trata-se do deixar vir ao encontro disto que está à mão. Assim, só se determina algo na atualidade, não porque o atual é presente, mas porque “atualidade” significa vigência da ocupação e é nesta que a compreensão de ser aberta pode se retrair, pois é na ocupação que a espacialidade se preenche da temporalidade. A atualidade é na temporalidade e não na espacialidade porque a atualidade espera, ou seja, a temporalidade consiste no porvir que unifica a atualização do vigor de ter sido. A atualidade não é instantânea no espaço, mas com o tempo, quer dizer, espera. Leva em conta o porvir. Jamais podemos esquecer que, não sendo o tempo um ente, mas coisa nenhuma, tal

como o ser, a temporalidade é apreendida temporalmente e não a partir do espaço. Portanto, “só na temporalidade o ser-aí determina antecipadamente”, e é este o modo de ser do ser-aí (o cuidado). Do mesmo modo que desde Descartes e com Kant pode-se pensar que o Sujeito é aquilo que é nada de objeto, sendo, por isso, certo e evidente na medida em que é inegável para ele mesmo, sujeito, Heidegger estaria indicando que antes disto já a essência do tempo é nada de espaço, ou seja, que a temporalidade deve ser pensada já como temporal e no tempo, não estando em lugar algum, mas sendo a cada vez desde sempre. Contando com o tempo desde o porvir, o ser-aí agora e a cada agora, espera, espera, espera...

2. A Abertura Horizontal do Tempo: o “agora”.

Digamos que o assunto deste último item seja o “fundamento do tempo” e não a essência do tempo, no sentido de que o tempo teria uma temporalidade tal como a cadeira tem sua entidade, o que não é possível simplesmente porque o tempo não é ente e a essência diz respeito ao ser, que tal como o tempo, não pode ser pensado em sua “essência” como algo. Se, em Heidegger, não podemos falar em essência do tempo enquanto sua forma, e a rigor isso também não é explícito em Aristóteles, então falemos em fundamento do tempo. Mas neste caso, fundamento deve designar aquilo que no tempo mostra a *possibilidade insuperável no nada*, ou seja, que nada e fundamento se implicam mutuamente numa ambivalência essencial desde o ser. Portanto, no fundamento do tempo deveremos encontrar a própria experiência do ser enquanto nada de coisa, mas como abertura para o ente. A essência do tempo para Aristóteles é o agora, enquanto o seu fundamento é, para Heidegger, a temporalidade, sendo o porvir originário nas ekstases. Tratarei de detectar no texto aristotélico como a argumentação sobre o agora permite distinguir o temporário e, no entanto, seguindo Heidegger, só é possível desde a temporalidade do ser-aí que nivela e esquece do porvir. Para isso, iremos me deter nos §§78, 79 e 81 de *Ser e Tempo*, bem como nos parágrafos 219 a 222 da *Física*.

2.1) Ambigüidade da determinação do agora.

Primeiramente, é preciso saber desde onde a pergunta pela essência do tempo deve ser colocada, para não trazer consigo pré-conceitos. Este é o grande problema de Heidegger, e talvez seja o ponto de partida de *Ser e Tempo*. A crítica à Aristóteles, por este ter tomado o tempo como seqüência de agoras, sendo o último a essência do primeiro, de maneira a fundamentar tal raciocínio no uso de categorias (natureza, devir), está justamente querendo pensar o tempo desde o âmbito em que faz sentido pensar o tempo junto ao ser. E aí se processa uma reversão. Para entender este solo prévio, devemos começar por considerar como a questão aristotélica sobre a natureza do agora é colocada. Aqui poderemos ver nitidamente a inevitabilidade para a metafísica de um discurso sobre o ser do não-ser que, dito resumidamente, vem se mostrando na relação das questões da “essência do tempo”, “da unidade do tempo” e da sua “continuidade potencial”. Tudo isso só é possível porque a metafísica assume, acarretando a transferência do problema do não-ser, a *Analogia* (entre tempo, movimento e alma) como método de juízo, sem justificá-lo e muito menos determinar a sua origem. A origem, fundo e extensão desta transferência metafísica do problema do não-ser quanto à unidade temporal já deve ser vista na crítica heideggeriana desde *Ser e Tempo*. Aristóteles não fez mais que transferir o problema do não-ser das partes do tempo e de sua essência (o agora) para a unidade analógica do tempo. Devemos, portanto, é ir a fundo nisso que é o não-ser no tempo determinado e esclarecer desde onde a sua unidade é compreendida. Já foram dados os principais passos para isso, sendo relevante agora explicitar diretamente o ser das “partes contínuas” do tempo que não são senão por analogia. O que é ser por analogia? Acaso isto já não acarreta o não-ser e, no caso do problema da essência do tempo, faz “voltar” as aporias das partes que não-são, que antes Aristóteles negou?

O ponto de partida da questão é: não se pode atribuir um ser efetivo ao “não mais” ou ao “ainda não”, o que as aporias da questão do tempo já haviam mostrado. Restaria então o agora como parte constitutiva do tempo (*Phys* 251b 19-20). Mas se for este o caso, decorrem outras aporias em função da dificuldade de situar o agora na unidade das analogias entre grandeza, movimento e tempo.

1º) a) O agora não é uma parte constitutiva do tempo (*Phys* 218a 6), pois a parte tem como função medir o todo;

b) O tempo não pode ser composto de agoras (*Phys* 218a 8) ou “o agora não é nenhuma parte do tempo” (*Phys* 220a 18-19), pois a divisão não é parte do movimento e nem o ponto, da linha.

A aporia está em que, em nenhum dos contínuos, o que estabelece sua divisão é sua parte, mas aquilo pelo qual as partes do contínuo são estabelecidas. Desse modo, nenhum contínuo divide-se em partes discretas, as partes do contínuo em que possa se dividir serão igualmente contínuas. Disso deveríamos concluir que, assim como a linha não se divide em pontos, mas em outras linhas, o tempo não se divide em agoras, mas em outros tempos. Como sabemos, concluirá disto o autor que o tempo é infinito por ser os agoras contínuos. O problema é: o que torna um contínuo (agoras) distinto em quantidade da grandeza contínua (o tempo todo), se em cada agora o tempo todo é apreendido pela alma (número dois)?

2º) O agora permanece um e o mesmo ou é sempre outro? (*Phys* 218a 10).
Demonstra Aristóteles que ambas as alternativas conduzem à aporias:

a) admitindo ser o agora sem diverso, então o elemento discreto deve corromper-se para dar lugar ao que o sucede. Mas a 1ª aporia já mostrou a dificuldade em aceitar-se o não-ser do que “não é mais”. Isto se sustenta por três motivos:

- i) não pode corromper-se enquanto está sendo, pois é neste momento que existe;
- ii) não pode corromper-se em um momento subsequente, pois entre dois elementos discretos existem infinitos outros e
- iii) não pode ocorrer num agora posterior, pois neste caso teria sido co-presente com os infinitos subsequentes intermediários;

b) admitindo ser o agora sempre o mesmo teríamos um absurdo por dois motivos:

- i) porque tudo o que é delimitado tem ao menos dois limites (recorde-se o argumento sobre os extremos do contínuo), mas o agora é um limite e é possível apreender um tempo delimitado, e
- ii) porque ser o mesmo implicaria simultaneidade temporal, que é “ser no mesmo e único agora” (*Phys* 218a 26-27) e não em sucessão, o que levaria negar a ordem cronológica (pois o que ocorrera no passado deveria ser simultâneo ao que ocorre agora).

Conclui Aristóteles: Os agoras são sempre diversos, sob pena de abolir-se a ordem temporal, de modo que, se não percebêssemos dois agoras, não perceberíamos um intervalo de tempo (*Phys* 218b 27-29). Isto se demonstra do seguinte modo: a) dizemos que um tempo transcorre quando temos percepção do anterior e posterior no movimento; b) determinamos o anterior e posterior ao supor que ambos são diferentes entre si do que é intermediário a eles; c) para a alma dizer que os agoras são dois, um anterior ao outro, dizemos haver um tempo (*Phys* 219a 23-30); d) os agoras são distintos entre si e do meio entre eles separados pelo intervalo de tempo; e) “o agora é o anterior e posterior numerável” (*Phys* 219b 25), ou seja, a determinação de dois agoras diversos obedece a série numérica; f) é esta ordenação (numérica pela alma do anterior e posterior no movimento) que torna possível perceber-se o tempo. A consequência a ser notada nisto, para compreendermos o problema da relação tempo/não-ser aí oculto, é: o tempo é pensado na relação com o ente e não com o ser, pois o ser já é compreendido de maneira derivada no tempo, como entidade; e o fundamento da determinação do tempo é pensado por isso como anímico, o que vale para a filosofia mesmo quando esta compreende o tempo como o pensar que agora é o mesmo pensante que pensa o não mais o mesmo enquanto pensado (sujeito). Portanto, desconsiderando-se a diferença ontológica, a filosofia pensa isto que é o não-ser que se mostra no tempo como subjetividade temporal e não a própria temporalidade desde a experiência do nada como fundamento de qualquer subjetividade, sem ele próprio ser subjetivo e nem por isso objetivo. Somente é possível falar-se em termos de “nem, nem” por que esta dupla negação diz respeito de um lado ao tempo e de outro lado ao ser e ambos a nada de ente.

2.2) A aporia constitutiva da determinação do agora:

Somente esta primeira parte do discurso sobre o agora seria suficiente para explicitar toda a tese de Heidegger. Muitos detalhes técnicos preenchem toda a argumentação acima, sendo que a maior parte já foi tratada. Não o repetiremos. Passaremos a investigar diretamente o problema central.

O ponto b. da 2ª aporia acima permitiu notar que Aristóteles viu a questão que Heidegger está tematizando: é absurdo que o agora seja sempre o mesmo porque senão seria simultâneo sempre em cada agora. No entanto, como Aristóteles quer salvar a relação de tempo, persiste em tratar a questão pelo uso de categorias, e com isso se sente a vontade para tecer analogia entre tempo e grandeza, onde enfim a diversidade dos agoras explica-se por ordem numérica. Mas isto conduz ao absurdo anterior no que diz respeito à temporalização do agora, absurdo este que Aristóteles encobriu com a demonstração da infinitude potencial da seqüência do contínuo: o tempo se explica por série numérica; a série contínua se apreende a partir do dois, pois a unidade está em cada número da série como tal; o movimento de um ponto a outro é gerado em linha, ou seja, o primeiro ponto é causa do segundo; portanto o 2 é em potência o 3, que é em potência o 4, etc, porque é sua causa; se o antecessor é, em potência, o sucessor, então o primeiro ponto tem todos os outros em potência, pois é a causa da seqüência; mas se é assim, e sendo que a unidade de cada ponto também é potencial, então o sentido do primeiro ponto para o sucessor tem que basear-se numa causa fora da sucessão, portanto não temporal (Deus); mas se toda potência da seqüência inicia-se num primeiro ponto, seja qual for, então o tempo nunca muda ou transcorre, porque três já está dado no um; a resposta é que o tempo é infinito. Mas então, porque a unidade não está no infinito mesmo, e sim no agora? O problema é que este raciocínio apreende a sucessão desde o espaço, e não desde o tempo mesmo. A prova disto é que o tempo em Aristóteles jamais pode ter ordem retroativa. Assim dizemos comumente: “o tempo não volta”. Mas do ponto de vista do tempo mesmo, tudo o que fazemos é ir de volta (não se trata de um recordar, que também é espacial), onde o tempo infinito deriva-se do finito. Enquanto o ser-aí poder-ser (diante o findar), se pressupõe a passagem. Ou seja, dizemos que há passado quando já se abriu antes um horizonte no porvir; porque ele é indeterminado na finitude, determina-se o passado como primeiro que, aplicado ao

movimento, permite pós-supor o futuro. Mas observe-se que a unidade entre eles não faz sentido, dado o movimento do ente, mas antes porque a orientação do porvir continuou vigorando. Esse “continuar” nada tem a ver com ordem numérica; ele é ekstático. Arriscando uma comparação: 1 é o horizonte desde o qual compreendo ser em 2, mas isso só pode ser feito porque já me oriento segundo uma possibilidade de ser, ou seja, já levo em conta 3 e dele parto, mesmo sendo ele “aberto”. Portanto, quando contamos o tempo segundo a espacialidade, já nos orientamos temporalmente.

É por isso que, no §78 de ST, Heidegger nos diz que o ser-aí leva em conta o tempo sem compreender a temporalidade. O problema, então, é esclarecer este contar com o tempo, ou seja, “mostrar temporalmente como o ser-aí se relaciona com o tempo, no modo de levá-lo em conta”. Feito isso, este “relacionamento” já não se explica desde um ponto de partida espacial. Isso não significa que Aristóteles tenha espacializado o tempo, mas sim apenas que não percebeu que é o tempo mesmo “o fio condutor da questão do ser”. O principal sintoma da analogia espacial do tempo está na sua distinção entre subjetivo e objetivo, tanto que a relação da alma com o tempo explica-se pelo número. O ponto de vista espacial está em que o tempo é apreendido no ente móvel, ainda que seja o movimento da alma. O que Heidegger está dizendo é que este tempo ao qual pertence o movimento dos entes no mundo, pertence ele antes à temporalidade do ser-aí. Esta, como se sabe, é finita, e é por ser finita que se compreende que se pode ser de certos modos. Quando esta compreensão de ser se dá, já se temporalizou o mundo. Com isso, o problema da teoria Aristotélica é: supõe que o tempo é algo simplesmente dado no mundo e ao fazer isso, nivela as três ekstases a uma linha uniforme de passado, presente e futuro. E esse nivelamento tem uma consequência bem peculiar: leva a distinguir o subjetivo e o objetivo sem questionar como é que o primeiro leva em conta e adentra no segundo. Pois, note-se, o mesmo homem que conta o tempo objetivo e se distingue dele pela subjetividade (que também tem movimento), este mesmo homem também está na história. É este o nivelamento do tempo originário.

2.3) Os usos categoriais do agora:

Uma coisa não pode passar despercebida na argumentação de Aristóteles : a 1ª aporia disse que o agora não pode ser diverso e, no entanto, é justamente esta a sua definição de “agora”. Por que isto não é contraditório? O que ocorre é que Aristóteles distingue duas acepções do termo “agora”: “o agora como aquilo que era em um momento qualquer é o mesmo, mas o agora por meio do seu próprio ser, é diverso” (*Phys* 219b 11). Portanto, a 1ª aporia diz que o substrato do agora não pode ser diverso, ou seja, *o que torna um agora idêntico a outro é o fato de ambos serem agora*; entretanto, a definição dada por Aristóteles não dizia respeito a este aspecto, mas sim ao ser do agora, aquilo em que ele é, tratando-se da mudança, onde então o agora é sempre diverso, ainda que sob o primeiro aspecto ele só seja apreendido na atualidade. Diante disto, pode parecer que a crítica de Heidegger que ensaiei em 2b não leve em conta esta distinção. Mas é justamente o contrário: é nela que se baseia. Heidegger está mostrando que só através do uso categorial da noção de tempo é que foi possível tal distinção, de modo que este uso acarretou “a obscuridade do nexos categorial na unidade entre as analogias”, quando eu citava o §1 de *Ser e Tempo*. O próprio Heidegger interpreta esta passagem da *Física*, esclarecendo: “em cada agora o agora é um outro, mas cada outro agora é enquanto agora sempre agora”. Ou seja, pela ocupação retenho um momento “não mais” da remissão de ser-para em função de estar lançado. Em outras palavras: ocupo-me antes mesmo de tematizar o espaço, pois a espacialidade se dá no fato de que mundo, sendo, me obriga a ser e compreender; assim, primeiro exerço ação, depois tematizo-a, e a ação que exerço (ocupação) é sempre para um ente em que compreendo ser (ser-para); em estando assim lançado, remeto os entes uns aos outros e o mundo a mim; faço isso atuando enquanto conto com o tempo; mas os movimentos mudam e, entretanto, o “não mais” do movimento permanece como orientação; nisso, retraí o tempo num nivelamento pela atualização; mas eu só posso retrainer na atualização este outro agora que não é mais, porque na atualização a remissão em estar lançado “continua” por vir.

A exemplificação de Aristóteles sobre o uso das duas acepções de “agora” é bastante esclarecedora no que diz respeito ao uso categorial de uma destas acepções. Ele nos diz que Corisco no Liceu não é o mesmo que Corisco na Ágora, no que diz respeito ao

seu ser, embora seja o mesmo quanto ao número (*Phys* 219b – Livro VI, cap. 11, §10). Isso se explica porque “enquanto muda de um movimento a outro o agora é distinto”, “pois o agora é tido quando o anterior e posterior é numerado” (idem). Conclui: “o agora como sujeito é o mesmo, em essência é distinto, pois o teremos quando o anterior e posterior for numerado” (idem). Isso significa que quanto ao movimento (posições) o agora é isso, e quanto ao número é aquilo. É perceptível que o agora foi definido pela categoria de lugar em um caso e a de quantidade em outro. E como se mostrou, estas relações foram dadas por analogia. É do nexu desta unidade que Heidegger se queixa.

A conclusão do fim do cap. 11 e o início do 12 (219b-221a) permite observarmos o agravar do problema: se o agora não tem substrato, o que há efetivamente é o móvel “de algo para algo”, o que permite falar em anterior e posterior. O que o ser do agora faz, nada mais é que “acompanhar” o móvel segundo o número do anterior e posterior. Por isso, o substrato do agora apenas é o anterior e posterior do movimento e seu ser próprio, a numeração do anterior e posterior no movimento que os diferencia. Aristóteles chega a dizer no início do cap. 12 que o anterior e posterior enquanto numerável é o agora. Portanto, se é assim, o agora só é específico mediante a ordenação numérica. Está demonstrado que a crítica em (b) procede e que é compatível com a tese de Heidegger. O que fica por ser esclarecido é a abertura do ente no agora que o acompanha. Nisto, o relevante para o problema do nada consiste no modo como o ente na atualidade encobre o ser, tornando o tempo um ente, fazendo esquecer o horizonte da finitude de ser para a morte através da entificação do ser no movimento e da alma no acompanhamento dos entes.

2.4) Os modos de pronúncia da ocupação:

Por causa do uso da categoria de lugar, que acarreta o problema da espacialização, Heidegger, no §79 de ST, explicitará os modos com que se enuncia as ekstases em função da ocupação. Isso permitirá explicar o problema acima e abrirá a porta para enfim discutirmos a determinação da seqüência dos agoras. Já Aristóteles dedica uma passagem de sua *Física* ao mesmo tema (Capítulo 13), listando os modos cotidianos de se falar os intervalos de tempo, o que deve indicar que há na vivência do tempo algo que já nos ensina sobre a sua essência. Do mesmo modo, encontraremos em Heidegger, na sua reflexão dos

modos de pronúncia do tempo, justamente a explícita diferença entre o contar o tempo e o contar com o tempo, diferença esta aquela que permitirá o segundo Heidegger pensar o ser como fundamento (*reor*) a partir do tempo (o que não nos ocuparemos aqui)¹³. Nisto consiste a relevância do que se segue a baixo.

O parágrafo referido inicia enunciando o modo da temporalidade: “pelo fato de estar em jogo seu próprio ser, em sua essência o ser-aí precede a si, ou seja, ele já se projetou antes de qualquer consideração”. Neste sentido, o autor define a noção de “lançado”: o modo como se desentranha no projeto, onde entrega-se ao mundo, decaindo na ocupação. O que ele quer mostrar é como se dá a retração na temporalidade. Desse modo, temos que entender na definição acima que este projeto lançado traz consigo uma unidade de compreensão do ser onde as ekstases são remetidas. Se as ekstases se distinguem, é porque remete-se tempo pela ocupação, mas em si mesma, a temporalidade é uma unidade no estar lançado, que temporaliza porque precede a si. Antes do ser-aí compreender o ser em seu próprio modo de ser, ele projeta na ocupação o seu modo de ser às coisas que estão à volta. Isso é remissão. Nessa remissão o que ocorre então é que o ser-aí atende uma compreensão de ser junto aos entes, e como os temporalizou, retrai as ekstases do tempo, ou seja, interpreta as ekstases como o agora de cada ente na atualização. Quer dizer, é a ocupação (fundada na temporalidade) que retém o movimento dos entes. Com isso, conclui Heidegger, temos três modos de pronunciar a ocupação: então, agora e outrora. O problema é que, com a publicação destas pronúncias, ou seja, com a linguagem, estas pronúncias são usadas para remissão das posições dos entes, tornando-se então datação (para a ocupação e, a partir daí, o temporário é nivelado nas dimensões temporais).

Os modos de pronúncia da ocupação definem-se do seguinte modo: a) quando a ocupação atende pronuncia-se o “então”. O que subsiste no “então” é um “agora ainda-não”; b) retendo, a ocupação pronuncia-se no “outrora”; esse “outrora” abriga o “agora não mais” e assim, o que está sendo pronunciado é o reter de uma atualidade que atende; c) e atualizando, pronuncia-se no “agora”, de modo que o então e o outrora são compreendidos também desde um agora, ou seja, a atualização sempre se temporaliza na unidade de atender e reter. Enfim, o que se deve entender é que “o horizonte do reter que se pronuncia no outrora é o “anterior” e o do então é o ‘posterior’, enquanto o do agora, o ‘hoje’”.

Como entender estas definições? Estamos falando de modos de remissão. Estes modos são todos de uma só condição, a ocupação. São três: reter, atender e atualizar. Sendo modos, são ações. São então os movimentos do ser-aí, que não dizem respeito nem ao seu interior (alma), nem seu exterior (as coisas), mas justamente ao contato, a ocupação. Ocupado o ser-aí está “antes de” qualquer tematização; aliás, esta tem aquilo por ponto de partida. O “antes” mencionado significa então que, antes de pronunciar o tempo (tematizar), o ser-aí já conta com o tempo (\neq contar o tempo) na ocupação. Como o ser-aí “ocupa-se enquanto”, por um lado, ele retém as ações que já fez (e por isso pode, hoje, agir segundo um anterior que já conhece), e por outro, ele atende o tempo todo o que a frente vem ao encontro, a cada vez tendo que se ocupar. Por isso, quando quer remeter-se ao que retém, diz “outrora, quando...”, e quando quer atender o que lhe vem sempre ao encontro, diz “então, quando...”. O ser-aí só faz isso porque está ocupando-se e na ocupação compreende ser. É isto o que determina o “estar em jogo o seu próprio ser”, ou seja, que entre um interior e exterior opera, dá-se enquanto sendo a compreensão mútua de ser e de tempo, o que significa que na ocupação com os entes o ser-aí entifica o tempo, que é originalmente coisa nenhuma, na pré-ocupação ou cuidado consigo, o ser-aí entifica o ser, que é mutuamente nada de coisa. Com isso, o que fica encoberto é esta experiência da mutualidade do que é nada de coisa, experiência esta que consiste no fundamento do acontecer do ser – de onde o fundamento implica numa clareira aberta temporalmente, que, por isso, é sem-fundo. Isso ainda nada tem a ver com numerar ou contar o tempo, embora isso já seja desde antes contar com o tempo. Contamos com o tempo, ou seja, na medida ‘em que’ contamos os entes dos quais nos retemos na ocupação, o tempo nos acompanha com a contagem, caso contrário não poderíamos fazer remissão alguma. Esse “acompanhar” é a atualização, temporária (\neq temporal), “em que” o ser-aí une remissões de não-mais e ainda-não (anterior e posterior) ao pronunciar “agora”. Este “agora”, entretanto, não é “agora, quando...”, tal como o outrora é “outrora, quando...” e o então é “então, quando...”; o “agora”, é “agora em que...”. É a unidade mesma da estrutura que permite a datação, o que ocorre quando o “quando” é inserido na datação. É por isso que Heidegger chama esta estrutura de “possibilidade da datação”. Esta está fundada na ocupação, pois desta o ser-aí remete e remetendo, “mesmo sem datar o agora, então e outrora já estão datados”. Portanto, deve haver na ocupação algo que permite o fundamento do ser desde

onde se funda o ente como tal, e deve haver simultaneamente na pré-ocupação, no cuidado, a experiência do próprio ser enquanto nada, que permite na totalidade das ocupações operantes, num “acompanhar em que”, a compreensão do ser como fundamento.

Mas é a implicação que daí decorre que mais interessa. Estamos compreendendo um nexos com o tempo entre os três modos de pronúncia, embora a compreensão natural do “agora” aí sugerida não diga o que significa o tempo. Entretanto, com o “agora em que...” estamos nos referindo a “um ponto no tempo”. O ponto advém do ocupar-se com, e o tempo, do nexos referido. A pergunta de Heidegger é então a seguinte: onde então achamos o “agora em que...”?¹⁴. O “com” poderia sugerir que o “agora em que” acha-se entre os entes simplesmente dados – aliás, é esta a opinião de Aristóteles. Heidegger responde: “certamente não”. Ocorre que “dispomos dele o ‘tempo todo’ sem assumi-lo”. Quer dizer: toda vez que o ser-aí compreende ser na ocupação, mesmo *sem qualquer discurso*, já operou um “agora em que”. O “agora em que...” é este “operativo”. Exemplifica Heidegger que, na fala mais trivial, como em um “está frio”, refere-se a um “agora em que...”, “então, quando...” e “outrora, quando...”. Trata-se da estrutura remissiva da ocupação, de que falávamos. O “agora em que...” não é uma vontade, desejo ou arbítrio; trata-se de uma estrutura: ocupação. Que estrutura é esta? Recordemos que na ocupação não há nenhum interior-exterior. O que ocorre é que “o ser-aí pronuncia a si mesmo junto ao ser que vem ao encontro, fundado e sendo possível numa atualização”. Ele “procura a si junto a”, procura esta que é a própria experiência temporalizante, operativa, sendo por isso mais fundamental que uma subjetividade. É isso, pois, o que significa ekstático: dado esta estrutura, o ser-aí interpreta junto com os entes a si mesmo por estar aberto ekstaticamente, ou seja, “em que”. Mais ainda: o ser-aí não é um sujeito; então ele não interpreta a si mesmo originalmente como ‘qualquer coisa’. O que ele compreende é que ele é aquele que, sendo, está atualizando-se. Por isso e a partir disso, o ser-aí remetendo aos entes, pode então depois interpretar-se como ente entre outros. É aí que teremos as pronúncias da datação e com isso, o tempo. Tempo define-se, portanto, como: “a atualização que interpreta a si mesma”. Como já mostrei, não é o tempo um ente entre outros: trata-se do “interpretado e interpelado no agora”. Onde está o problema de Aristóteles: “a temporalidade de início e na maior parte das vezes só é conhecida nessa interpretação das ocupações”¹⁵. Diante disto, concluo que, não sendo o tempo um ente entre outros, sendo

os entes aquilo que se abre na estrutura da ocupação e sendo o ser simultaneamente (temporalmente) aquilo que somente é experimentado sob os entes sem ser ente algum, na totalidade temporalizante de uma pré-ocupação (cuidado), segue-se que o fundamento de tempo e de ser está num acontecimento, experiência ou condição da “possibilidade da impossibilidade” (nada) – desde que este nada, e é isso o que estou tentando dizer, seja entendido desde a experiência da mutualidade de tempo e ser como nada de coisa.

2.5) O vir de volta da precedência de si do ser-aí:

O discurso da *Física*, em 222, mostra onde Aristóteles deixou de considerar que *ao mesmo tempo* (simultaneamente) o ser-aí remete e compreende enquanto retém e atende junto a. No cap. 13 do seu *Tratado sobre o Tempo*, Aristóteles enuncia: há dois sentidos (não confundir as duas acepções) do termo “agora”. O agora em sentido filosófico significa limite; o agora em sentido vulgar, extensão. Assim, passa o autor a ocupar-se do primeiro: o agora em sentido filosófico tem dupla função: a) estabelecer a continuidade do tempo ao manter unido o tempo passado e futuro (*Phys* 222a 11) e b) ser “um limite do tempo” (*Phys* 222a 12), a saber, o fim do passado e início do futuro. Entretanto, acrescentando o discurso sobre as duas acepções de “agora”, teremos que considerar que: a divisão do tempo pelo agora é somente *potencial* (*Phys* 222a 14-16), pois o agora em que o pensamento divide é sempre um *outro* e, portanto, *diverso*; contudo, quando o agora conecta passado e futuro, ele é sempre o mesmo, de modo que o tempo deva ser pensado como um círculo (*Phys* 222a 11), o que fica claro quando Aristóteles refere-se aos eventos cíclicos necessários e não ao futuro como mera possibilidade. Ora, é também neste capítulo 13 que Aristóteles irá explicitar as pronúncias comuns, começando por “um dia” (do que nos ocupamos no §2). Este “círculo” está garantindo a Aristóteles justamente o que a crítica de Heidegger estava pedindo: retorno regular da ocupação que permite a datação – o que foi tratado quando discutimos as implicações da noção de céu nas aporias de Aristóteles. Ainda que se pudesse concordar que o agora sempre retorna, de modo algum este retorno poderia ser pensado como um círculo espacial, ou seja, não se trata no retorno do agora uma volta do mesmo agora que já havia sido, senão que isto que retorna já não é o mesmo que retorna, onde este “não ser” é propriamente o determinante, fundado no horizonte do cuidado. Portanto, o

tempo não é evidentemente linear, mas também não é circular, sequer um processo em espiral, ou qualquer outra coisa do gênero. Ao contrário, todas estas noções espaciais não fazem outra coisa senão encobrir o fundamento do tempo, o jogo temporalizante da atualização que interpreta a si mesma através da ocupação e desde a pré-ocupação ou cuidado (o tempo que somente é experimentado temporalmente na finitude). Se há um círculo, este diz respeito ao interpretado e interpelado no agora junto as remissões operativas da ocupação, antes de tudo fundado no ser sempre já compreendido pela experiência da abertura do cuidado (que refere-se ao ser-para-a-morte). Este círculo é hermenêutico, e não lógico, geométrico ou físico. O tempo não se move em linha reta, nem em círculo, nem em espiral, nem em qualquer outra *dynamis*. Não há um círculo no tempo em que ele volta eternamente sobre si mesmo, simplesmente porque o tempo não é um ente que possa ter a característica de mover-se desta ou daquela maneira, mas um mesmo que retorna não sendo “coisa alguma”, portanto, um mesmo caracterizado por um nada ser e deixar ser ekstático.

2.6) A estrutura de possibilidade de datação:

A grande premissa de Heidegger é não interpretar o agora como princípio inteligível pelo qual se conhece o tempo, mas sim como pronúncia de uma estrutura nem subjetiva nem objetiva, mas “em que”, fundada na temporalidade. A primeira interpretação, que está sendo negada, está muito clara em Aristóteles. Resumidamente, sua argumentação segue estes passos, já analisados:

1) “o agora é o maximamente conhecível” (*Phys* 219b 28-31), o que não ocorre com o tempo, pois é o agora o princípio inteligível;

2) não se dá isso com o tempo por não ser este predicado de substância, mas só de um processo causado (movimento);

3) esta diferença está em que “o tempo é número do movimento, mas o agora número do móvel” (*Phys* 219b 33- 200a 3), e assim, *um predica a substância e o outro não*;

4) assim, o agora está no tempo como o par e o ímpar no número (*Phys* 221a 13-16) e, por isso, é “como a unidade numérica” (*Phys* 220a 4);

5) ora, se é como unidade numérica, então não é princípio de duração, mas princípio de inteligibilidade do tempo, pois a unidade é princípio de inteligibilidade do número, como ficou mostrado.

Em Heidegger, ao contrário, o ponto de partida para se pensar o tempo e o agora não é uma analogia à grandeza, que forneça um princípio categorial. O ponto de partida é a ocupação, a mesma onde já Aristóteles procurou determinar o temporal dos modos de se dizer o tempo, sendo em Heidegger também já um princípio temporal, pois é conhecido no estar lançado. Isto é o mais relevante, o que demonstra com toda clareza que o problema do não-ser das partes do tempo já colocado por Aristóteles diz respeito antes à própria compreensão do ser na ocupação, sendo este enquanto nada de coisa ¹⁶. Com isso demonstra-se que o problema do não-ser relativo ao tempo funda-se na estrutura da ocupação enquanto temporalidade operativa com o ente, de maneira que este tempo é nada de ente, onde o ser é experimentado como nada e o nada é a experiência do ser.

Segundo Heidegger ¹⁷, “a estrutura de possibilidade de datação do agora, então e outrora, demonstra a temporalidade que interpreta a si mesma”. Se ele conseguir demonstrar isso, então nenhuma circularidade lógica poderá ser atribuída à sua filosofia e o primado ontológico da temporalidade sobre o espaço não poderá mais ser recusado. Tendo a pensar que esta segunda metade do §79 traz o eixo da tese heideggeriana sobre o tempo, em *Ser e Tempo*. O problema é, neste caso: a temporalidade interpreta a si mesma. A essa altura, já não confundimos “temporalidade” e “tempo”. Portanto, a temporalidade não está no tempo. Ela é, nas palavras de Heidegger, horizontal e ekstática. Horizontal significa: nela está sua própria orientação, que é possível pela unidade horizontal de porvir, atualidade e vigor de ter sido. Porvir, como vimos, não significa futuro, senão “atender”, ou seja, ter que acompanhar por remissões o que vem vindo. Vigor de ter sido nada tem haver com passado, pois, sendo vigor, é retenção, não uma memória, mas um já saber lidar que só não “esqueço” porque o mundo me obriga a “continuar” lidando. Este “estar lançado” é o vigor. Ekstático significa: no lugar desse contínuo ser em potência, a finitude do estar lançado exige que eu interprete, de uma vez por todas, todo meu projeto que sempre já esteve lançado, caso contrário continuarei lançado a deriva, o que já me faz reter e atender, mesmo que eu “não queira” (independente de vontade ou tematização). Assim, eu sempre

estou “aí”. A temporalidade não é temporal, ela não flui com o tempo. O “passado” não passou e o “futuro” não está porvir. O que ocorre é que os entes só tem um mundo, ou seja, um lugar de encontro, e o ser-aí, que toca o que vem ao encontro, atribui ser nas remissões disto e daquilo. Ao fazer isto ele temporaliza, não porque haja um tempo já travado dentro do mundo e sobre os entes, mas sim porque o ser compreendido já está aberto. Estando o ser em aberto, ele presume que existe; mas tudo o que houve foi apenas ocupação atualizadora da compreensão do ser e de ser. Ora, este “ao mesmo tempo”, o “acompanhar” de Aristóteles, é ekstático.

A ekstase se diz no “agora”. Mas o que diz o “agora”? O agora diz sempre um “em que”. Este “em” é uma interpretação, dizer que tal e qual coisa é para isso ou aquilo. O “que” diz a coisa, o ente, que sempre se atualiza. Assim, seja lá o que eu diga, sempre interpreto ente, e este ente subsiste como si mesmo toda vez que ele se diz ser próprio dele. Esse “mesmo”, entretanto, não está no ente por si mesmo, mas naquilo “em que” ele se mantém junto a. O agora “interpreta a atualização dos entes”. Como? Pelo fato de que, ocupado, o ser-aí está sempre diante do ente que remete ente. A condição de ser ente está na possibilidade de remeter outro ente. Quem remete é, no entanto, o ser-aí, e essa “*possibilidade*” é sua temporalidade. É essa remissão fundada na temporalidade que se chama “em que”, onde o “que” (o ente) está remetido a outro ente no tempo (o “em”). Portanto, no “agora em que” reside o caráter ekstático da atualidade. Uma vez que a atualidade pode remeter como agora os entes, ou seja, temporalmente, a própria remissão chega a ser referência, de onde tem-se a datação. Desta já nos ocupamos, interessando aqui seu fundamento ekstático, ou seja, de como é possível datar as ekstases.

Esse assunto veio à tona porque foi preciso distinguir o sentido existencial e o tempo em seu sentido físico, o que significa dizer que a apreensão de passado, presente e futuro não coincidem no tempo com a percepção de porvir, atualidade o vigor de ter sido, e seus modos de agora, outrora e então. Assim, nos diz Heidegger que “a possibilidade de datação do agora, então e outrora reflete a constituição ekstática da temporalidade, sendo essencial para o próprio tempo pronunciado, onde os três, brotando da temporalidade, são eles mesmos tempo”. Não fosse assim, no “passado” não se diria o futuro e no “futuro” não se diria o passado; é possível dizer do passado que nele houve outrora e mesmo que o passado estava por vir, valendo o mesmo para o futuro. Quer dizer, as três ekstases valem

para qualquer fração de tempo. Senão não teríamos pretérito-perfeito, imperfeito ou ainda futuro do presente ou futuro do pretérito. As ekstases atualizam o tempo; nenhum tempo deixaria de ser atual ou viria a ser atual não fosse as ekstases da temporalidade em que estas dimensões são pensadas. “O pronunciamento das ekstases é a indicação de tempo mais originária”.

“Ontem já estava por vir..., outrora ocorreu o que veio a ser conhecido ontem”; como é possível remeter-se tempo aos entes fora do tempo atual e ainda pensar, nas dimensões de tempo, a atualização? A ambigüidade das frases acima é a tensão entre tempo e temporalidade. Mas, ainda assim, elas são legítimas ou aceitas na linguagem. Como? Simplesmente porque a remissão de uma ocorrência (de um ente) no passado vige retida na atualização do agora. Note-se: datamos o passado e o futuro agora. Em que reside essa possibilidade da datação? Esta pergunta já trai o problema, pois é uma indagação temporalizada. Querer que a datação resida em algum lugar é querer que ela se dê no tempo. Portanto, a possibilidade de datação está no que torna possível sua própria questão: que em cada agora o ser-aí remete a unidade das ekstases da temporalidade ao ‘ser-junto-a’ dos entes intramundanos que se descobrem na ocupação (recorde-se que esta última é justamente o modo “essencial” de ser do ser-aí). Ou seja, agora em que tal e qual coisa se dá, o aí em que sua compreensão de ser se abre, é também o aí em que o ser-aí interpreta. Por isso, “o tempo interpretado sempre já possui uma datação a partir do ente que vem ao encontro na abertura do aí”.

Quando digo “falar-te-ei”, não estou apenas dizendo que falarei a outrem noutro momento qualquer: ao contrário, estou determinando que é inevitável que a fala futura carregue consigo todo peso da promessa de falar, ou melhor, de sua possibilidade, tal e qual como tem agora. Estou remetendo o agora ao então e sugerindo que nesse então a possibilidade de outrora estará “toda presente”. Parece que a possibilidade de vir a falar no futuro carrega todo o tempo consigo. O que ocorre é que a temporalidade não é temporal: em cada agora a unidade das ekstases temporaliza toda remissão possível, porque “ser possível remeter” significa já estar datado. Em cada agora, se atende e retém, o tempo todo (ou durante todo o tempo), todo outrora então.

A ocupação atende, retém e atualiza deixando “para si” tempo e se dando tempo. Esse dar tempo não é uma arbitrariedade: o caso é que a ocupação é critério não tematizado,

mas condição para calcular o tempo; essa condição, entretanto, não é esquema subjetivo e, desse modo, condição significa horizonte desde onde. “Em cada modo de se deixar tempo nas ocupações, a datação do tempo, horizonte remissivo, parte de tudo o que se ocupa”. Com isso, a datação não pode atender a si, senão ao que se ocupa. Esse é o motivo pelo qual a ocupação, que já está orientada pela condição horizontal das ekstases, “nunca se compreende como transcurso ao longo de uma seqüência contínua e duradoura de puros agoras”. Quer dizer, a datação parte da ocupação ao compreender sua disposição, remissões. O caso é que toda remissão, como vimos, já se guia por um horizonte temporal. Por isso, conclui Heidegger, só se pode compreender a temporalidade ekstática “afastando-se a representação teórica de um fluxo de agoras”, pois já é temporalizando em seu modo temporário que o ser-aí se representa.

A possibilidade de datação possui três caracteres, tendo por horizonte a temporalidade ekstática: “hoje, quando...”, “posteriormente, quando...” e “anteriormente, quando...”. São estes três modos possíveis de se remeter os entes com um tempo, ou seja, data. Uma das coisas que não se pode deixar de notar é que eu não dato o que passou em direção de agora, e o que virá desde agora. Ao contrário, tanto um quanto outro são para a remissão atual: o “a frente” vem para o agora e o “atrás” vai desde agora. O agora não remete para o futuro: o porvir tem direção para o agora, assim como o passado. Isso é atender e retrain. Se houvesse um fluxo, este viria do futuro para cá e do passado para agora. Em outras palavras: “duração” significa que o então atende e, atendendo na atualização do então, remete para a frente; o mesmo ocorre com o outrora que retrai, pois, retraindo, faz vigorar o “atrás”. A ocupação articular durante as remissões indicam o então ou outrora. O tempo, neste sentido, pode ser experimentado num correr dos olhos: no que eu levo a visão de um canto a outro da mesa, a remissão muda, mas durante isso, o ente é sempre remissivo; na verdade, o ente permaneceu no espaço; porém, temporalmente, o que durou foi a ocupação. A duração já é interpretação da ocupação, pois dá sentido à remissão.

2.7) Genealogia do conceito de “tempo”:

Não se pode dizer simplesmente, supondo que Heidegger admitiria, que o “tempo” não é uma mentira, uma vez que se fundamenta na temporalidade do ser-aí, ou seja, não é

algo estranho a ela. O problema é que não a reconhece por estrutura. É preciso, portanto, para concluirmos com Heidegger a estrutura que permite pensar-se o tempo, explicitar como o tempo vulgar se origina e daí, como as ekstases da temporalidade são niveladas, tal como se vinha anunciando. A tarefa final será, então, determinar como e o que é o tempo vulgar, como ele encobre a temporalidade, como as ekstases são niveladas e como é possível o discurso da passagem do tempo. Será pelo esclarecimento da gênese deste discurso que poderei, conclusivamente, tratar do problema do nada desde aquilo que Heidegger chamou diferença ontológica, o que representa o eixo da posição do autor após *Tempo e Ser*.

a) Gênese do conceito vulgar de tempo: essa “genealogia” é o próprio método de Heidegger para a determinação do tempo. Portanto, neste item deveremos discutir o fundamento da teoria heideggeriana sobre o tempo. O que Heidegger chama “conceito vulgar de tempo” é a concepção comum de tempo de toda tradição ocidental até os modernos, iniciada pelo grego clássico. Duas teses explicitam este conceito, enunciados por Aristóteles: tempo como infinito e como o que sempre podemos considerar novamente (*Phys* 218a 1-2). Temos, por um lado, um todo potencial, por outro, intervalo (de tempo). O caso é que o segundo é abstraído do primeiro para poder-se pensar o tempo. O que Heidegger defende é que tanto o tempo infinito quanto a decisão de que dele procede os intervalos de tempo apreendidos, são derivados da finitude (cuidado). Como já consideramos, para Aristóteles é o ato do pensamento de numerar dois agoras distintos e diversos que se interpõem que permitiria determinar um tempo, pois o tempo em si não é numerável por ser, por natureza, infinito e indeterminado. Assim, o tempo infinito é acessível só indiretamente, por um intervalo de tempo. Aqui está o problema: Heidegger admite essa indeterminação, mas atribui a ela a estrutura por traz da finitude mesma, onde a possibilidade é o temporalizar deste porvir sempre inacabado.

Ao fim do §80 de *Ser e Tempo*, o autor nos traça o princípio dessa genealogia do conceito vulgar de tempo: “a ocupação cotidiana encontra o tempo no ente intramundano que vem ao encontro no “tempo” e, por isso, a gênese do conceito vulgar de tempo deve partir da intratemporalidade”. A partir do §81 ele passa a enunciar esta gênese. O princípio geral que se tira da premissa acima e da discussão anterior é então expresso do seguinte

modo: o tempo já é sempre ocupado com a descoberta dos entes intramundanos na medida em que o ser-aí, contando com o tempo, conta consigo mesmo. Isso tem por consequência inicial que, na medida em que o ser-aí conta consigo enquanto conta os entes remissivamente, ele então pode contar o tempo. Assim, define Heidegger, “contar é seguir”, atualizando remissões que se temporalizam na unidade ekstática. E o autor chega inclusive a descrever o modo de temporalização de cada uma destas remissões:

1. *Reter o outrora numa atualização* significa: dizendo agora, ser e estar aberto ao horizonte do anterior (agora-não-mais);

2. *Atender ao então numa atualização*: dizendo agora, estar aberto para o horizonte do posterior (agora-ainda-não);

3. *O que se mostra nessa atualização é o tempo.*

Como se vê, as remissões do agora são o horizonte dos modos de temporalização (reter, atender, atualizar). Portanto, define-se o tempo como:

“o que é contado na seqüência atualizante de contagem em suas variações (do medidor), de modo que a atualização se temporaliza na unidade ekstática de reter e atender abertos no horizonte segundo o anterior e posterior”.¹⁸

Ora, esta é justamente a definição de Aristóteles, enunciada, entretanto, levando-se em conta a unidade da temporalidade. Desse modo, a definição de Aristóteles não representa problema, mostrando como ela orienta-se pela compreensão ontológica “natural”, que por sua vez deriva-se da própria temporalidade do ser-aí. É por isso que, a partir daí, a definição de Aristóteles passa a ser o assunto de toda discussão que se segue em *Ser e Tempo*, de modo direto. O que Heidegger está afirmando é que esta definição tematiza o tempo tal como ele se mostra na ocupação¹⁹. Isso significa que: tempo é contado, de modo que o contado depende do contado dos entes na atualização; mas recordemos, “contado” é um modo de ser próprio do ser-aí e, por isso, é ele que diz a atualização, na pronúncia do “aqui-agora”, “aqui-agora”, ... Portanto: “o que é contado são os agoras que se mostram como “logo-mais-não” e “há-pouco-não-agora”. O “tempo-agora” depende do “estar junto a” do ser-aí que remete. A remissão por sua vez, depende da temporalidade. Portanto, da

temporalidade chega-se a ocupação com o próprio tempo, e só o ser-aí seria capaz de tal possibilidade, o que tem por origem um encobrimento inevitável sobre a temporalidade originária, por encontrar-se nesta justamente o fundamento do poder-ser mais próprio do ser-aí, cuja raiz está no cuidado na temporalidade.

b) O encobrimento nivelado do tempo do mundo: esse “encobrimento” diz respeito ao tempo vulgar tomado por princípio ôntico e o “nivelamento” diz respeito aos agoras tomados por seqüência. Isso, contudo, não ocorre porque em algum momento decide-se entender o tempo desse modo, mas sim porque essa interpretação de tempo “brota naturalmente” de uma estrutura, dada pelo contar o tempo contando com o tempo. Assim enuncia-se esta estrutura: “quanto mais naturalmente ocupa-se do tempo, menos se atém ao tempo pronunciado (que já determinamos)”. “Quanto mais naturalmente” significa quanto menos tematicamente, considerando o tempo como algo próprio a ser ocupado. Interpretar algo como próprio à ocupação, entendendo dele um ser-para como essencial, então se o interpretou por “natural”. Natural é dizer de algo que é para, esquecendo que é o ser-aí quem remete. Ora, quando se diz que um tempo é para, ou seja, quando o tempo naturaliza-se, entende-se-o por ocupação, então ele é pronunciado como agora-então-outrora. Com isso, as remissões também se naturalizam, de onde um agora passa a ser também para outro agora. A partir disso é que se tem a definição vulgar de tempo: “seqüência de agoras simplesmente dados (porque interpretados como ocupação) que igualmente vêm e passam”. Trata-se de um após o outro, pois os agoras foram naturalizados. Mas o agora não pode ser plural: o agora não flui; o que flui ou passa são as remissões, pois estas, dadas na ocupação, são e podem ser plural. Portanto, admitindo-se o princípio enunciado em “a” e considerando-se este modo de vulgarização do tempo, temos três momentos de temporalização do tempo, dado que são três as ekstases temporais que permitem a dinâmica (dimensão de) temporal:

1. O primeiro momento essencial do tempo ocupado é a possibilidade de datação: funda-se na constituição ekstática da temporalidade;

2. O tempo ocupado é o tempo do mundo, empreendido na estrutura do agora (significância);

3. Na interpretação vulgar de tempo falta tanto a possibilidade da datação quanto a significância, de onde temos o encobrimento nivelador.

Estes três momentos de temporalização conduzem ao encobrimento por impedirem de aparecer as ekstases pela naturalização do tempo. E isso inicia-se propriamente no momento 3, pois nele 1 e 2 já não se mostram. Datação e agoras não aparecem na interpretação de tempo: este encobrimento nivela a constituição ekstática e horizontal da temporalidade (datação e significância do agora). Como isso ocorre? Os agoras simplesmente se enfileiram um ao outro. Entretanto, o mais relevante é determinar que “o encobrimento nivelador do tempo do mundo não é realizado pelo tempo vulgar de modo meramente acidental”. Ele obedece, para Heidegger, a um processo nítido:

- 1. As estruturas escapam porque a interpretação cotidiana dirige-se unicamente às ocupações;*
- 2. O agora é compreendido conjuntamente com o ente à mão simplesmente dado;*
- 3. O tempo aparece quando se observa os agoras que orientam a ocupação.*

Portanto, o nivelamento consiste em que: “tanto os entes quanto os agoras vêm ao encontro (simplesmente dados em conjunto), pois os agoras são vistos no horizonte desta idéia de ser simplesmente dado”. Ou seja, como é a ocupação que estrutura a interpretação do tempo, tal como os entes que o ser-aí remete, também remete-se o então e o outrora como se estivessem lá, vindo ou indo para serem remitidos. A consequência vulgar é então: a) “os agoras passam e com isso constituem o passado” e b) “os agoras advém e os que advirão constituem o futuro”. *Nivelar é, então, dizer que o tempo se dirige tal como o ente se remete.* Evidentemente, como demonstrei, a unidade deste tempo só se assegura pela analogia destes dois momentos, pois, pensados categorialmente, eles estão distantes entre si, parecendo ser distintos e diversos. Entretanto, deve haver na própria essência da temporalidade algo que permite o nivelamento e o encobrimento desde um fundamento que coloca mutuamente com o tempo o ser originalmente.

c) Fundamento do nivelamento e passagem do tempo: segundo o autor, o nivelamento se funda no ser do ser-aí. Como sabemos, este é o cuidado que diz respeito à temporalidade do fato de finitamente estar-se lançado e, com isso, na maior parte das vezes “perdido nas ocupações”. O momento temporal fundante, do ser-aí, intrínseco a este lançamento, está no fato de que o ser-aí empenha uma fuga das ocupações; porém, como esta é desde sempre o ambiente de remissão e como o temporário da remissão advém do porvir, então, com esta fuga, o ser-aí desempenha também uma fuga da sua finitude referencial, a morte. Esta tese se manterá no restante da obra de Heidegger, com a diferença de que o foco do pensamento do autor não mais limitar-se-á ao ser do ser-aí, mas ao próprio ser, de maneira que, da fundação desde as ocupações, será determinado o próprio comportamento junto à essência do fundamento, a liberdade. Com esta ênfase no sentido do ser a partir do tempo, o tema da morte como finitude referencial permitirá pensar mais precisamente o problema da totalidade dos entes e o sentido do ser, com o que a experiência do ser como nada chega a ser claramente pensada.

O modo de ser na finitude é “ekstáticamente, o porvir”. O tempo público, como ficou discutido, ocorre quando, nesta fuga, o “tempo todo” é universalizado, ou seja, interpretam-se as ocupações como remissões infinitas e universais, desconsiderando a finitude originária pelo encobrimento, que analisei acima. Representar esta infinitude do tempo como público é esquecer, encobrir o ser do ser-aí. Quer dizer: entendendo-se o ser-aí como ente, como coisa, considera a morte extrínseca ao tempo, pois interpreta que o tempo está na natureza e não no ser-junto-a. Do ponto de vista do próprio modo de ser do ser-aí, o cuidado, interpreta-se (a fuga da morte) a finitude como “até o fim sempre ainda ter tempo”. Portanto, opera aqui o princípio enunciado anteriormente: “o que se compreende aqui não é a finitude do tempo, mas a ocupação empenha-se o máximo de tempo que ainda continua passando”. O nivelamento está em que, pertencendo o tempo público a todos de modo impessoal, o tempo mesmo não pertence a ninguém. Daí o tempo tem que ter, ele mesmo, seus próprios modos que, a partir da datação, chegam a ser dimensões de tempo contado. Isto nada mais é que o discurso da passagem do tempo. Entretanto, o que se esquece é que aquilo que passa são os entes na remissão da ocupação operativa, já temporária, portanto, constituinte da temporalidade junto com o cuidado, nivelando-se a experiência fundamental da temporalidade com o ente temporal, confundindo-se ocupação e cuidado. Esquece-se

que na ocupação, aquilo ao qual se remete temporalmente são as coisas que aparecem no momento presente, mas que o tempo mesmo não é no momento presente, pois, antes de tudo, o tempo, assim como o ser, não possui o modo da presença. Diga-se de passagem, em *Ser e Tempo*, o tempo e o ser não aparecem, sendo coisa nenhuma, mas remetendo-se mutuamente desde a abertura do ser-aí, e, em *Tempo e Ser*, na mútua remissão na abertura do próprio ser, que é pensada nas obras posteriores, como o que se mostra na própria essência do fundamento.

O discurso de que o tempo passa baseia-se na concepção da seqüência de agoras. É diante disto que Heidegger coloca a questão: com referencia à seqüência de agoras dizemos que o tempo passa, mas porque não dizer que aparece? O agora como ekstase remete tanto o anterior quanto o posterior ou, se quisermos, admite dois sentidos, como diria Aristóteles. De qualquer modo, o que está em jogo é que o discurso do passar do tempo não encobre de todo a temporalidade, pois o encobrimento baseia-se já na temporalidade e o nivelamento tem as ekstases por fundamento. Este fundamento refere-se à mútua fundação de tempo e ser, onde se dá a experiência do nada, sendo aquela experiência acerca do que é presente sem ser ente, não estando assim determinado pelo momento presente, nome este derivado da presença mesma do ser e do tempo, porém tomada por ente devido ao esquecimento da diferença ontológica que fica encoberta junto ao nivelamento do tempo entificado que expulsa do mundo o ser-para-a-morte.

“O discurso do passar do tempo exprime a experiência: o tempo não se deixa deter”. O ser-aí não consegue parar o tempo, não pode impedir o devir – ‘então o tempo passa’, conclui. Todo o meu esforço até aqui foi o de mostrar que em Heidegger a experiência encobridora da não onticidade do tempo, que o torna passagem inevitável, está intrinsecamente relacionada com a pré-compreensão do ser, entendida como experiência do ser enquanto nada. O que o encobrimento não deixa ver é que o sentido do devir já é uma remissão temporal no modo da ocupação. Na linguagem de *Ser e Tempo*, isso significa que o discurso da passagem do tempo baseia-se nas remissões temporalizantes: “o atender que atualiza e esquece a existência imprópria é condição de possibilidade da experiência vulgar do passar do tempo”²⁰. Com isso se confirma o que se enunciou acima: a condição mencionada pressupõe um *fundamento* que diz respeito à existência, que então é esquecida em sua propriedade, a saber, que não se trata de presença no sentido do ente presente no

tempo. Portanto, este fundamento deverá dizer respeito mutuamente ao ser e ao nada, onde o mútuo significa que ser e nada estão numa relação hermenêutica relativa ao tempo, como *atualização que interpreta a si mesma*. A essência do tempo é então concluída do seguinte modo: com base na ocupação quer-se determinar o tempo, o que se dá por datação; esta, contudo, é passagem, porque os instantes escapam, o tempo não se detém; isso já pressupõe tempo para os entes e o ser-aí também como ser-para, encobrindo a origem das remissões; considerando o ser-aí como ente dentro do mundo, junto de todo ente, o findar do contar com o tempo não é dito por ele, por este discurso do passar; desse modo, o passar subjaz a mudança mesma, ou seja, “o tempo se mostra como um passar em si”²¹. Mas note-se: isso não é um desejo da razão; o que se descreveu pertence à estrutura temporária do ser-aí. E a esta tese Heidegger jamais irá abdicar, pois quando mais tarde, em *Sobre a Essência do Fundamento e O Princípio do Fundamento*, ele procura determinar a essência da Razão, o que faz é mostrar que a *Ratio* ela própria já é compreendida numa ambigüidade temporal que depende da estrutura antecipatória da temporalidade quanto ao ser e não apenas quanto ao ser-aí, sendo, portanto, fundante.

Temos uma seqüência de agoras que passa em si. Entretanto, como essa passagem é interpretada as custas do esquecimento do modo de ser do ser-aí, o *estar lançado à morte* e desde o porvir aberto, compreendendo-se as remissões, “o tempo originário ainda se revela através de todo nivelamento e encobrimento”. Pois se a publicação do tempo encobrisse sua gênese, ela mesma seria evidente: o tempo não precisaria de determinação categorial alguma para sua unidade ter sentido. No entanto, ele não se mostra como evidente, de modo que a unidade do tempo já possui um ambiente primário que permite o nexos categorial, o devir (natureza). Portanto, há algo no tempo vulgar que, por ser encoberto, justamente nisso mostra esta sua origem.

A resposta a isso está no sentido do encobrimento: ele nivela o tempo ao interpretá-lo essencialmente por passagem. Onde a temporalidade originária se esconde e, por se esconder, se mostra neste nivelamento? No fato de que o tempo assim concebido é irreversível: “não se pode perceber porque a seqüência não poderia aparecer na direção inversa”²². Isso ocorre porque, fundado na temporalidade, o tempo público é remissão para o “fim”. Ele só remete para o fim porque “a temporalização é primordialmente porvir”. Em outros termos, é porque o ser-aí está lançado para a morte que supõe que o tempo passa, no

que a temporalidade se confunde com o movimento, no que o ser do ser-aí é interpretado por ele como “fim”, o modo encobridor da finitude enquanto tal. Mas já Aristóteles havia dito que o tempo não se move, tempo e movimento não se relacionam por identidade, pois o tempo predica do movimento e, por isso, não pode ele mesmo se mover, a tal ponto que o agora, a sua essência, não parece fazer parte do tempo nem parece ser temporal. Enquanto Aristóteles acreditava que é devido à estrutura do intelecto na determinação da percepção do movimento da própria alma que se encontra o modo do tempo ser predicado universal do movimento, Heidegger faz notar que, não fosse a remissão para a morte na finitude, a “alma” jamais poderia antecipar sobre si mesma uma continuidade, de maneira que é encobrendo a finitude aí compreendida pela antecipação que o ser-aí, interpretando-se como alma, crê que o tempo passa, se move, tem uma direção no espaço. O ser-aí que se ocupa do mundo, ao ocupar-se de si, pede tempo, porque seu preceder a si mesmo deve-se ao fato de que sempre está lançado “ekstáticamente até seu fim”, e é isso que forma as suas possibilidades. O ser-aí, diante o porvir e porque assumiu que não compreende ser ‘posteriormente’ ao porvir, passa então a compreender a si mesmo e aos outros entes, todos por intra-temporais. Estando o ambiente da remissão dentro do mesmo mundo, e não se podendo levar em conta, por isso mesmo, a finitude aberta do seu modo de ser ante o porvir, o ser-aí vem com isso a interpretar o próprio tempo como passagem. Pois o ser-aí não pode contar com o tempo fora da possibilidade de remissão em sua finitude originária. Portanto, é desde a experiência do cuidado em ser para a morte que se experimenta a passagem do tempo, o que se funda na pré-compreensão de ser e no nada como experiência de ser, o que Heidegger passa a explorar desde *Tempo e Ser*, a relação de fundamento e nada, uma relação fundamental no ser.

A seqüência dos agoras é irreversível; desde onde? Desde agora que se diz agora. O primeiro agora é temporário, jogando com a finitude do modo de ser do ser-aí; o segundo “agora” é remissivo, ou seja, é o agora interpretando como ocupação. Assim, agora não posso deter o tempo, então do “agora” não posso me ocupar, pois este “agora” sempre já passou. Não obstante, “sempre é agora”. *Este enunciado não é predicativo*. Ele é uma estrutura: agora, agora, agora... O “é” é um nexos de unidade, não essência do tempo; o “agora” diz que a cada vez o ser-aí, remetendo, apreende um nexos; o “sempre”, ao invés de dizer que nunca se detém o tempo, significa que é desde a possibilidade temporária que

determino a continuidade (potência) do tempo. O contar o tempo ‘passa’, porque contar o tempo exige “acompanhar” o ente; entretanto, o “contar com o tempo” não passa em sentido algum, pois ele “acompanha” originalmente qualquer contar agora; é, então; ekstático.

Ao fim do §81, Heidegger faz a gentileza de enunciar os passos de toda esta tese:

1. “A temporalidade ekstática e horizontal se temporaliza primordialmente a partir do porvir”.

Notemos então que a temporalidade, o jogar do ser-aí com seu próprio ser em uma compreensão aberta, é ekstática. No entanto, como já se havia demonstrado, é também horizontal e, desse modo, remete em três ekstases. Por isso a temporalidade vem a se temporalizar, o que já ocorre desde sempre na estrutura do cuidado; não são estes dois momentos cronológicos, tanto que não é possível ao ser-aí “ir em busca da sua originalidade”. Porque? Somente pelo motivo de que tal temporalização não advém, dado que não devém – ela não se encontra no passado: a temporalização é o ato do ser-aí de remeter de volta a si o seu findar tempo, dado na ekstase do porvir.

2. “O tempo vulgar, ao contrário, tem o fundamento do tempo no agora, que se costuma chamar ‘presente’”.

Aqui se coloca a distinção entre temporalidade e tempo ou, se preferirmos, tempo existencial e tempo físico (natural). Pois a temporalidade é a estrutura comum (horizontal) das remissões existenciais do ser-aí. Porém, quando dissemos que o originário é ekstático e que é deste que surge a interpretação do tempo como passagem, isso não poderia indicar um tempo sempre presente, parado (estático), sem “movimento” para qualquer lado? De modo algum: o que Heidegger nos disse não foi que a temporalidade é sempre presente; isso é contraditório e impossível em sua tese; pelo contrário, o que nos disse foi algo bem distinto: o ser-aí não flui com o tempo que ele mesmo conta a partir de seu modo de ser. Todo problema está em esclarecer a diferença entre o presente do ente e o presente como parte do tempo.

3. “Assim, o instante da temporalidade própria não pode derivar-se desse agora”.

“Toda” a temporalidade é instantânea, quer dizer, as ekstases não passam umas às outras. O contar com o tempo sempre as remete. Entretanto, não ocorre isso com o ‘contar o tempo’, cuja interpretação é passagem e não poderia deixar de sê-lo, quando, naturalizando os entes na ocupação, o ser-aí se tomou por coisa. Portanto, por um lado, o porvir não se confunde com o futuro, pois este último é tomado como “os puros agoras que ainda não advieram e estão em advento”, enquanto o porvir já está sempre remetido temporalmente pelo ser-aí compreendendo ser; por outro lado, também não se confunde vigor de ter sido e passado, que é o “outrora datável” ou, o que é o mesmo, “puros agoras passando”. A atualidade, enfim, também não é temporal, pois ela surge justamente da temporalização da temporalidade do ser-aí.

Devemos concluir com Heidegger: é desde o tempo que o ser-aí interpreta seu ser, sendo este tempo “o horizonte mesmo da compreensão de ser a partir da temporalidade”²³. A teoria de Aristóteles fala do tempo, ou seja, da orientação da compreensão de ser; o que ficou dito acima é que o horizonte desta interpretação não se confunde com este “tempo”, embora o tempo esteja fundado nele e o que encobre deixa ver este fundo. A distinção temporalizante entre contar o tempo e contar com o tempo mostrou-se então como uma dupla-fundação, que como tal deverá pertencer a essência do próprio fundamento, não como algo fundado, senão como relação mesma (comum-unidade), de maneira que a *Ratio*, entendida como razão e fundamento, não mais poderá compreender a essência do fundamento em sua originalidade temporalizante. Isso se deve a que a compreensão de ser se exprime a partir da própria temporalidade, no que se esclareceria o nexos da relação entre Fundamento (em sua essência) e temporalidade.

§4. Digressão: o resultado da análise fenomenológica sobre o critério metafísico da questão do tempo.

Esta última seção, antecedente a nossa conclusão, terá por objetivo explicitar o conquistado pela investigação do “Tratado do Tempo” de Aristóteles, conforme a crítica heideggeriana. A razão disto está em que a discussão precedente não pôde determinar, com exatidão suficiente, em que consiste o caráter de derivado das teses metafísicas referentes a definição do tempo, indicativas do ocultamento de sua questão. Todo o conquistado pela investigação feita até aqui deverá poder mostrar, desde Heidegger, que a própria pergunta metafísica, ao modo de um “que”, traz consigo aquelas aporias colocadas pelo próprio Aristóteles, na *Física* 218a, embora pensadas por ele desde um horizonte ôntico. Isto, que formou o objetivo desta dissertação, será o assunto de nossa conclusão. Para tanto, antes é preciso determinar, em cada tese de Aristóteles, como o caráter originário da temporalidade se oculta. Portanto, trata-se agora de definir, para cada aspecto da tese aristotélica discutida, o seu contraponto heideggeriano, como forma de explicitar o que, em cada caso, representa indício do ocultamento.

Conforme a leitura empreendida do Livro IV da *Física*, sabemos que a ocultação do problema do nada, na questão pelo ser do tempo, se mostra no seu critério, em que a unidade temporal é pensada por analogia, o que se determina na relação entre alma, movimento e tempo. Foi pelo fato de que, na definição física de tempo, o problema de sua relação com a alma humana torna-se imprescindível, que não se deixou de considerar o ponto em que o ser do ser-aí se relaciona, de modo fundamental, com o ser do tempo. Por isso, já na Introdução, ficou indicada a consideração aristotélica segundo a qual o tempo é infinito-potencial desde a natureza do movimento perceptivo da alma ¹. Por isso, agora é preciso medir como, no momento do exemplo do mito grego dos dormentes de Sardenha, utilizado por Aristóteles, se estabeleceu o critério matemático através do qual ficou encoberto, para ele, o ser do ser-aí, ao modo ôntico do movimento da alma. Aristóteles salvou o ser do tempo, apesar de ter constatado a sua não-substancialidade, fundando a unidade temporal, que comporta o não-ser, na potencialidade cognitiva da alma de medir seu próprio movimento.

Se quisermos seguir Heidegger para determinar, nos principais indícios da tese metafísica sobre o tempo, o ocultamento do seu ser, a unidade temporal em que o não-ser se mostra, teremos que partir do critério metafísico anunciado pelo autor, a unidade da analogia. Mas como esta é pensada por Aristóteles, como vimos, desde o nexo entre alma e movimento (de onde se origina a matematização do tempo), então é preciso começar pelo que ficou encoberto na ontificação do ser-aí como “alma”, um ente intramundano dotado de movimento desde o qual percebe o tempo. Como vimos, em Heidegger este problema é pensado em termos da certeza do ser-aí acerca da própria morte, a ser esclarecida não como sendo algo, mas como propriamente temporal². Nos termos da temporalidade do ser-aí, a “certeza” refere-se à certeza-de-si-como-mortal, em que o ser-aí toma posse de si mesmo, sustentando uma relação própria com a morte. Isso significa, mais precisamente, a existência voltada para si mesma. Isto importa na medida em que é deste modo que Heidegger dialoga diretamente com Aristóteles, que entendeu a essência do tempo desde o agora, fazendo do tempo algo mensurável pela alma apesar de carente de substância. Como, exatamente, este ponto de contato entre Heidegger e Aristóteles se encontra na obra deste último?³ Por causa deste problema, faz-se mister descrever brevemente a fenomenologia heideggeriana acerca da finitude da temporalidade em termos de possibilidade do ser-aí para a impossibilidade da própria finitude, para que o indício do ocultamento metafísico do problema do nada, na questão pelo ser do tempo, se explicita em distinção a noção de potência atrelada à alma.

Na medida em que é, o ser-aí é perpetuamente um ainda não. É a morte que faz do ser-aí um todo, na medida em que ela faz dele, nada. Entretanto, a morte não é experimentável, se a consideramos enquanto fenômeno. Quer dizer, a análise fenomenológica da morte, como pretendeu Heidegger, não pode partir da morte do outro, pois esta é experimentada como ser-no-mundo dos que ficam, de maneira que o fim do outro é intransferível e o morrer é da ordem do insubstituível. Assim, segundo uma fenomenologia da minha própria morte, morrer não é estar-no-fim, mas ser-para-o-fim. Portanto, a morte deve ser pensada como relação com a morte, como morrer, imanência esta que faz da fenomenologia da morte uma ontologia, por ser anterior à psicologia, biologia e teologia sobre a morte. Ou seja, o tratamento fenomenológico da morte própria, conforme os §§48 e 53 de Ser e Tempo⁴, a distingue do *perecer*, o fato do vivente, e do

falecer, o não-acontecimento, mas é investigada como *morrer*, o modo de ser no qual o ser-aí é para a sua morte. Morrer significa a existência mesma como mortal, o viver numa relação com o fim, existir em relação com a própria morte. Neste sentido, o ser-aí nunca perece e só falece porque morre.

O ser-para-a-morte é explicado pelo cuidado, em que o “relacionar-me com a morte” pode ser próprio, em que sou para o meu fim, ou impróprio, em que me esquivo a ela. O problema da morte como fim nos interessa aqui, tão somente, quanto ao fato de que ela é experimentada como **possível**, mas não como uma **coisa**, ou seja, não é esperada como acontecimento no mundo (e por isso não pode ser entendida como uma modalidade do ente). Assim, uma vez que o morrer é pensado em relação própria com o tempo, deve significar a possibilidade da impossibilidade do ser-aí e não o movimento da potência mensurável alma. Ela é o que vem, ou seja, não reside senão nesta vinda. Ainda que se queira dizer que ela é o que puramente vem, esta deve ser tal que vem nada no mundo. Todo o problema fenomenológico passa por entender como este advir nada no mundo refere-se essencialmente ao tempo, o que deve exigir que a possibilidade da impossibilidade refira-se à temporalidade propriamente. Por um lado, devemos ter em conta que a relação com a possibilidade da morte implica que nesta *nada se dá no mundo* e, por outro, que este mesmo nada não é uma mera ausência, porque ele se mostra no próprio tempo quando pensamos a espera disso que virá, a morte situada no porvir. Portanto, não se trata simplesmente de pensar a temporalidade do tempo como temporalidade do ser-aí, reduzindo-a ao problema da consciência, conforme os §§55-57 de *Ser e Tempo*, senão entender como, na definição do tempo, a essência do ser-aí é fundamental na sua relação com a morte. Ou melhor – para que fique explícito no que isto é relevante para o nosso tema – ,trata-se de perceber que a pergunta metafísica “o *que* é o tempo?” é originalmente colocada quando indagamos pelo seu modo, algo do tipo “*como* o tempo se manifesta?” ou “*como* se dá a minha relação com o tempo?” (modo este ocultado por Aristóteles nos desdobramentos da questão nas formas de “sou eu o agora?” e “o agora pertence ao tempo?”) Entretanto, isso é algo que somente se pôde extrair da análise da própria origem da definição de tempo, seja a sua interpretação vulgar ou mesmo física. Por isso é que, ali onde Aristóteles pensou a potência como modo do tempo, encontramos o indício da compreensão desde a qual a sua interpretação já se guia.

O que a crítica heideggeriana a tese de Aristóteles permite dizer é que a possibilidade mais extrema do ser-aí é não relativa a outro ente. Que esta possibilidade seja extrema significa que ela é insuperável, o que, no próprio modo de ser do tempo, já deve estar compreendido, de forma que, sendo assim insuperável, é insubstituível, dado que só se manifesta no ser-aí. Desta forma, a impossibilidade insuperável já sempre superou toda possibilidade – é isto o que caracteriza a relação fundamental de tempo e nada, em termos fenomenológicos. Com isso podemos mostrar em que a noção aristotélica do movimento da alma, tido por intratemporal, já se guia pelo tempo, conforme nos diz Heidegger njo §5 de *Ser e Tempo*. Pois podemos dizer que a relação do nada com a temporalidade do ser-aí consiste em que se morre certamente, e que, não obstante esta certeza, “por enquanto ainda se tem tempo”. O que temos é que este “enquanto” denota um tempo pensado desde a noção de presença, e o “ainda ter”, a seqüência temporal de instantes a cada vez presentes. Entretanto, este tempo assim pensado está sendo derivado de uma certeza como possibilidade a todo instante em sua indeterminação, mas procurando justamente determinar o tempo pelo instante presente (o agora). O que aí se oculta é aquilo mesmo que não se mostra na definição, que não se deixa apreender pelo pergunta “o que” da questão pelo ser do tempo. Trata-se do modo temporal como o nada se mostra no problema do tempo.

O problema da ocultação do nada, cujo indício é a sua transferência a uma modalidade do ser (a potência) – em que não se atenta para o fato de que é o próprio tempo que serve de critério para se pensar os modos do ser – se explicita, analisada fenomenologicamente, pela compreensão da possibilidade mesma da experiência do tempo enquanto caráter de ser-para-a-morte do próprio ser-aí. Que a morte não seja algo que se espere como algo é o ocultado por aquilo que Aristóteles entendeu como a capacidade da alma em já perceber o tempo através do seu próprio movimento, com o que se teria a origem da possibilidade da contagem do tempo. Este contar o tempo é entendido, por Aristóteles, como aquilo que, no agora presente, a alma distingue no movimento do ente, seja este ela mesma. Assim, pensando em termos de faculdade cognitiva, Aristóteles compreende o tempo desde a essencial possibilidade do homem de distinguir dois momentos no movimento de sua própria existência, mas dando a esta distinção (a diferença entre dois agoras) uma determinação. Com isso, oculta o caráter de indeterminação daquilo

que seria a existência do homem e, no lugar do indeterminado desta possibilidade, acentua a certeza que a alma tem acerca de si mesma quando se move, mesmo que seja somente sobre si própria (conforme a explicitação aristotélica a partir do mito dos adormecidos de Sardenha: Phys, 218b25-27). Esta certeza é, para Aristóteles, a capacidade da alma de enumerar o seu próprio movimento, o que ele chama *número numerante*. É genial, da parte de Aristóteles, ter percebido que este ato da alma de enumerar é numer-**ante**, e não número que se enumera com tal ato. Entretanto, Aristóteles ainda persistiu em pensar, no que lhe caracteriza a metafísica, que o movimento da alma é isto mesmo, um movimento, no que o ser do homem (a alma) é entendido como um ente dentro da natureza e, como tal, intratemporal. O grave disto está em que o tempo passa a ser então pensado matematicamente, tal que o autor enuncia, explicitamente, que ele é “segundo o anterior e posterior” (conforme discutirei na Conclusão). A tarefa de nossa conclusão será mostrar explicitamente que aí não se dá um critério temporal.

Queremos concluir como na questão metafísica sobre o ser do tempo já se ocultou o problema do nada e com isso a própria temporalidade. Para tanto, recoloquemos os indícios deste ocultamento conforme os passos da argumentação de Aristóteles, e os problemas que a crítica fenomenológica nos permitiu averiguar:

- a) A essência do tempo é o **agora**, em que o tempo em sua totalidade temporal é reduzido ao presente.
- b) O fundamento do tempo é o ato da **alma** de perceber-se a si mesma, no que o tempo existe na própria existência numerante da alma em seu movimento.
- c) O critério de definição do tempo é a **anterioridade e posterioridade** do ente no movimento segundo um momento presente, momento este que é a essência do tempo e que só existe, em última instância, para a alma que enumera o tempo.
- d) O tempo não tem substância, uma vez que se compõe de duas partes que não são, de modo que o seu modo de ser, que permite à sua totalidade fundar-se no presente e assim ser medido, é a **potência**. É por isso que o

tempo pode ser determinado segundo a medida, dado que só assim se mantém contínuo em sua totalidade.

- e) A totalidade do tempo é definida como **infinita** porque o modo de ser do tempo é pensado através de uma *trans-ferência*, na qual se *in-ferre* a determinação para toda *re-ferência* temporal, ou seja, toda referência no tempo, das partes do tempo em potência.

Estes cinco conceitos, *agora*, *número-numerante*, *anterior e posterior*, *potência e infinito*, são aqueles indícios desde os quais se pode mostrar, que o problema do nada é intrínseco ao do tempo, e que, simultaneamente, mediante eles mesmos, a relação de nada e tempo se oculta. Como já se indicou provisoriamente, seguindo as críticas de Heidegger, o que se mostra nestes passos é o seguinte:

- a) O agora oculta a relação do tempo com o ser-aí.
- b) A compreensão do ser do ser-aí como alma ou consciência, oculta como o ser-aí é originalmente a própria temporalidade.
- c) O anterior e posterior, não sendo conceitos temporais, ocultam o modo próprio de pensar o tempo, como temporal.
- d) A noção de potência oculta a relação própria do nada com o tempo.
- e) E a definição do tempo como infinito, que o naturaliza definitivamente, faz esquecer a relação originária do ser-aí com o tempo e o modo como este se mostra em seu próprio modo.

Para pensarmos desde já a unidade destes passos, resumamos todo o problema do seguinte modo: a **finitização** é a apropriação de si no possível não ser mais, a possibilidade da impossibilidade; a totalidade do tempo, portanto, não é assegurada pela minha capacidade de medir **potencialmente** o tempo infinitamente, senão que ela só se torna possível como antecipação, com o que a temporalidade não se explica como ato presente (estar no **agora**) **numerante** sobre o tempo, de forma que a definição física de tempo já deve pressupor isso de algum modo; dado esta pressuposição ontológica, ainda que o tempo

seja pensado como ôntico em suas partes **anteriores e posteriores** entre si, ele continuará a acarretar algo indeterminado, no que a sua originalidade ontológica se impõe.

Se, por um lado, a questão metafísica pelo ser do tempo oculta o modo próprio deste, por outro lado, pela análise da definição natural do tempo o caráter oculto do nada na temporalidade pode ser fenomenologicamente compreendido. Isso quer dizer que o problema do nada se oculta na definição natural do tempo e, simultaneamente, nela mesma, é pressuposto e compreendido. Ou seja, o nada se mostra, tão somente, como experiência do ser do tempo, mas não diretamente, sendo que este modo indireto do nada se mostrar na essência do tempo consiste em ser pressuposto já em seu ocultamento. Entretanto, não obstante esta circularidade hermenêutica, o que mais nos interessa é saber onde exatamente se dá o ponto de contato entre o ocultamento na tese aristotélica e a fenomenologia de Heidegger.

“O que é o tempo?” – esta é a questão metafísica. Foi Aristóteles quem pela primeira vez mostrou que esta questão se divide em duas outras, se “sou eu o agora?” e se “o agora advém do próprio tempo?”. Heidegger compreende a primeira pensando a relação do ser-aí e do tempo como temporalidade, ou seja, investigando no próprio ser do ser-aí a sua relação com o tempo. Como vimos, o ser do ser-aí é cuidado e o sentido do ser do ser-aí é a abertura em seu ser, onde o ser, ele mesmo, é compreendido. Isso significa: o ser-aí está aberto a si mesmo a compreender-se num poder ser próprio. Esta compreensão prévia é temporal porque se dá como antecipação e o modo como esta se dá é a própria temporalidade. A relevância disto para o nosso tema, já foi apontada: no seu sentido de ser, o ser-aí vem a si antecipando como possibilidade a impossibilidade, que é a sua possibilidade mais extrema. O que está em jogo, no diálogo com Aristóteles, é que, para este último, é a alma que enumera, a si mesma, o seu movimento, no que percebe o tempo e, sendo esta percepção no presente, o tempo é, desde aí, determinado como presença contínua potencial. A noção de potência pensa a indeterminação que fica no ser do tempo, que “carece de substância”, de maneira que isto se deve a que este voltar da alma sobre si mesma em caráter potencial – que a torna propriamente temporal – , provém do “ainda não”. O que se deverá demonstrar na Conclusão é que a noção de potência faz com que as partes do tempo que não são, sejam pensadas em sua totalidade, através de uma inversão (conforme indicado por Heidegger na caracterização da irreversibilidade do tempo natural,

em *Ser e Tempo*, §81). Ou seja, Aristóteles se guia pela noção de “ainda não”, futuro, para pensar o sentido do tempo e, só depois, lhe determina segundo a medida. É esta pressuposição ontológica, que permanece encoberta para Aristóteles, que deve ser entendida em Heidegger: a vinda do ser-aí a si mesmo não provém de um ainda não, mas é ela mesma o porvir. Com isso, Heidegger logra resolver o dilema aristotélico, sem ocultar o problema do não-ser do tempo sem uma pressuposição esquecida, nem transferir tal problema para uma modalidade do ser, uma vez que seu esforço consiste em pensar a própria temporalidade desde o “como”. *O porvir não se explica como potência, não é projeção para o futuro, senão possível realização de minha existência.* Aristóteles pensa o todo do tempo desde o “ainda não”, mas define o tempo desde o agora, de onde determina as partes do tempo como passado do presente e futuro do presente. O tempo é definido desde o presente, mas o pressuposto para isso, ocultado nesta definição, é pensar o tempo através de uma inversão da própria seqüência determinada. Aristóteles não se dá conta que, ocultando este pressuposto, deixa de pensar o presente temporalmente, o que Heidegger faz através de sua noção de *ser-lançado*: o encontrar-se factualmente como eu já estava, onde já sou assumindo o meu ter-sido. Com isso, não só o passado é pensado desde o porvir, senão também o presente⁵. O passado, em seu sentido originário, designa a possibilidade de ser que assume, não se confundindo nem com um deixar de ser, nem com memória. O presente, por sua vez, não se confunde com o agora, mas designa saída em direção ao ente. Portanto, é o porvir do sido que deixa vir o presente. É a esta unidade que Heidegger chama temporalidade.

Em paralelo aos cinco problemas acima levantados acerca da *Física IV* de Aristóteles, o diálogo com Heidegger deve ser considerado nestas cinco teses (A), que possuem em sua contrapartida as teses tradicionais (B):

1.A) *O tempo é temporalização da temporalidade.* Isso significa que o tempo não é um ente, mas temporaliza-se, ou, simplesmente, que o tempo não é isto ou aquilo, mas é temporal, sem que isso denote uma tautologia, senão a sua essência propriamente. Trata-se de falar do tempo temporalmente, ou seja, desde o seu próprio modo de ser.

1.B) Deste modo, o tempo não é, em seu modo de ser, algo com que o sujeito está em relação, seja como sujeito que enumera o tempo no movimento, seja como operante da síntese temporal. Assim sendo, não é correta a tese tradicional segundo a qual *o sujeito é no tempo*.

2.A) *É a temporalidade que possibilita o cuidado*. Na medida em que “o ser-aí é o ente em que está em **jogo** o seu próprio ser”, e sendo que a compreensão deste ser se dá por antecipação do ter-sido, possível desde o porvir em que o ser-aí está projetado, então o tempo é o espaço de jogo a partir do qual o ser-aí pode ser.

2.B) Assim sendo, ser para o ser-aí só é possível como modalidade temporal, ou seja, o ser-aí somente encontra a si enquanto temporalizado. Entretanto, o ser-aí também pode vir a si não de modo temporal, mas desde os acontecimentos, com o que o tempo chega a se tornar algo que acontece e com o qual o ser-aí se ocupa tal como ao ente. Conforme Heidegger, é este estar junto do ente ao modo da *presentificação preocupada* que dá origem ao conceito vulgar de tempo. Assim se explica o caráter derivado da tese tradicional, que *o sujeito percebe o tempo em sua relação com ele*.

3.A) *A temporalidade é ekstática*. A ekstase não é (a) substância trazida para fora ou (b) falta de se manter em si, senão que o próprio tempo é tempo para. Este para onde das ekstases é o que Heidegger, como vimos, chama esquemas horizontais, sendo que este horizonte é aquilo que fecha o ser-aí em sua abertura, diferente em cada uma. Segundo o §65, as ekstases são: porvir, ter-sido e presente. Isso quer dizer que a temporalidade é *para, de e junto a*, na unidade de seu fora de si originário, ou seja, que, originalmente, o futuro caracteriza-se como para-si, o passado como retorno e o presente como deixar vir ao encontro. O relevante para nós será entender como, originalmente, o ser-aí é levado nas ekstases para fora de si, sem que isto signifique ir em direção a um nada. Não é desta forma que chegaremos a entender o problema do nada.

3.B) Que o tempo seja ekstático originalmente significa que a sua unidade se configura numa circularidade, não sendo, por isso, seqüencial. A essência ekstática da temporalidade, em que esta é, por um lado, o para fora de si e, por outro lado, se configura numa unidade circular, impede que se determine o tempo, senão que se o pense em sua

indeterminação, de maneira que dizer que *o tempo é seqüência de agoras* não responde ao seu modo de ser.

4.A) *A temporalidade se temporaliza a partir do porvir.* Que a ekstase primária seja o porvir entende-se considerando que a modalidade do porvir é a antecipação. O que é antecipado desde o porvir é o ser-para-a-morte, o estar à iminência de uma não coisa, a morte como fenômeno do advir de nada no mundo. Trata-se da própria possibilidade da impossibilidade da existência. Assim sendo, não é o caso que se vai em direção a um nada que está lá, a espera de um encontro, senão que este ser nada no mundo advém ao ser-aí que impropriamente se coloca na sua espera, presentificando o porvir.

4.B) É pela temporalização do porvir que se chega a presentificá-lo como tempo natural. Entretanto, a vinda a si que aí se exprime, não se dá como vinda a si de coisas. Tudo se passa como se a certeza da morte não consistisse simplesmente em que sei que vou morrer, no que ela seria algo negativo com o qual me encontrarei em algum presente posterior, senão que a própria morte em vinda sou eu. Assim sendo, o tempo não é homogêneo nem seqüencial, porque nele há uma não coisa (a morte), que só é em sua vinda. Resumidamente, é esta a crítica heideggeriana à tese tradicional de que *a seqüência do tempo é homogênea.*

5.A) *O tempo originário é finito.* Ainda que o porvir seja primeiro, mesmo assim ele é finito. Ou seja, o único princípio de individualização considerável do ponto de vista originário é o porvir em sua primazia, por ser esta finitização.

5.B) Deste modo, não é o caso que a alma percebe, no momento presente, a diferença temporal e determina o tempo numa potência infinita, pois, não sendo seqüencial, a temporalidade é finita em sua circularidade. Nega-se, com isso, a tese clássica, de que *o tempo é seqüência infinita.*

Com isto, deixo enunciados os pontos de contato a serem considerados entre Aristóteles e Heidegger quanto ao problema da relação entre ser-aí e temporalidade ou, como preferiria Aristóteles, entre a essência do tempo e da alma, dada na ligação entre o agora e o ato numerante. Passemos, portanto, a refletir sobre o nosso tema central

CONCLUSÃO

§5. O problema do Nada Simultaneamente Pressuposto e Ocultado na questão metafísica do ser do tempo.

O objetivo desta conclusão é explicitar dois dos problemas tratados até aqui, por serem eles centrais: (a) como e porque, segundo Heidegger, a questão metafísica pelo ser do tempo encobre o problema do nada e (b) como este ocultamento é transferido para uma determinação ôntica através de um critério matemático, observado na própria definição do tempo.

Na Introdução, foram enunciadas duas questões diretrizes: (1) *como o problema do nada se oculta na pergunta metafísica sobre o ser do tempo* e (2) *onde se fundamenta a transferência metafísica (feita por analogia) do problema do nada, pensado junto ao ser (como contradição), para o problema do nada, pensado junto ao tempo (como infinito potencial)?* A relevância destas questões mostrou-se através do próprio tratado aristotélico sobre o tempo, especialmente no que diz respeito ao critério segundo o qual este autor pensou a questão “o que é o tempo?” em seus desdobramentos, nas questões “sou eu o agora?” e “o agora pertence ao tempo?”. Para permitir mostrar-se, desde a análise fenomenológica deste critério, o modo do encobrimento, investigamos e determinamos o que se mostra no discurso interpretativo do ser-aí sobre o mundo, tal como realizado por Heidegger no desenvolvimento das suas questões diretrizes: 1) “o que é um relógio?”, 2) “como o tempo se mostra na física?” e 3) “como o tempo se manifesta?”. Nestas formulações cotidianas apropriadas pelo autor devemos, de saída, já ter observado que a sua tese se fundou naquilo que é característico da formulação das três questões. Isso porque estas questões têm origem na própria constituição do ser-aí, no cotidiano. Elas perguntam por um modo de ser na colocação do “como”, exceção à primeira, que indaga pela quiddidade e que justamente por ser no relógio (no tempo datado), a essência do tempo, em sua própria modalidade, mais se oculta. Como vimos, estas três questões calcadas na cotidianidade referem-se àquilo que em *Ser e Tempo* chamava-se, respectivamente, *tempo cotidiano*, *tempo natural* e *tempo do mundo*. A pergunta metafísica sobre o ser do tempo oculta a própria unidade temporal em que o tempo propriamente “é”, porque parte de uma

compreensão ôntica, naturalista, da totalidade do ente, como intratemporal, ignorando o uso da noção de tempo, num sentido mais original, que justamente está oferecendo o critério ontológico para decidir o que é o intratemporal.

Tal como podemos observar também na moderna física de Einstein – em que o tempo não é nada em si, existente tão somente como consequência dos acontecimentos que nele têm lugar, ou seja, que o tempo é entendido como aquilo em que se produzem os acontecimentos –, em Aristóteles, o tempo, o não-substancial, é compreendido como não sendo um tipo de movimento, embora algo relacionado com ele. Desse modo, devemos ver, em Aristóteles, o protótipo da interpretação física do tempo enquanto tal, pois é com ele que se inicia a noção de que primeiro encontramos o tempo nos entes mutáveis, de maneira que a mudança se produz *no* tempo. Com isto, é desde a metafísica, fundadora da física, na qual o problema do tempo chega a ser definitivamente levantado quanto a sua essência, que o tempo chega a ser compreendido como o *em que as coisas mudam*. Quando Heidegger coloca a questão de como o tempo se mostra, tem em vista o modo como se oculta a essência do tempo na compreensão natural ou física do tempo. Acerca disso, o nosso interesse focou-se no fato de que aquilo que este ocultamento oculta é o problema do nada junto ao tempo, resolvido por Aristóteles através de um recurso, uma transferência do problema do nada para uma modalidade do ser, a potência, fazendo a essência do tempo não mais ser entendida como propriamente temporal, mas, muito pelo contrário, como o “aparentemente não pertencente ao próprio tempo” (*Phys*, 218a8), o agora.

Foi por isso que me detive na pergunta de Heidegger acerca dos fenômenos fundamentais que permitem mostrar o tempo. Entretanto, do ponto de vista do fenômeno, temos algo que faz do tempo aquilo que não é, o porvir, entendido pela compreensão natural como futuro, o “ainda não”. Vimos que, para o físico, desde Aristóteles, o tempo se mostra como medição, isto é, a compreensão do tempo ao modo do “quanto” e do “quando”. Quando se afirma que aquilo que se oculta na essência do tempo é o problema do nada, isto se deve a que Heidegger diz claramente que o tempo natural encobre a temporalidade, ao entender o tempo como medida, não só por determiná-lo como um “quanto”, o que é evidentemente matemático e determinista, mas também como um “quando”, o que inicialmente pode causar estranheza, tendo em vista que o “quando” nos parece naturalmente uma noção temporal. Mas segundo o autor, não é este o caso ¹. O “quando”

pensa o anterior e o posterior no tempo, que exprimem as suas partes que, segundo cada caso, não são (“não é mais” ou “ainda não é”), mas estas duas noções não são originalmente temporais, pois não apenas o que está no tempo pode ser dito anterior ou posterior, mas especialmente aquilo que permite medir. É nisto que consistiria a ilusão do relógio, entendido como um sistema físico que compreende o tempo como medida, segundo o anterior e o posterior, que não são temporais, mas que oferecem uma determinação ao tempo. O relógio é tão somente um sistema físico em que se repete uma seqüência temporal não sujeita à mudança externamente. Trata-se de uma repetição cíclica, pois cada período tem a mesma duração temporal, de maneira que aquilo que caracteriza a medição do tempo por um relógio é a extensão de duração de um acontecimento comparado com as seqüências do aparelho. Ora, esta sistematização física da interpretação do tempo através do relógio oferece, a partir de sua compreensão ôntica, uma interpretação ontológica da essência do tempo, pois permite defini-lo como algo a que se pode fixar arbitrariamente um ponto (hora), ou seja, que na relação de dois pontos quaisquer se pode dizer que um é anterior e outro posterior. É aqui que se conclui os dois aspectos referidos anteriormente: o modo da relação das partes do tempo que não são, o anterior e o posterior, que já são noções matemáticas (conforme explicitarei a seguir), com aquela parte do tempo que é, não obstante “não pareça pertencer ao tempo”, o agora. Enquanto, por um lado, na definição física do tempo, o ocultamento do problema do nada reside na interpretação das partes do tempo que não são como parâmetros determináveis (o anterior e o posterior), por outro lado, o próprio ser do tempo é ocultado quando se o determina a partir de todo agora pontual como igual ao outro. O ocultamento da essência do tempo reside no mesmo em que se dá o ocultamento do problema do nada, simplesmente porque o nada enquanto nada (e não enquanto algo) somente pode ser pensado junto à temporalidade, e esta, por sua vez, junto ao problema do ser enquanto ser, ou seja, na sua diferença com o ente.

Que se diga que o encobrimento do problema do nada no tempo se mostra numa transferência do nada para uma modalidade do ser, a potência, deve-se a que, 1) sendo o tempo o que se pode fixar num ponto (agora), 2) e sendo o agora o sempre igual a outro numa seqüência, 3) segue-se que cada ponto é um possível antes de um depois. E o encobrimento é radical, segundo as considerações de Heidegger que discutimos, devido ao fato de que o ser-aí na sua compreensão física do tempo deixa despercebido que o anterior e

o posterior, com que determina o tempo, não se confundem com o antes e o depois (no sentido de cedo e tarde), estes últimos, temporais.

O tempo físico é um desenrolar em que as partes têm relação de anterior e posterior, determinados por um agora qualquer, em si arbitrário, em seu lugar no movimento. Neste sentido, Aristóteles toma o agora como essência do tempo, não porque o tempo mensurável permita fixar um “quanto-tempo” no fluir presente, mas, antes, porque a sua definição, pautada na compreensão cotidiana do tempo datado, determina a respectiva fixação do agora. Deste modo, a relevância do método heideggeriano, em investigar o problema do tempo desde o tempo físico, consiste em que é no tempo, desde o agora, que melhor se oculta o problema do ser do tempo, o encobrimento do seu modo próprio de ser (diferente de ser conforme uma modalidade do Ser), essencialmente referido ao nada. Assim, em *Ser e Tempo*, o autor faz notar, lendo a *Física* de Aristóteles, que a pergunta “o que é o agora?”, repercutida pela pergunta metafísica “o que é o tempo?”, pode estar sendo questionada “por mim mesmo”, o ser-aí. Quer dizer, a questão heideggeriana consiste em saber se, quando Aristóteles afirma que o tempo é medida, segundo o anterior e o posterior, ou seja, o número numerante da alma, é o tempo mesmo que proporciona a medida (a datação, o relógio) ou se sou eu o agora (aquilo que permite medir o tempo) e é minha existência o tempo. Como mostrou Heidegger², Aristóteles parece decidir-se pelo segundo caso e, após ele, toda a tradição metafísica, tal como Santo Agostinho (conforme o §81 de *Ser e Tempo*), em sua *Confissões* (XI), pergunta se o espírito mesmo é o tempo. O que Heidegger pretendeu em toda a sua obra foi mostrar que a questão do tempo implica o ser-aí (o que Aristóteles encobriu com seu animismo), mas não porque no ser-aí se possa encontrar uma faculdade privilegiada, senão porque, desde sua cotidianidade, o ser-aí já compreende a manifestação da temporalidade em seu próprio ser. O caso é pensar este “ser” na diferença com o ente e pensar a temporalidade em seu próprio modo, onde o nada se mostra enquanto tal, e, assim, ao lado do ser. Que o agora “pareça ser eu” deve-se a que este ente, o “eu sou”, se dá no respectivo instante como “meu”. Tudo se resume a que o ser-aí possui um modo de ser em que, sendo, o seu próprio ser entra em jogo temporalmente, de maneira que este “temporalmente”, em que está em jogo (a temporalidade do ser-aí), acarreta o problema do nada. Por isso, é que nos nossos §§3 e 4 procurou-se explicitar que o problema do nada sempre implica o ser-aí na sua essência, o Cuidado (*Sorge*) e a finitude (cf. ST, §64).

As questões oriundas da metafísica, “o que é o tempo?” e “o que é o agora?”, “eu sou o agora?” e “o agora advém do próprio tempo?”, exprimem-se mais precisamente como: “como o tempo se manifesta?” e “o que é o ser-aí no tempo?”³ – embora ainda nestes termos se permaneça dentro da metafísica, logrando-se apenas pô-la à prova. Por isso, o que se pretendeu mostrar foi que, já na compreensão comum do tempo, manifesta-se a essência do tempo. Com efeito, Heidegger procura dar conta do tempo originário compreendido por Aristóteles em sua noção de agora, em que a alma sempre já contou, como menor número, o dois (a seqüência temporal). Isto justifica porque o ocultamento, na questão metafísica sobre o tempo, se explicita mostrando o problema do seu critério, entendido como a possibilidade do ser-aí de medir o tempo na alma. A definição do ser do ser-aí e a definição do ser do tempo deve, deste modo, implicar o mesmo: a própria possibilidade. Aí reside a relação entre o tempo e o ser-aí, anteriormente questionada. A sentença de Heidegger, “o ser-aí é suas possibilidades”⁴, deve ser entendida em contraposição com aquilo que Aristóteles pensou como potência temporal, a saber, que no próprio tempo manifesta-se a possibilidade de ser do ser-aí como temporal. “O ser-aí é o que pode ser constante e constitutivamente”⁵ – isto deve significar precisamente: o ser-aí está sempre a caminho, em suas possibilidades, e sempre há o que não pode ser essencialmente antes do fim, antes do qual o que pode ser já não é mais. Só neste sentido pode-se entender que o ser-aí dos outros não pode substituir o meu, dado que neste instante o meu não é mais.

Portanto, como vimos na seção anterior, a noção de “nada”, em *Ser e Tempo*, tem este sentido: que o fim do ser-aí seja nada, implica que ele seja insubstituível em seu ser próprio. A minha morte sequer é algo; ela não é algo que interrompe uma seqüência de acontecimentos, tal como o próprio tempo não é consequência de acontecimentos que se justapõem; a minha morte é uma possibilidade conhecida, a mais extrema de mim mesmo que eu possa apropriar-me. Recordo isso para que agora possa ficar claro em que sentido exatamente o critério aristotélico para a definição do tempo já esta pressuposto na sua própria questão. Assim sendo, para os fins desta dissertação, a relevância em considerar-se que o ser-aí é aquele ente que é seu poder-ser, está em que ele pode encontrar-se com a sua possibilidade mais extrema, a morte. O problema do nada opera aí em toda a sua relevância justamente porque o caráter deste “ir ao encontro” está em que a aproximação à morte,

como *possibilidade mais extrema*, configura-se como uma certeza, por sua vez caracterizada por uma indeterminação absoluta. Neste sentido, a morte não é senão a certeza indeterminada da mais própria possibilidade de ser. O ser se mostra aí como o indeterminado experimentado na certeza ou pré-compreensão do tempo. Nada se mostra entre ser e tempo, se este “entre” for entendido como temporal e, com isso, como circular, o que, já em *Ser e Tempo*, Heidegger chamava “antecipação”.

Neste ponto, deve estar clara a importância do problema do nada junto à relação de ser e tempo. O que se mostrou foi, tão somente, como o ser-aí, já em seu ser, compreende o tempo e, ao mesmo tempo, oculta a sua essência, o que se verifica na compreensão natural do tempo, na qual, desde a *Física* de Aristóteles, a noção de potência operou para dar conta disto que é ocultado: que o nada se mostra na pergunta pelo tempo quando se pergunta pelo seu ser. Entretanto, se somente nos detivéssemos nisso, apenas lograríamos acusar um problema, mas não pensá-lo. A pergunta metafísica, “o que é o tempo?”, levou a outra, “o que é o agora?”, que colocou a problemática enunciada em outras duas questões (se “o agora sou eu” ou se “o agora é algo do tempo”). Contudo, o que a metafísica do tempo não vê, conforme Heidegger, é que estas duas perguntas guiam-se por uma outra mais fundamental: “o que é o ser-aí no tempo?”. Por isso, é necessário sempre entender que o problema do tempo acarreta o problema do nada na sua relação com a temporalidade do ser-aí, mas como a relação do ser-aí com o tempo é fundamental na própria determinação do ser do tempo, onde o nada se mostra essencialmente, então, nunca se poderia falar em uma redução do tempo e do nada ao ser-aí enquanto ente dotado desta ou daquela faculdade. Pois a certeza da morte não é temática, já que indeterminada, e isso, não por um limite cognoscível, senão devido à própria temporalidade onde o nada se mostra necessariamente, ou melhor, ainda que não se queira. É isso que exprime a sentença: “o ser-aí sabe de sua morte mesmo quando nada quer saber dela”⁶. Por quê? Porque este “nada querer saber” se dá para o ser-aí justamente como possibilidade de ser, que só se oferece por ser a morte, ao mesmo tempo, certa e indeterminada. Este saber já está na condição de encobrir a possibilidade de seu ser, o ser possível da certeza e indeterminação do ter-sido. É deste modo que Heidegger conquista uma compreensão originária daquilo que Aristóteles havia explicitado como potência numerante infinita do contar da alma: há algo para o qual já me encontro a caminho antecipadamente, é por ser a caminho que me descubro ter-sido. O ser-

aí, em seu poder-ser, se descobre a caminho como o que uma vez deixa de estar aí, no ter-sido já arrastado para nada. Isso é muito distinto da afirmação aristotélica segundo a qual o homem possui em si a faculdade anímica de perceber o seu próprio movimento cognitivo, independente da sensação exterior e dos móveis que lhe vêm ao encontro.

A referência à temporalidade do ser-aí, conforme *Ser e Tempo*, deve-se a que é neste ponto que a crítica a Aristóteles se coloca de forma mais radical e pertinente. O que ocorre é que, no tempo físico, se entende o “ter passado” como um acontecimento da alma dentro do movimento da Natureza, que a própria alma enumera. Mas, quando não se efetua uma transferência do problema do nada, que originalmente se mostra no tempo, para os modos do Ser, então, não mais se sustenta a noção de passado como acontecimento interno ao tempo. Assim, todo o nosso esforço investigativo tem consistido em mostrar que a crítica de Heidegger à *Física* de Aristóteles, desde *Ser e Tempo* (embora sobretudo a partir de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*), permite esclarecer como o “ter passado” não pode, de modo algum, ser entendido como um acontecimento em minha existência, mas que deve ser pensado quanto à própria temporalidade, em que o nada se mostra enquanto tal. Isso significa que, tal como a questão metafísica “o que é o tempo?” deve ser transformada na questão do próprio modo do tempo enquanto temporal, também o ter-sido do ser-aí não pode continuar a ser entendido como passado, como um “agora não mais”, senão segundo o modo como, encaminhando-me, antecipo-me. Trata-se de pensar ambas as questões, que formavam as aporias iniciais da *Física* IV de Aristóteles, não mais desde o “que”, mas desde um “como” próprio da existência. Enquanto o “que” é o lugar, o ponto, onde algo deve ser encontrado como ente (a faculdade da alma de enumerar), o “como” é a retenção (e não o lugar) do ter-sido pela sua antecipação. Isso significa simplesmente que o ser-aí vai à frente de sua possibilidade mais extrema, que o ente “eu sou” é, não obstante, este ser, descentrado por excelência, por ser jogado para fora de si mesmo de modo próprio. Este modo é aquilo que o “como” deixa ver. Se pensarmos o tempo tal como fez Aristóteles, temos o ser temporal entendido como seqüência determinada pela alma, e, então, o ser desta alma pode chegar a ser determinado como um “eu sou agora enquanto penso nisso”. Isso só é possível quando se pensa o tempo desde um “que”, o que esclarece que, em Heidegger, não é porque se pensa o ser-aí deste ou daquele modo que o tempo é dito tal coisa ou outra, senão o contrário, que toda definição do homem já leva em conta a

temporalidade antecipadamente. O ser-aí, pensado desde a temporalidade, não é um *eu sou agora enquanto penso nisso*, senão algo como um *eu nunca chego a ser em todas as minhas possibilidades de ser*, dado que a minha possibilidade mais extrema já está antecipada. Mas isto também não significa que temporalidade seja um estar atrasado, um nunca chegar lá, mas o contrário, ela se guia, no seu caráter de antecipação, pelo porvir, aquilo que Aristóteles quis explicar com a noção de potência infinita da enumeração da alma. A noção de potência numerante pensa derivadamente, como modalidade do Ser, o estar à frente de si, que não é uma propriedade de um ente, mas o seu próprio modo de ser enquanto sendo. Que a essência do tempo se oculte no tratamento deste “que”, exprime que este “que” deriva diretamente do “como” do ser-aí, de forma que é mediante a compreensão desta derivação que se pode chegar a entender como o tempo vem a ser determinado desde o agora. Somente assim se pode esclarecer como o problema do nada é originário à temporalidade e como aí se encobre através de uma transferência.

Até aqui, esta Conclusão limitou-se a criticar a noção de tempo como seqüência de agoras, um tempo determinado, encobridor da indeterminação temporal, com o que se mostrou que o passado não poderia mais ser entendido, em detrimento deste encobrimento, como um “agora não mais”. Tudo isto por pensar-se o ser-aí em sua possibilidade mais própria e extrema, e não como possuidor de uma essência ou faculdade cognitiva específica, com o que a noção de alma acarretaria a ambigüidade de ser, a uma só vez, interna ao tempo (um ente entre outros) e enumerante do tempo. Com isto, concluiu-se o caráter de antecipação da própria temporalidade. Mas o que isto quer dizer exatamente? A conclusão é radical em relação à tradição: em sua possibilidade mais extrema, o ser-aí não é *no* tempo. Este é o ponto de partida. O ser-aí não é no tempo, não porque goza de uma capacidade ascética ou alguma posição externa ao tempo, senão porque a sua possibilidade mais extrema é, ela mesma, temporal. Como estar dentro ou fora daquilo que, em sua possibilidade essencial de ser, já é sido, na mesma medida em que nunca chega à sua possibilidade extrema, embora por ela sempre já é guiado? Por isso, Heidegger afirma que, por não estar no tempo, só o ser-aí pode “não ter tempo” em seu cotidiano, no que o tempo já foi interpretado através de um “que” e o “não estar em” (nem em si, nem no tempo a cada vez), transferido para a modalidade do Ser. Nos termos da interpretação física do tempo, isso quer dizer: transferir o tempo para o presente. O que é transferido para o

presente é aquilo que está encoberto pelo “que”: o âmbito temporal da possibilidade mais extrema, o “futuro”⁷. O ser futuro (a) dá tempo, (b) forma o presente e (c) retém o passado no “como”. Dito isto, está claro que é desde o futuro que o tempo tem o seu modo próprio de manifestar-se. O fenômeno fundamental do tempo é o futuro, quando entendido como antecipação, quer dizer, um “como” volto e voltando me demoro, sou lançado para fora de mim mesmo. É por isso que se pode afirmar que o modo originário de relacionar-se com o tempo não é a medição. Em outras palavras: no “como” do antecipar, na experiência originária do tempo, não há nenhum passar, nada se gasta ou consome, porque passado e futuro não são acontecimentos internos ao tempo, que nele deixam de ser enquanto um modo possível do ente. Esta “demora” exprime a temporalidade entendida sem nenhum “quando” ou “quanto”, ou seja, não oculta, mas leva em conta, de modo fundamental, a indeterminação da certeza do ter-sido. Trata-se de não pretender determinar o indeterminado do tempo – nisto consiste pensar o ocultamento do problema do nada junto ao tempo, a que me referi na Introdução.

Então, “o que é o tempo?”. A pergunta não encontra resposta porque ela mesma já pressupõe a temporalidade, embora a encubra em seu modo de questionar, na medida em que quer determinar o indeterminado, libertar-se dele. É neste sentido que Heidegger afirma que pertence à possibilidade do ser-aí a fuga da morte. Aqui deve estar explícita a resposta heideggeriana às duas questões acima colocadas⁸, pois,

- 1) por um lado, “a antecipação apreende o ter-sido como possibilidade própria de cada instante, como o que é seguro agora”⁹
- 2) e, por outro lado, é o ser futuro que dá tempo ao ser-aí.

Assim, na possibilidade mais extrema, a possibilidade da impossibilidade, tanto o agora quanto a seqüência temporal têm sua origem. É desde o futuro que o ser-aí pode chegar a reter, num agora, o tempo, porque o futuro antecipado lhe dá certeza ou segurança daquilo que é no modo da indeterminação, mas nesta indeterminação, que assim se compreende, garante para si a determinação da seqüência, no que já presentificou o tempo. Assim sendo, que a medida não seja a relação originária com o tempo deve-se simplesmente a que, no tempo, não dá tempo para calcular o tempo, e, por isso mesmo, se o

compreende antecipadamente. Assim, podemos responder as nossas questões iniciais: Como o ser-aí é no tempo? Ele é através da ocultação da indeterminação do tempo em sua possibilidade mais extrema. Como o ser-aí se relaciona originalmente com o tempo? Enquanto antecipa seu poder-ser já guiado por ele. Mas como é possível o tempo ser determinado ou ocultar a temporalidade? Ao tomá-lo como agora presente, o que já compreende o ser como presença e o nada como modalidade deste ser. Se, por um lado, Aristóteles percebeu que o problema do nada se mostra na questão pelo ser do tempo e que o nada não pode reduzir-se nem ao ôntico, nem à linguagem, por outro lado, foi ele quem manteve o nada interno ao ser (como modalidade), por pensar a alma como intratemporal e o ser como ente. Pensar o tempo desde a pergunta pelo “que” significa tomá-lo como algo presente, modo este de perguntar que ficou inquestionado em sua *Física*, por já consistir no seu modo de acesso ao ser. Como todo problema do tempo centra-se no seu “como”, Aristóteles não pôde deixar de transferir o problema do nada para a modalidade, entendida como categorização do ser em seu “que”.

Sabemos que, segundo a analítica do cotidiano de Heidegger, o tempo torna-se algo presente, é reduzido ao agora, devido ao que o ser-aí se caracteriza pela ocupação em sua cotidianidade, de maneira que, sendo aquilo com que se pode ocupar (o que é presente), o tempo passa a ser algo com que também se ocupa — passa-se a cuidar do tempo na cotidianidade. Se tudo o que “vem ao encontro no mundo” se dá parado no presente, no agora, também o tempo é agora presente. O tempo é *o em cada agora presente*. A ocultação do problema do nada está, nestes termos, em que, na ocupação, sempre há algo que fica pendente, mas que, então, é configurado como presente. A pendência é interpretada como modalidade do Ser e a presença constante, como infinitude numérica (em que reside a noção de anterioridade e posterioridade). Quanto ao próprio tempo, é aqui que a finitude do “ser-pendente” fica definitivamente encoberta. E, quanto à temporalidade do ser-aí, isso quer dizer que o ser-aí foge da morte para ser ele mesmo numa presença constante, pois, caso contrário, seria nada. O nada se tornou modalidade, algo do ser: o ser-aí, no que se ocupa do tempo, pode agora se ocupar inclusive do próprio nada — por exemplo, ele pode se ocupar com o futuro da história da humanidade.

Mas em que, exatamente, consiste a matematização do tempo, referente à ocultação do problema do nada, desde o critério analógico relativo à relação entre alma e tempo? A

medição do tempo oculta a manifestação originária da temporalidade. O tratamento do tempo como um “quanto” determina o tempo, ocultando sua indeterminação. Tal ocultamento se realiza na redução do tempo ao agora, que, conforme Aristóteles, parece não fazer parte do tempo, enquanto as outras duas partes do tempo não são. Acima de tudo, determinar o tempo significa referir-se às suas partes. Mas duas de suas partes não são. Entretanto, pelo que se mostrou, é desde o futuro que se torna possível determinar e referir-se ao passado e ao presente. Então, o que ocorre quando me refiro ao futuro? Aliás, a questão seria: “é possível referir-se ao futuro de modo originário?”. Pois, quando determino um evento futuro, não me refiro propriamente ao futuro, mas, apenas, a quanto espero, agora, entre um agora e outro. Com isso, tudo o que se tem acesso é o presente. *O agora, que não é temporal, é a medida de passado e futuro, que não são* — este é o encobrimento radical do problema do nada no tratamento da questão metafísica pelo tempo. O passado é interpretado como “não mais” e o futuro como “ainda não”, ou seja, como “não mais presente” e “todavia não presente”, porque o presente é o modo como o tempo é interpretado. O “mais” que acompanha o “não”, nas expressões que se referem ao anterior e posterior, não é, de maneira alguma, casual: ele exprime essencialmente o ocultamento, que o tempo não é pensado temporalmente. Isso quer dizer: anterioridade e posterioridade não são noções temporais. É a noção de presente que oculta isso. Do mesmo modo que o fato dos eventos se produzirem no tempo não significa que tenham tempo, senão que nos vêm ao encontro num presente, o fato de que eles venham num presente não implica que a anterioridade ou posterioridade destes eventos seja temporal.

A relevância destes dois aspectos está em que, só assim, o problema da ocultação da indeterminação do tempo, ou do problema do nada em sua essência, pode ser esclarecido. Primeiramente, a questão foi “como o presente caracteriza o tempo físico?”. O tempo físico, pensado desde a natureza, é o tempo do presente. Este significa: constante passar pelo agora. Mas, com isso, a seqüência de agoras deve ser única e irreversível¹⁰. O passado é irreversível e o futuro é indeterminado. Os pontos do agora são, portanto: 1) irreversíveis e 2) homogêneos¹¹. Como pensar isso desde o nosso problema, o ocultamento do nada quanto ao tempo?

1) A *Irreversibilidade* da seqüência dos agoras é o que resta do futuro em sentido próprio, é o esquecimento do futuro em função do presente, de maneira que esta direção do futuro para o presente implica numa reversão da seqüência, reversão esta pressuposta para a própria definição do tempo físico. É esta inversão que mostra como o futuro próprio fica encoberto e, ao mesmo tempo, pressuposto numa compreensão. Trata-se da persistência do problema do nada pensado no “não” de “não ser mais” e “não ser ainda”.

2) A *Homogeneidade* exprime, por sua vez, o “mais” das duas expressões que indicam o não-ser no tempo. Em *O Conceito de Tempo*, de 1924, Heidegger afirma que ela é o tempo pensado como presente por antonomásia, ou seja, que o tempo é homogêneo, porque pensado matematicamente, como coordenada.

Ora, a complexidade do ocultamento, que me propus investigar inicialmente, reside, neste primeiro aspecto, no fato de que o tempo não chega a ser inteiramente determinado através da matematização, porque a irreversibilidade persiste. Fosse o tempo um passar que pudesse voltar, sua ontificação seria definitiva, porque nada mais restaria do futuro em sentido próprio. Mas deve-se entender que a irreversibilidade não se deve a uma impossibilidade técnica física, senão que ela mesma já é um modo impróprio de pressupor o que se compreende ontologicamente.

Em segundo lugar, esta matematização do tempo que não chega a imprimir-se definitivamente, em função do seu pressuposto ontológico, deve-se ao lugar em que este pressuposto é esquecido: no “mais” das partes do tempo, pensado como seqüência de agoras, o “não *mais* agora” e “todavia *mais* um agora”. Este “mais” é o que oferece para Aristóteles aquilo segundo o qual o tempo tem por definição o número, o anterior e o posterior. Com efeito, ao enunciar que “o tempo é número do movimento *segundo* o anterior e o posterior”, pensou Aristóteles que o tempo é homogêneo, por ser algo do movimento, mas irreversível, por ser segundo o número. O tempo é medida porque ele é, segundo critérios matemáticos, o anterior e posterior. Aristóteles, ao definir o tempo como medida, pensou sua essência desde o agora, reduzindo o tempo ao presente, porque o “não ser mais agora” e “todavia não ser ainda”, que fornecem o critério fundamental para o

número numerante da alma ser primeiro o “dois” (a diferença temporal), são, por sua vez, entendidos também matematicamente, ou seja, ao modo da anterioridade e da posterioridade. A definição do tempo físico, afirmo eu, é uma petição de princípio que encobre a circularidade ontológica própria do tempo. Por quê? Porque o tempo é definido como número (medida do movimento) e o critério para isso também é matemático (o anterior e posterior, que não pensam o “não” das partes do tempo, mas enfatizam o “mais”, por guiarem-se pelo agora, que não é temporal). É esta a minha tese, o que se retirou da leitura heideggeriana do Livro IV da *Física* de Aristóteles. Mas o que significa dizer que o “segundo o anterior e o posterior” já é um critério matemático? Que o anterior e o posterior não são modos da temporalidade. Por quê? Simplesmente porque nem tudo que é anterior e posterior é no tempo. Com efeito, o 1 vem antes do 2, mas não lhe é, por isso, necessariamente anterior no tempo. O próprio Aristóteles afirmou que, no ato de enumerar o tempo pela alma em seu movimento próprio, o 2 é o primeiro número, de onde surge a sua distinção entre número numerante e número numerado. A seqüência numérica não atende à temporalidade. Os números não se dão mais cedo ou mais tarde, simplesmente porque sequer estão no tempo. Os números são anteriores ou posteriores entre si, mas não mais cedo ou mais tarde¹². Quando Aristóteles definiu o tempo segundo o anterior e o posterior, ocultou, com isso, todo o sentido originário de “cedo” e “tarde”¹³. Com isso, o tempo foi pensado apenas desde a cotidianidade, onde o passado é passado do presente e o futuro, futuro do presente: o passado é irrecuperável porque é do presente e o futuro é indeterminado, porque também é do presente. Em todo caso, o indeterminado do tempo ainda persiste, porque pressuposto, embora, simultaneamente, seja encoberto em seu caráter matemático. Ainda que Aristóteles estivesse correto ao dizer que é na diferença da alma consigo mesma que o tempo é percebido, isso não o autorizaria a concluir que é a medida deste mesmo movimento que define o tempo na presença da alma – segundo um critério matemático que estaria no próprio tempo, em suas partes anteriores e posteriores ao agora presente, em que a alma determina o tempo. Isto é circular e não poderia deixar de sê-lo, pois oculta a circularidade mais própria desta possibilidade de contar com o tempo para, então, contá-lo. E é por não serem o anterior e o posterior modos da temporalidade, funcionando como critério para definir o ser do tempo, que o nada vem a ser pensado, necessariamente, como modalidade do ser, a presença constante, que é o fundamento para o

tempo físico, o tempo da presença. Assim sendo, se, por um lado, a irreversibilidade do tempo mantém como pressuposto o futuro em seu caráter de indeterminação ontológica, por outro lado, a definição física do tempo, oriunda daí, define o tempo por uma petição de princípio, ao pensá-lo como determinado em função do movimento da alma que conta o tempo e sua determinação por um critério também matemático.

NOTAS

§1.

1. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Vozes: Petrópolis, 1997. p28.
2. Idem, p45.
3. Idem, p46.
4. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. Vozes: Petrópolis, 1997. p23.
5. Idem, p73.
6. Idem, p141-142.
7. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 1997. § 5, p 44.
8. Idem, § 5, p 55 § 3.
9. Idem, §8, p71.
10. Idem, ST § 5, p 55 § 2.
11. HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: Pensadores. Trad: Ernildo Stein. Abril Cultural: São Paulo, 1979. p37.
12. Idem, p38.
13. Reservo o uso do itálico para grifo meu e as aspas para as citações.
14. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. Vozes: Petrópolis, 1997. p 72.
15. HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: Pensadores. Trad: Ernildo Stein. Abril Cultural: São Paulo, 1979. p43.
16. Ibidem.
17. Idem, p42.
18. Idem, p48.
19. Ibidem.
20. Idem, p49.
21. Cf. nota 1.
22. HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Tard. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1969. p103.
23. Grifo meu.
24. HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: Pensadores. Trad: Ernildo Stein. Abril Cultural: São Paulo, 1979. p48.
25. Idem, p60.
26. Idem, p41.
27. HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Tard. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1969. p100.
28. Ibidem.

29. Idem nota 24.
30. HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Tard. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1969. p106.
31. Idem, p105.
32. Idem, p60.
33. Idem nota 1.
34. HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Tard. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1969. p109.
35. Idem, p63.
36. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Vozes: Petrópolis, 1997. p46.

§2.

1. As traduções do texto grego baseiam-se na edição portuguesa de Angioni, da espanhola de Kirner e especialmente dos comentários de Puente.
2. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Vozes: Petrópolis, 1997. §80.
3. Idem, §80, p124.
4. Idem, §65, p124.
5. Idem, §81, p235-236.
6. Idem, §81, p236-237.
7. Diante disto, deve-se levar em conta duas coisas, a serem adiantadas: primeiramente, que a interpretação do tempo como infinito, dependente da relação de ser e pensar, não deverá subordinar-se apenas ao modo como Heidegger a desenvolveu em *Ser e Tempo*, pois lá ser e pensar dizem a temporalidade considerada desde o ser-aí, o que não ocorre na “virada”. Em segundo lugar, mesmo assim, há algo que em *Ser e Tempo* não pode e nem foi abandonado, que o não-ser, pensado em relação a finitude do tempo, manifesta-se como experiência da temporalização (transcendência), o que no “segundo Heidegger” não mais se explica como ontologia fundamental, mas diretamente como uma ontologia da essência do fundamento, em que a temporalidade é pensada diretamente em relação ao ser, com o que o não-ser se mostra no próprio fundamento enquanto ser. É relevante notar que é precisamente por isso que o problema do tempo implica o problema do nada em relação ao problema do fundamento, o que deve ficar indicado como consequência direta do problema que estamos tratando, embora não venhamos a ocuparmo-nos disso aqui. De qualquer modo, o fio condutor da crítica que aqui descrevemos contra Aristóteles deve partir de *Ser e Tempo*.
8. Cf. 1, §82b, p246, Nota 136 do autor.
9. Idem, §81, p233 §1.
10. Idem, p224.
11. Idem, p231.
12. Devo, contudo, distinguir o que aqui Heidegger chama de “tempo natural” e o que acima chamei pelo mesmo nome, quando me referi a uma condição temporal anterior à determinação do tempo.
13. Cf. 1, §80, p224.
14. Idem, §80, p226-227.
15. Ibidem.

16. Ibidem.
17. Ibidem.
18. Este ponto da argumentação de Aristóteles será retomado na Conclusão como um dos problemas centrais da doutrina do autor em que se mostra o ocultamento do problema do nada desde um critério matemático.
19. É relevante observar que é esta diferença entre "contar com" e "contar a" que Heidegger utiliza em *O Princípio do Fundamento* para identificar ser e fundamento desde a temporalidade, o que é pensado como a própria temporalização e não como propriedade ou faculdade da alma.
20. Idem, p235-236.
21. Idem, p236.
22. E uma vez que esta diferença da noção de Contar será determinada por Heidegger como os dois sentidos de *Ratio*, entendido como *Reor* (conta), de onde se derivaria a ambigüidade do primeiro termo em razão e fundamento, originalmente "contar a" e "contar com", ambigüidade esta que, conforme *O Princípio do Fundamento*, deve-se ao caráter temporal da essência do fundamento, é neste ponto de *Ser e Tempo* que já opera aquilo que ele desenvolverá após a virada do seu pensamento.
23. Cf. 1, p223.
24. Ibidem.
25. Idem, parágrafo 3 da p 223.
26. Idem, §80, p224-225.
27. Cf. 1, p230.
28. Idem, p231§2.
29. Phys 219b.
30. Phys 206a 27-29.
31. HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. In: Pensadores. Trad: Ernildo Stein. Abril Cultural: São Paulo, 1979.
32. ARISTÓTELES. *Acerca dos vários modos segundo os quais as coisas são ditas, metafísica V*. Trad. Luís Felipe B. Ribeiro. Edições Nefelibata, Desterro, 2004. p83.
33. Cf. 1, §82, b, pg. 246, nota 136 do autor.
34. Idem, p 94.
35. Idem, §70.
36. Idem, §79, pg. 221.
37. Idem, Vol. II, pp 228 -230.
38. Idem, p 225, parágrafo 3.
39. Idem, §81 / Phys 3.1,b.
40. Ibidem.
41. Idem, §80, p 228, terceiro parágrafo.

§3.

1. Novamente devo tão somente indicar que este problema, que comporta a relação de essência e fundamento, deverá ser omitido, problema este tratado por Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento, Conceitos Fundamentais* e *O Princípio do Fundamento*, que corresponderia a tarefa conseqüente do tema desta dissertação.

2. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 1997. §§65, 66 e 69.
3. Idem, §6, p 47.
4. Idem, §65, p 123.
5. Ibidem.
6. Idem, §3, p 123.
7. Idem, p 124, parágrafo 1.
8. Idem, §65, pg.125.
9. Idem, parágrafo 1 da p 128.
10. Idem, p 28.
11. Idem, §69.
12. Idem, p 119.
13. Conforme *O Princípio do Fundamento*.
14. Cf 2, p 217.
15. Idem, parágrafo 1 da p 218.
16. O problema do nada quanto ao tempo, ainda que se inicie na questão do ser das partes do tempo que não são, aí não pode resolver-se, senão somente e fundamentalmente no esclarecimento da totalidade originária do tempo, onde o problema da finitude, morte e angústia, levantam explicitamente a questão do nada junto à temporalidade pensada na relação com o fundamento.
17. Cf. 2, §79, p 218.
18. Idem, §81, p 233.
19. Idem, parágrafo segundo da p 233.
20. Idem, p 238.
21. Idem, segundo parágrafo da p 238.
22. Idem, p 239.
23. Idem, §5, p 45.

§4

1. Conforme o item 6 da nossa Introdução.
2. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 1997. §52. p41.
3. Em *Ser e Tempo*, Heidegger fundamenta através de sua analítica do cotidiano as propriedades do ser do ser-aí e o modo de sua relação com o tempo. É no §62 que ele passa a mostrar propriamente a relação do ser-aí com a temporalidade, explicitando, neste momento, a conexão entre decisão e antecipação. Em seguida, no §63, o autor enuncia o método da investigação e a situação hermenêutica respectiva, que ele funda no próprio círculo do ser-aí. Então, no §64, ele passa a investigar acerca da ipseidade, em que o “si” só é possível como modalidade da preocupação; é assim que chega a mostrar, no §65, que o sentido do ser do ser-aí é a temporalidade e, por fim, no §66, que é o que nos interessa, abre a sua analítica para três direções que partem igualmente da temporalidade: no Cap. IV, pensa a temporalidade como sentido do cuidado, desenvolvendo o sentido temporal da cotidianidade; no Cap V, explicita a historicidade do ser-aí, contida na temporalidade, desde a sua ipseidade; enfim, no Cap VI, analisa a intratemporalidade do ser-aí,

tendo em vista o conceito vulgar de tempo e como este se deriva da temporalidade originária – com o que refuta diretamente a tese animista de Aristóteles.

4. Mais precisamente, conforme as páginas 23 e 49 da Edição brasileira.
5. Que não deve ser confundido com aquilo que Heidegger passará a chamar de “presença”, a partir de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

§5.

1. Conforme *O Conceito de Tempo*, de 1924.
2. Conforme *Ser e Tempo*, §§79-80; *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, §20c; e *O Conceito de Tempo*.
3. Idem a nota 1.
4. *Ser e Tempo*, §62.
5. Ibidem.
6. *Ser e Tempo*, §52.
7. Uso o termo “futuro”, neste momento, conforme a distinção feita por Heidegger a partir de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, onde o tema do tempo não é limitado apenas à temporalidade do ser-aí (e não em termos da ekstase do “por vir”, tal como enunciado em *Ser e Tempo*), para grifar o encobrimento do nada como algo relativo também a própria questão pelo ser do tempo, embora com isso ainda deva se manter as considerações entre ser-aí e temporalidade na sua diferença com o tempo físico.
8. Referência às questões derivadas: “sou eu o agora?” e “o agora pertence ao tempo?”.
9. *O Conceito de Tempo*, 1924.
10. *Ser e Tempo*, §81.
11. Conforme *O Conceito de Tempo*.
12. Esta crítica em que explícito o lugar do ocultamento da temporalidade no critério matemático simultaneamente na definição e na questão do tempo, era o que já estava pensado anteriormente quando analisávamos a Física IV, conforme o nosso §2, 3.1(a).
13. Idem a nota 11.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16 unveränderte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. *Ser e tempo*. Volume I. In: *Pensamento Humano*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 1997.

_____. *Ser e tempo*. Volume II. In: *Pensamento Humano*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 1997.

_____. *Que é metafísica?* Tradução: Ernildo Stein. Livraria Duas Cidades: São Paulo, 1969.

_____. *O princípio do fundamento*. Tradução: Jorge Telles Menezes. Instituto Piaget: Lisboa, 1957.

_____. *Conceptos fundamentales*. Tradução: Manuel E. Vázquez García. Alianza Editorial: Spain, 1989.

_____. *El concepto de tiempo*. Tradução: Raúl Gabas e Jesús Escudero. Trotta: Madrid, 1999.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1969.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. In: *Os pensadores*. Tradução: Ernildo Stein. Victor Civita: São Paulo, 1979.

PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

ANGIONI, Lucas. *Física, livros I e II, Aristóteles*. In: *Textos Diadáticos*. IFCH/UNICAMP: São Paulo, 1999.

ARISTÓTELES. *Física*. Tradução: Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos: Madrid, 1995.

ARISTÓTELES. *Obras, Capítulo IV: Física*. Organização: Francisco de P. e Damaranch Kirner. Aguilar: Madrid, 1962.

ARISTÓTELES. *Acerca dos vários modos segundo os quais as coisas são ditas: metafísica V*. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. Nefelibata: Desterro, 2004.

DAMARANGH, Kiner & FRANCISCO P. *Aristóteles – obras*. Aguilar: Madrid, 1962.

PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Instituto Piaget: Lisboa.

_____. *O fundamento em Heidegger*. Instituto Piaget: Lisboa.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

HEIDEGGER, Martins. *Ensaaios e conferências*. Tradução: Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante. Vozes: Petrópolis, 2002.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Seminários de zollikon*. Vozes: Petrópolis, 2001.

_____. *Introducción a la filosofía*. Tradução Manuel J. Redondo. Frónesis Cátedra Univeritat de València.

_____. *Caminos de bosque*. Tradução: Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial.

_____. *Que é uma coisa?* Tradução: Carlos Morujão. Edições 70: Rio de Janeiro, 1987.

_____. *Heráclito*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1998.

_____. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena e Olga Santos. Instituto Piaget: Lisboa, 1959.

_____. *De camino al habla*. Ediciones Del Serbal-Guitard: Barcelona, 1979.

_____. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Tradução: Dulce Mara Critelli. Editora Moraes: São Paulo, 1981.

_____. *Nietzsche, metafísica e niilismo*. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2000.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2005.

MARTINS, Joel & FARINHA, Fernanda. *Temas fundamentais de fenomenologia*. Editora Moraes: São Paulo, 1984.

OKRENT, Mark. *Heidegger's pragmatism, understanding, being, and the critique of metaphysics*. Cornell University Press: New York, 1988.

FLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Instituto Piaget: Lisboa, 2000.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre ser e tempo*. Vozes: São Paulo, 1988.

_____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Movimento: Porto Alegre, 1983.

_____. *Compreensão e finitude*. Editora Unijuí: Rio Grande do Sul, 2001.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. EDIPURCS: Porto Alegre, 1996.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1999.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. *A caminho do silêncio: a filosofia de escoto eriúgena*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.

TAMEN, Miguel. *Hermenêutica e mal-estar*. Imprensa Nacional.

SCHOPENHAUER, Arturo. *Sobre la cuádruple raíz Del principio de razon suficiente*. Tradução: Vicente Romano Garcia. Aguilar: Buenos Aires, 1980.

CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, s.d. (original de 1993).

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. *Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

RÉE, Jonathan. *Heidegger – história e verdade em Ser e tempo*. Tradução de Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef. São Paulo: Unesp, 2000.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia – hermenêutica de la facticidad*. Madri: Alianza Editorial, 1999-2000.

JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas – de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins; série filosofia e religião, 8º volume, 1975.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

PESSANHA, Juliano G. *Ser e tempo: uma “pedagogia” da perfuração*. In – Revista Cult, março de 2001, p.56.

RÉE, Jonathan. *Heidegger – história e verdade em Ser e tempo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1989.

MAC DOWELL, João A. *A Gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

ARENHART, Lívio Osvaldo. *Ser-no mundo e consciência-de-si*. EDIPURCS: Porto Alegre: 2004.

