

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º28 | 2005

Mário Santiago de Carvalho

Diogo Ferrer

Carlos Morujão

Giannina Burlando

Alain David

José Reis

O TEMPO EM HEIDEGGER*

JOSÉ REIS

A – O TEMPO

§ 96. A temporalidade originária

O segredo para entender o pensamento de Heidegger no que respeita ao tempo¹¹⁴⁰ está na distinção que ele estabelece entre os três tipos de entes: o *Dasein* por um lado e, por outro, quer o *à-mão* (*Zuhandenheit*) quer o que *está-aí* (*Vorhandenheit*). O primeiro, com efeito, ao contrário dos outros dois, é uma consciência. O Autor não usa decerto esta palavra, antes diz «luminosidade», porque a palavra consciência lhe lembra a concepção tradicional quer de algo fechado em si mesmo, que por isso se vê impedido de atingir os entes, quer de algo que, estando exclusivamente ao serviço do conhecimento, parece passar-se num plano acima do ser. Mas, mesmo assim, para além da doutrina da abertura (*Erschlossenheit*) que resolve o problema do fechamento, a verdade é que o acto do *Dasein*, e por consequência o ser que o constitui, é nem mais nem menos do que o geral acto de consciência. Mesmo ao nível do *à-mão*, já há esta consciência. Por mais que a

* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 25 (2004) pp. 141-269.

¹¹⁴⁰ Cito *Sein und Zeit* na tradução castelhana de J. E. RIVERA, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003 (doravante *SZ*). Para as outras seguintes obras de Heidegger uso a tradução francesa: de J.-F. COURTINE, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985; de A. de WAELEHENS e W. BIEMEL, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953; de H. CORBIN, R. MUNIER, A. de WAELEHENS, W. BIEMEL, G. GRANDEL e A. PRÉAU, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968; de K. AXELOS, J. BEAUFRET, D. JANICAUD, L. BRAUN, M. HAAR, A. PRÉAU e F. FÉDIER, *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968; de J. BEAUFRET, F. FÉDIER, J. HERVIER, J. LAUXEROIS, R. MUNIER, A. PRÉAU e Cl. ROËLS, *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1966 e 1976; de G. KAHN, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967; de W. BROKMEIER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris,

este nível a atitude seja pragmática e, por consequência, pareça que simplesmente se vai de utensílio em utensílio, estes mesmos utensílios já se vêem minimamente, bem como as relações que entre eles se estabelecem; o martelo, por exemplo, é uma coisa pesada que se abate sobre uma coisa fina que se enterra na madeira, etc. A esse nível pragmático não interessa de facto uma temática e por isso expressa contemplação das coisas; mas o que se faz não se faz às cegas. Ou seja, já há na verdade uma certa tomada de consciência, que acompanha a acção em exercício, assim se constituindo o mundo.

Mas por outro lado, se tomarmos o simples à-mão e o que simplesmente está-aí, esses entes obviamente não têm, em si mesmos, qualquer consciência. E por essa razão o tempo para eles só pode ser o presente. *Anteriormente*, eles não existem ainda, e *depois* já não existem. Eles só existem de cada vez no *presente* e, se vêm a constituir uma sucessão, é porque atrás de um há outro e outro... precisamente em sucessão. Neste domínio do simples ser sem consciência, como diz Heidegger, «chamamos passado a um ente que já não está-aí», e chamamos futuro a um «agora-ainda-não mas depois sim»¹¹⁴¹.

Ora, se não há consciência e estes entes só existem no presente, não se pode pensá-los no seu antes e depois. Mas se há esta consciência, então no seu domínio, graças à memória, ela pode pensar ainda o que existiu antes, bem como, graças à antecipação, pode pensar já o que vem depois. Eis-nos já próximos da concepção heideggeriana da temporalidade. Acrescentemos só, para se ver o problema com clareza, que, mesmo estando nós no domínio da consciência, pode não haver quer este guardar o passado quer o antecipar o futuro. Queremos referir-nos àquelas duas modalidades de conceber o tempo que nas nossas investigações anteriores temos chamado quer a dimensão do «presente actual em que vamos (de percepção em percepção)» quer a dimensão do «presente não-actual (a referência a vazio ao que lá houve ou lá haverá no *próprio* presente)». Em ambos estes casos estamos naturalmente no domínio da consciência, mas referimo-nos apenas a presentes, de tal modo que não há nenhum pensar *ainda* o que lá houve,

1962; de H. CORBIN, M. DEGUY, F. FÉDIER e J. LAUNAY, *Aproche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973 (1962); de A. PRÉAU, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958; de A. BECKER e G. GRANEL, *Qu'appelle-t-on penser?*, PUF, Paris, 1999 (1959); de A. PRÉAU, *Le principe de raison*, Gallimard, Paris, 1962; de J. BEAUFRET, W. BROKMEIER e F. FÉDIER, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976; de P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche*, 2 vols, Gallimard, Paris, 1971; de J. REBOUL e J. TAMINIAUX, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Gallimard, Paris, 1971; de F. FÉDIER e J. HERVIER, *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin*, Gallimard, Paris, 1988; de F. VEZIN, *Séjours* (ed. bilingue), Éditions du Rocher, 1992; de A. SCHILD, *L'affaire de la pensée*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990. – Para consultar o original, quando necessário, uso o tomo n.º 2 da Edição Completa, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

¹¹⁴¹ SZ, p. 345 [327-328].

isto é, a memória, nem o pensar *já* o que ainda não chegou, ou seja, a antecipação. No nosso Autor, para além do presente (ou acção do *tornar presente*, como veremos já a seguir), o que temos é precisamente tal memória e tal antecipação. O mesmo é dizer que, embora Heidegger não ponha expressamente os problemas de saber o que são em si mesmas a memória e a antecipação, pensa-as no entanto como deve ser, ou seja (cf. *supra* § 90.3.2), embora referindo-se ao que já passou e ao que ainda não chegou, pensa isso como *simultâneo* ao presente em que se está: assim como o passado é um «ser-sido» (*Gewesenheit*) – o que ainda aí está apesar de passado –, assim também o futuro é o puro possível, a «possibilidade enquanto possibilidade»¹¹⁴², não o presente futuro.

Mas isto não é tudo. A temporalidade heideggeriana passa-se no domínio da consciência e quer o passado quer o futuro, embora referidos como o antes e como o depois, são referidos *no* presente. A estes dados há que acrescentar o primado do futuro quer sobre o passado quer, em último lugar, sobre o presente, tal como há que pensar a morte no lugar do futuro. Como chega o Autor a isto?

Para nos referirmos só ao essencial, ele termina a análise preparatória da Primeira Secção procurando um conceito que articule o «todo estrutural do Dasein». Tal conceito é o «cuidado»: «o ser do Dasein é um antecipar-se-a-si-estando-já-em-(o-mundo) no-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo)»¹¹⁴³. Antecipar-se-a-si, eis a primeira nota do Dasein, ou seja, eis a este, enquanto cuidado, determinado em primeiro lugar como futuro. Só depois vem o passado, o estar-já-em-um-mundo, e finalmente o presente, ou antes, o tornar-se presente o ente que comparece dentro do mundo.

Este «todo estrutural» que se expressa no cuidado não é contudo ainda a «integralidade» do ser do Dasein, no sentido da «extensão» da sua vida. Ao contrário, tal todo parece mesmo trazer uma dificuldade. O Dasein antecipa-se constantemente, porque é essa mesmo a sua primeira determinação. Mas nestas condições, antecipando-se e por isso sendo por definição o que está aberto a mais possibilidades, como se pode determinar o dito «todo» precisamente quanto à extensão? A resposta é afinal simples. Se pensarmos que há para o Dasein a morte, esta fecha esse todo, porque ela anula toda e qualquer possibilidade. O todo quanto à extensão alcança-se assim com a morte. Mas há um segundo problema. Esta análise que leva à morte é apenas «existencial», isto é, trata apenas de descobrir as estruturas do Dasein. Ora o que leva a assumir «existentivamente», ou seja, na concretude da vida, esta mesma morte, de tal modo que desta maneira alcancemos o nível do real e não fiquemos, como ele diz, apenas numa «exigência fantástica»¹¹⁴⁴? Este problema será resolvido pela invocação da consciência moral. E será tratado no capítulo segundo (a que se juntará depois o § 62 do terceiro) da Segunda Secção, após o tratamento da morte no primeiro.

¹¹⁴² *Ibid.* p. 343 [325].

¹¹⁴³ *Ibid.* p. 214 [192].

¹¹⁴⁴ *Ibid.* p. 286 [266].

1. *A morte*

Começando pela morte, Heidegger diz primeiro do que não se trata. Antes de tudo não se pode experimentar a morte, porque, para isso, é preciso morrer e nessa exacta medida não ter a experiência dela. Daí a tentação, para sabermos o que ela é, de recorrermos aos outros. Mas justamente isto é só uma tentação, porque tudo o que acontece é que «assistimos [de fora] à sua morte» e «não a experimentamos»¹¹⁴⁵; quando muito experimentamos a conversão de um Dasein em mero estar-aí, ou seja, de alguém num cadáver¹¹⁴⁶. E tentar representar-se «psicologicamente» o morrer dos outros é esquecer que o morrer é *daquele* que morre, não de mim que só o represento e continuo a viver. Não há neste domínio substituição possível. «Ninguém – sublinha – pode tomar ao outro o seu morrer»¹¹⁴⁷. Posso, sim, morrer agora e o outro só daqui a algum tempo; mas o morrer é de cada um. Aliás só assim é que a morte pode constituir a integralidade de *cada* Dasein, como a solução do problema o exige¹¹⁴⁸. E por outro lado, já a passar da parte negativa para a positiva, «o terminar que a morte constitui não significa um ter-chegado-ao-fim do Dasein [Zu-Ende-sein]» – não só estaríamos dessa maneira no domínio do estar-aí, como tudo o que nos ocorreria seria o morrer e não *pensaríamos* o que é a morte — «mas um *estar voltado para o fim* por parte desse ente [Sein zum Ende]». Por isso, a morte não vem no fim da vida mas enquanto se vive. Como ele escreve: «A morte é uma maneira de ser que o Dasein carrega consigo logo que é. “Apenas um homem vem à vida, já é bastante velho para morrer”»¹¹⁴⁹.

E depois, sim, vem decididamente a parte positiva. Se o Dasein se define pelo cuidado, e este é na sua primeira determinação o antecipar-se ou projectar-se para as possibilidades, a morte é, na sua caracterização ontológico-existencial, precisamente «uma possibilidade de ser que o Dasein tem de carregar de cada vez». Mas – e a questão é essa – não se trata de uma possibilidade qualquer. Em primeiro lugar, é o seu «poder-ser *mais próprio*», porque não se trata de ser isto ou aquilo mas «radicalmente do estar-no-mundo». É depois uma possibilidade *absoluta*, porque a morte «o desliga da sua relação aos outros», isolando-o por completo. É depois ainda uma possibilidade *insuperável*, porque com a morte não há mais possibilidade alguma, ela é a «possibilidade da radical impossibilidade de existir»¹¹⁵⁰. É enfim uma possibilidade *certa*, embora *indeterminada* quanto ao tempo, o que faz dela uma «constante *ameaça*». Esta certeza não é experimental, e portanto «não pode calcular-se mediante a estatística dos casos

¹¹⁴⁵ *Ibid.* p. 260 [239].

¹¹⁴⁶ *Ibid.* p. 259 [238].

¹¹⁴⁷ *Ibid.* pp. 260-261 [239-240].

¹¹⁴⁸ *Ibid.* p. 261 [240].

¹¹⁴⁹ *Ibid.* p. 266 [245].

¹¹⁵⁰ *Ibid.* pp. 270-271 [250].

de morte registáveis»; é que «ela não se move de nenhuma maneira no âmbito de uma verdade relativa ao ente que está-aí», mas, prioritariamente a isso, «determina-se em função da verdade (da abertura) que lhe é própria»: «o Dasein abre como possibilidade a possibilidade certa da morte apenas enquanto, adiantando-se para ela, a *faz possível* para si como o poder-ser mais próprio»¹¹⁵¹. E – para completarmos agora a caracterização positiva da morte a partir do cuidado – esta possibilidade *mais própria, absoluta, insuperável e certa* mas *indeterminada* quanto ao tempo não é só algo «que surja de vez em quando, antes pertence essencialmente à condição de lançado do Dasein». O que não quer dizer que haja «imediate e regularmente um saber expresso, e ainda menos teórico», acerca dela. Mas «a condição de lançado na morte torna-se patente da forma mais originária e penetrante na disposição afectiva da angústia». «O “saber” ou “não saber” acerca do mais próprio estar voltado para o fim, que de facto – sublinha – sempre impera no Dasein, é só a expressão da possibilidade existencial de manter-se de distintas maneiras neste estar. O facto de que muitos imediata e regularmente não querem saber nada da morte não deve apresentar-se como prova de que o estar voltado para a morte não pertence “universalmente” ao Dasein, mas antes só prova que o Dasein imediata e regularmente se oculta o seu mais próprio estar voltado para a morte, fugindo *de* ela. O Dasein – precisa ainda – morre facticamente enquanto existe, mas imediata e regularmente na forma da *queda* ou *decadência*. Pois com efeito o existir fáctico não é só de um modo geral e indiferente um poder-estar-no-mundo que tenha o carácter de lançado, mas já está sempre também absorto no “mundo” da preocupação». E isto precisamente faz com que «neste cadente estar no mundo no meio de... se acuse a fuga para fora da estranheza, ou seja, a fuga frente ao mais próprio estar voltado para a morte»¹¹⁵². O Dasein, numa palavra, sabe sempre da morte, mas o que acontece é que ele foge dela, caindo da «autenticidade» ou «propriedade» na «inautenticidade» ou «impropriedade»; mais concretamente, caindo da sua «singularização», do seu «estar isolado em si mesmo»¹¹⁵³, na publicidade do «a gente». Precisamente a fuga do estar voltado para a morte toma esta forma do «a gente». «A gente também acaba por morrer alguma vez – escreve –, mas por agora mantemo-nos a salvo». «“A gente morre” (...) mas não se trata de mim, já que “a gente” não é ninguém»¹¹⁵⁴. No entanto, para dizer toda a verdade, no fim de tudo a morte continua «dentro do Dasein». Ao dizermos «certamente a morte virá, mas por agora ainda não», «com este “mas...” a gente *deixa em suspenso a certeza* da morte»; esse «“por agora ainda não” *não é um mero dizer negativo*»¹¹⁵⁵.

¹¹⁵¹ *Ibid.* pp. 284-285 [264-265].

¹¹⁵² *Ibid.* pp. 271-272 [251-252].

¹¹⁵³ *Ibid.* p. 283 [263].

¹¹⁵⁴ *Ibid.* p. 273 [253].

¹¹⁵⁵ *Ibid.* p. 278 [258]. Itálicos nossos.

2. A consciência moral

Contudo o que faz com que nós antecipemos de facto, ou seja, na própria concretude da vida, a morte? A resposta é: a consciência moral. Na verdade, é ela que vem trazer, numa primeira análise, um primeiro dever existensivo, que depois se alarga ao caso da antecipação da morte.

A consciência, começa Heidegger, é um «chamamento». Sendo «quem chama» o Dasein enquanto o «poder-ser-si-mesmo». E sendo o «chamado» o mesmo Dasein, inicialmente ao nível da impropriedade, mas depois ao nível do seu «mais próprio poder-ser». A consciência serve precisamente para esta conversão: ela «chama o si-mesmo do Dasein a sair da sua perda na “gente”»¹¹⁵⁶. Chamamento que se faz «sob o modo de uma *intimação* [*Aufruf*] a despertar o seu mais próprio ser-culpável [*Schuldigsein*]»¹¹⁵⁷. Estes dois conceitos, de *intimação* e de *culpabilidade*, são no conjunto da análise os mais importantes. O primeiro faz compreender que o chamamento não é um apelo indiferente, mas ao contrário que há nele uma *obrigação*, que há nele a inclusão de um *dever*, o qual se liga imediatamente à ideia de consciência moral. Mais tarde, como veremos, o conceito de *resolução* será como a resposta, o cumprimento deste dever: será precisamente o assumir, de olhos bem abertos, o que está em jogo na *culpabilidade*. A qual, por sua vez, tal como Heidegger a toma, não é do domínio do que «usualmente se ouve ou desouve em todas as experiências da consciência», mas ao contrário tem que ver com a «interpretação do ser do Dasein». O seu «sentido existencial originário» tira-se «do facto de que este “culpável” surge como predicado do “eu sou”». O que quer dizer, como se deduz, que o Dasein é assim «sempre culpável, já pelo mero facto de existir»¹¹⁵⁸.

Mas, se se vai tão fundo, então é preciso «*formalizar* a tal ponto a ideia de “culpável” que não só *fiquem excluídos* dela os fenómenos correntes de culpa [ou dívida] que têm que ver com o coestar com os outros (...), mas também se desvincule dela a referência a um dever e a uma lei». Em ambos estes casos a culpa é determinada por uma «*deficiência*» ou falta e estamos portanto no domínio do estar-aí, não no do Dasein¹¹⁵⁹. Mas mesmo assim, na dita formalização, «a ideia de “culpável” leva consigo o carácter de *não*». Tal como leva a ideia de «ser responsável ou causante de», ou seja, leva a ideia de «ser-fundamento de...». Pelo que «definimos a ideia existencial formal de “culpável” da seguinte maneira: ser-fundamento de um ser que está determinado por um não – o mesmo é dizer, *ser-fundamento de uma nihilidade*»¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁶ *Ibid.* pp. 294-297 [274-277].

¹¹⁵⁷ *Ibid.* p. 289 [269].

¹¹⁵⁸ *Ibid.* p. 300 [281].

¹¹⁵⁹ *Ibid.* p. 302 [283].

¹¹⁶⁰ *Ibid.* p. 302 [283].

Para explicar o que isto quer dizer, o Autor recorre ao cuidado. «O ser do Dasein – escreve – é o cuidado. E o cuidado compreende a facticidade (a condição de lançado), a existência (o projecto) e a queda». Sendo assim, «o Dasein é uma existência lançada», isto é, «*não* se há posto a si mesmo no seu *At*». Ele, para ser si mesmo, para se realizar como o «ente determinado que é», tem de *projectar as suas possibilidades*, assim sendo precisamente o *fundamento* delas. Mas afinal não é ele que em última análise as projecta, porque ele «jamais consegue ir mais atrás da sua condição de lançado»; o mesmo é dizer, jamais vai antes do «que é e tem de ser». Ele vai outrossim sempre depois, cavalgando o que de cada vez já é; «existindo como lançado – escreve –, ele fica constantemente à retaguarda das suas possibilidades». Pelo que ele é, assim, o «fundamento lançado (...) das suas possibilidades». Mais uma vez, «ele tem que assumir, existindo, o ser-fundamento»; mas «jamais é dono deste fundamento». Onde, na definição que vimos, o *fundamento de uma nihilidade*: já que ele, como fundamento, é nada, o que ele funda é *nada* também¹¹⁶¹. Aliás Heidegger acrescenta que o projecto do Dasein é negativo não só porque vai atrás do verdadeiro fundamento, mas também porque, ao escolher uma possibilidade, tem necessariamente de «não escolher as outras»¹¹⁶². Bem como refere (porque está a analisar o problema a partir do cuidado) que o nada ao nível do estar-lançado e ao nível do projecto é o fundamento de possibilidade do nada da queda, concluindo que «o cuidado está, na sua essência, inteiramente impregnado de nihilidade»¹¹⁶³. Mas é óbvio que o verdadeiramente importante, em toda a análise do ser-culpável, está no «projecto lançado» referido.

Como quer que seja, porém, é a *ver* e a *assumir* todo este nada que a consciência íntima, ao «intimar ao ser-culpável». O Dasein «não precisa de carregar sobre si uma “culpa” por meio de faltas ou omissões; mas deve *ser propriamente* esse “culpável” que ele já é»¹¹⁶⁴. Deve, diz, embora não o sublinhe. É o sentido implícito na intimação. Sendo a resposta, como já adiantámos, o «acto resolutório» [*Entschluss*]¹¹⁶⁵ que leva ao «estado da resolução» [*Entschlossenheit*]: «o calado *projectar-se, em disposição de angústia, para o mais próprio ser-culpável*»¹¹⁶⁶. Abrindo esta resolução¹¹⁶⁷ para o nada em geral referido, mas particularmente para o nada do «projecto lançado», o ser do Dasein aparece *em toda a sua niti-*

¹¹⁶¹ *Ibid.* p. 303 [284-285].

¹¹⁶² *Ibid.* pp. 303-304 [285].

¹¹⁶³ *Ibid.* pp. 303-304 [285].

¹¹⁶⁴ *Ibid.* pp. 305-306 [287].

¹¹⁶⁵ *Ibid.* p. 316 [299].

¹¹⁶⁶ *Ibid.* p. 314 [297].

¹¹⁶⁷ Um pouco mais adiante ele dirá, fazendo jus ao parentesco que há entre *Entschlossenheit* e *Erschlossenheit* (abertura), que «com a resolução se alcançou agora esta verdade que, por ser *própria*, é a mais originária do Dasein». *Ibid.* p. 315 [297].

dez como esse *nada* que ele mesmo é. E tratando-se de uma «resolução», no sentido de «decisão», o Dasein *assume* e mesmo *aceita* que é esse nada, apesar da angústia que vem com ele.

A resolução em relação ao estar-lançado, vista até agora, não é porém ainda essa mesma resolução em relação ao estar voltado para a morte. Pelo que o que nos falta fazer é estender agora a primeira à segunda. É do que trata o assinalado § 62 do terceiro capítulo. «A resolução, "pensada até ao fundo" (...), leva até ao estar voltado para a morte». Na verdade, se ao nível do estar-lançado nós tínhamos constantemente o *nada* do ser-culpável, temo-lo agora também ao nível da antecipação da morte, que é, como vimos, precisamente a antecipação do *nada* do Dasein. Se a resolução é o projectar-se para um nada, ela tem esse nada num caso e noutra. Assim, pensada até ao fim, ela, que começou pelo estar-lançado, implica também a antecipação. Como ele escreve: «A resolução só chega a ser o que ela pode ser, *quando é um compreensivo estar voltado para o fim*, o mesmo é dizer, um adiantar-se para a morte»¹¹⁶⁸. O que faz com que, nada ao nível do estar-lançado e nada ao nível da antecipação da morte, «a nihilidade atravesse originariamente o ser do Dasein de um extremo ao outro dominando-o»¹¹⁶⁹. É, como bem vemos, o resultado da extensão da *resolução* primeiramente alcançada à própria *antecipação da morte*. E agora sim – é a conclusão que precisamos de tirar – aí temos o existencial dobrado pelo existivo, precisamente ao nível da morte. Eis a *antecipação da morte*, que é o modo como a morte se dá ao Dasein, não só como o resultado de uma análise estrutural, existencial, desse mesmo Dasein, mas como um *dever concreto*, existivo, trazido pela consciência moral. É preciso – porque é isso o que resolução significa – *ver com nitidez* e *assumir* na realidade da vida a morte, o nada, que de uma forma constante nos ameaça. É preciso, como um autêntico *ideal concreto de vida* e segundo dizia ele antes, «renunciar a si mesmo»¹¹⁷⁰.

3. A temporalidade

Para expor a sua concepção de futuro, passado e presente, Heidegger compara-os com o futuro, presente e passado dos entes (o à-mão e o que está-aí) que não têm consciência. Não a tendo, como começámos por dizer logo no início, não pode haver para eles a memória e a antecipação. E já pode haver esta mesma memória e a antecipação para o ente que é o Dasein, porque o seu ser é justamente a consciência. Neste sentido, podemos começar por dizer que o futuro

¹¹⁶⁸ *Ibid.* p. 324 [305].

¹¹⁶⁹ *Ibid.* p. 325 [306].

¹¹⁷⁰ *Ibid.* p. 283 [264].

e o passado heideggerianos não são no essencial diferentes da memória e da antecipação em Husserl. Em ambos, estando nós num presente e *olhando* quer para o que passou quer para o que vai vir, não só *ainda* vemos isso como *já* o vemos. Precisamente as duas notas que, na primeira apresentação dos três momentos do tempo, ele refere para o futuro são que ele é um «a-vir», mas um a-vir que ainda não veio (naturalmente para o presente) e que por isso se mantém no domínio da «possibilidade enquanto possibilidade»¹¹⁷¹. E em relação ao passado o que ele sublinha é que, apesar de passado, ele *ainda* é: «o Dasein é, em geral, um “eu *hei* sido” [ich *bin-gewesen*]»¹¹⁷². A diferença que há entre Husserl e Heidegger, como já o adiantámos no § 93 e 93.1, é que o primeiro trata do problema do conhecimento e o segundo do da causalidade; o que faz com que o primeiro dê o primado ao presente e o segundo o dê ao futuro. Na verdade, estando Husserl a fundar tudo na *evidência*, e verdadeiramente evidente só o sendo o presente (a memória já só tem este presente através dos nada que entretanto tiverem decorrido, e o futuro é mesmo só uma *suposição* que nós levantamos a partir da memória, como o analisámos no § 90.5), é esse, o presente, o seu eminente momento do tempo. E ainda sucede, para dizer tudo, que ele está tão ocupado a constituir o mundo do ponto de vista do conhecimento que pura e simplesmente não põe o problema da origem óptica desse mesmo mundo nem quanto ao sujeito nem quanto ao objecto, ou seja, não põe o problema da causalidade. Pois bem, com Heidegger dá-se exactamente o contrário. Ele só põe o problema do conhecimento na exacta medida em que distingue entre os entes um deles, o Dasein, *que é o próprio conhecimento*, dado que o ser desse Dasein, como já o dissemos mas nunca é demais repeti-lo porque é necessário vê-lo com toda a clareza, é precisamente os sucessivos actos de consciência; actos de consciência que tomam consciência dos outros tipos de entes, o à-mão e o que está-aí (não há, englobando neste último a natureza, mais matéria objectiva de que se possa tomar consciência), e que além disso se colorem com os diferentes tipos de sentimentos. E por outro lado o problema que o preocupa mesmo é o da causalidade, o da origem ao fim e ao cabo dos entes Dasein, porque (ao menos isso ficou-lhe de Husserl) o que verdadeiramente acontece no mundo é a abertura mesma (*Erschlossenheit*), a clareira (*Lichtung*), o desvelamento (*alêtheia*), onde aparece tudo aquilo de que cada um tem consciência; ou seja, dito na nossa linguagem habitual, o que verdadeiramente acontece no mundo, e que por isso o preocupa, é a *própria consciência* de cada um. Precisamente, nascendo e morrendo este ente Dasein, e porque tem sentimentos não lhe sendo indiferente quer uma coisa quer outra, o que o interessa é exactamente este acontecer. Mas a morte não vem no fim, tal como o nascimento não foi um facto que aconteceu no início; é enquanto vive que há para o Dasein esse nascimento e essa morte. Ou mais

¹¹⁷¹ *Ibid.* p. 343 [325].

¹¹⁷² *Ibid.* p. 343 [326].

exactamente, é enquanto vive que há para ele sobretudo a morte, porque o nascimento é bom e aconteceu, enquanto a morte, essa sim, é má, e mesmo deste modo pode acontecer a qualquer momento. Desta maneira, a vida sendo boa, mas estando ameaçada constantemente pela morte, é para esta última que nos voltamos. Ou antes, que nos *devemos* voltar na «resolução antecipante», para não nos enganarmos a nós próprios. Eis o primado do futuro. Que evidentemente se dá na própria vida quotidiana, porque o homem é cuidado em relação ao que lhe acontece, mas que, quando se toma a resolução de pensar a morte, ganha um relevo tal, o futuro estando precisamente preenchido pela morte, que é doravante deste que os outros momentos do tempo partem. Eis assim até o primado do verdadeiro futuro, ou como ele diz, do futuro *autêntico* ou *próprio*, porque a morte é a nossa grande realidade, o nosso «poder-ser mais próprio». É desta perspectiva que ele tenta colocar-se no § 65, e daí apresentar precisamente a temporalidade mortal, a qual, estando na origem da histórica e depois quer da intratemporalidade quer do tempo vulgar, é também a temporalidade *originária*.

E daí, como é natural, a ordem da exposição, que começa pelo futuro, transita para o passado e só no fim chega ao presente. Aliás, mais do que ordem. O futuro *implica* o passado, e ambos, o futuro e o passado, *implicam* o presente. Na verdade, sendo o futuro o «a-*vir*», é *ao* Dasein que ele virá; o futuro é naturalmente uma possibilidade *para* o Dasein. Pois bem, este Dasein para o qual há essa possibilidade é o passado, é aquilo que o Dasein até agora foi. Eis o passado implicado pelo futuro. Em boa verdade isto não é assim tão líquido. Porque é ao presente que a possibilidade vem primeiro, ao realizar-se. Deste modo, para além do passado, o Dasein é também, e mesmo principalmente em virtude da natureza perceptiva do presente comparada com a natureza já não perceptiva do passado, o presente. O que faz com que, em boa verdade, como dizíamos, seja ao seu presente que a possibilidade vem. Mas o que acontece é que, como vamos já ver a seguir, Heidegger pensa o presente como um êxtase para os entes que já não são o Dasein, o à-mão e o que está-aí; e em contrapartida pensa quer o futuro quer o passado como momentos do próprio Dasein. Como se por um lado o momento presente não pertencesse ao próprio Dasein e, por outro, no passado não houvesse igualmente esse mesmo êxtase para o à-mão e o que está-aí que estiveram no presente! Só não há estes entes quando se pensa a morte ou o nascimento do Dasein, porque então o que verdadeiramente se considera são o começo e o desaparecimento dos *actos de consciência* mesmos; o próprio corpo do Dasein, face aos actos de consciência enquanto tais, é, consoante as perspectivas, quer um à-mão quer um ente que está-aí. Mas o facto é esse: ele pensa o presente como um êxtase para o à-mão e o que está-aí, e o passado e o futuro como momentos próprios do Dasein. Daí que, ao *vir a si*, o futuro venha *para* o passado do Dasein. E nessa medida o implique. Como ele escreve: «O Dasein só pode *ter* sido de maneira própria na medida em que é a-*vir*. O *ter-sido* [*Gewesenheit*] emerge de certa maneira do futuro»¹¹⁷³.

¹¹⁷³ *Ibid.* p. 343 [326].

E o presente, por sua vez, é no fim o resultado do cruzamento do futuro com o passado. Em primeiro lugar, «a resolução antecipante abre a correspondente situação do *Atí*», na qual se dão o *à-mão* e o *que está-aí*¹¹⁷⁴. E estes entes, contrapondo-se por um lado ao nada da morte e, por outro, ao ter-sido do passado, aparecem então na sua efectiva *presença*, ou seja, *tornam-se presentes*. A simples presença, que não se contrapõe à ausência, *não é* presença alguma. Mas precisamente nós temos do lado do futuro o nada e do lado do passado o *menos presente* porque já não perceptivo. Donde a efectiva presença que se constitui face a essa dupla ausência. «A *apresentação* – escreve – (...) fica, no modo da temporalidade originária, *incluída* no futuro e no ter-sido. Estando resolvido, o Dasein recuperou-se da queda para “ex”-sistir tanto mais propriamente no “instante” [“*Augenblick*”] que abarca a situação aberta», isto é, libertou-se da presença constante, que enquanto tal não é presença nenhuma, e passou a poder lançar o seu «golpe de vista» para os entes na situação, que então se contrapõem¹¹⁷⁵. O que faz com que o presente autêntico, o «instante», sobre ser uma contraposição, também seja um *êxtase*: para além do «êxtase» do passado, em que se vai do presente para o ter-sido, e do «êxtase» do futuro, em que estando no presente se antecipa o a-vir, há o «êxtase» que consiste em o Dasein lançar o *seu* golpe de vista para os entes que *não* são Dasein. O tempo originário é assim «o *ekstatikon* por excelência (...), o originário “fora de si”, em e por si mesmo»¹¹⁷⁶. Mas isto não significa, por sua vez, que o tempo perca a sua «unidade», a qual não se faz por «justaposição» mas por articulação interna, por «íntima implicação mútua», como diz Ricoeur¹¹⁷⁷. Tal como a primazia do futuro não acarreta que «a temporalidade surja (...) por sucessão de êxtases», antes estes são «cooriginários»¹¹⁷⁸. Tão cooriginários que, como o dirá o mesmo Ricoeur, nesse caso «o futuro não tem necessariamente a prioridade que a análise existencial do cuidado lhe confere», e «o debate entre Agostinho, que parte do presente, e Heidegger, que parte do futuro, perde muito da sua acuidade»¹¹⁷⁹. Embora talvez seja possível, dando-se os três êxtases ao mesmo tempo, ver o passado e o presente *da perspectiva* do futuro, que assim conservaria o seu primado.

E para terminar, no resumo das teses com que conclui o parágrafo, a primeira enuncia-se: «o tempo é originariamente temporalização da temporalidade, e enquanto tal possibilita a constituição da estrutura do cuidado». Que ele possibilita a estrutura do cuidado, é o que é dito desde o título do parágrafo: «A temporalidade como sentido ontológico do cuidado». O tempo é na verdade a condição de possi-

¹¹⁷⁴ *Ibid.* p. 343 [326].

¹¹⁷⁵ *Ibid.* p. 345 [328].

¹¹⁷⁶ *Ibid.* p. 346 [329].

¹¹⁷⁷ P. RICOEUR, *Temps et récit*, o. c. III, p. 104.

¹¹⁷⁸ *SZ*, p. 346 [329].

¹¹⁷⁹ P. RICOEUR, *ibid.* pp. 141-142.

bilidade deste mesmo cuidado e por consequência o seu último fundamento¹¹⁸⁰. Quanto à temporalização da temporalidade, é dito por sua vez que ele não «se vai constituindo de futuro, ter-sido e presente “ao longo do tempo”»; que «a temporalidade não “é” em absoluto um *ente*». «A temporalidade – continua – não é, mas *temporaliza-se* [*zeitigt sich*]»¹¹⁸¹. Ela, com efeito, poderíamos nós comentar, é a própria vida do Dasein, na sua constituição dos êxtases. Sendo mais tarde verdadeiramente o Ser a constituir estes êxtases, assim constituindo o Dasein. Mas não nos antecipemos, relativamente a este problema. Para já interessa-nos apenas o tempo. A segunda e a terceira teses enunciam-se: «A temporalidade é essencialmente extática», bem como «se temporaliza originariamente desde o futuro», e já nos referimos a elas. Enfim a quarta estabelece que «o tempo originário é finito»¹¹⁸². É-o porque o futuro é o a-vir da morte, a qual é a «a absoluta impossibilidade do Dasein» e portanto o nada. Deste modo o tempo acaba realmente na morte de cada Dasein. Porém isto não obsta a que «o tempo siga a sua marcha», apesar de eu não existir mais. Pode ainda haver “no futuro” uma quantidade ilimitada de coisas que virão dele». Simplesmente neste último caso o tempo não é mais o originário mas o «vulgar», que é, este, um tempo «derivado» daquele. «Só porque o tempo originário», com efeito, «é *finito* pode o tempo “derivado” temporalizar-se como *in-finito*»¹¹⁸³. Como se o tempo vulgar, na sua infinitude, fosse apenas a *negação* da finitude do originário! O que verdadeiramente se passa, como sabemos desde o tratamento já do tempo em Aristóteles, é que o tempo é movimento e por isso há tantos tempos quantos os movimentos. No caso de Heidegger, há o tempo originário do Dasein e há o tempo dos entes que não são o Dasein. É porque estes entes aparecem e desaparecem, e mesmo simplesmente se movem, que eles têm tempo. Julgando Heidegger que tais entes existem independentemente desse Dasein, então eles continuarão no tempo, mesmo após a morte dele. Mas não nos antecipemos, também em relação a este problema. Trataremos dele mais adiante. Aqui, não deixemos de sublinhar que precisamente o tempo do Dasein é finito, já que ele acaba com a morte.

§ 97. A historicidade (*Geschichtlichkeit*)

Vimos que o a-vir da morte implica o ser-sido e que ambos, libertando o Dasein da queda, permitem o golpe de vista sobre os entes da situação, bem como a sua contraposição ao nada do futuro e ao menos ser do passado. Isto

¹¹⁸⁰ SZ, pp. 341-342 [323-325].

¹¹⁸¹ *Ibid.* pp. 345-346 [328].

¹¹⁸² *Ibid.* p. 348 [331].

¹¹⁸³ *Ibid.* pp. 346-348 [329-331].

«suscita, contudo, um grave reparo». O todo do Dasein já está na temporalidade originária, mas está, em relação ao nascimento e sobretudo em relação à concretude da sua vida entre nascimento e morte, de uma forma abstracta. Ele «*estende-se*» realmente «*entre*» esses dois termos. Ora esta extensão põe o problema da «conexão da vida», problema em que o Dasein «está constantemente envolvido», posto que ele se estende em virtude de uma multiplicidade de vivências. Será que a dita conexão se faz «ao fio da interpretação vulgar do Dasein», ou seja, partindo precisamente de uma «sequência de vivências “no tempo”» e ligando-as de tal maneira que, «nesta contínua mudança, o si mesmo se mantém numa certa identidade»? Nesta concepção, «só é “propriamente real” a vivência presente no “agora de cada momento”», e «quer as passadas quer as por vir já não são “reais” ou ainda não o são». Se é assim, parece que o Dasein vai «aos saltos», e «as opiniões divergem» quanto a saber como, dando-se tal *mudança*, se consegue ainda a *permanência*. Como quer que ela se efectue, «o que se está a afirmar – queira-se ou não reconhecê-lo – é um ente que está-aí “no tempo”, ainda que, como é evidente, se trate de um ente “não cósmico”»¹¹⁸⁴.

Heidegger começa por esta interpretação vulgar do Dasein, precisamente para apontar logo, ainda no § 72, que é o sumário antecipado do capítulo, o verdadeiro modo como se faz essa conexão. Ela realizar-se-á à luz da *temporalidade originária*, que será assim o *fundamento* para a «historicidade [*Geschichtlichkeit*]» do Dasein, historicidade que por sua vez fundará a «história como saber [*Historie*]». Longe da referida sequência de vivências, o Dasein já é uma *extensão* no seu próprio ser, extensão que inclui o *entre* o nascimento e a morte, e mesmo os dois últimos: «compreendido existencialmente, o nascimento não é nunca algo passado, no sentido do que já não está-aí, como tão pouco pertence à morte o modo de ser do que está pendente, daquilo que ainda não está-aí mas virá». Assim como a morte, conforme já sabemos, só existe enquanto estamos voltados para ela, assim também o nascimento; o seu nada anterior só existe enquanto vivemos e para ele nos voltamos. Deste modo, o Dasein não só é no seu próprio ser uma *extensão* mas também são concebíveis as suas *mutabilidade* e *persistência*. «A esta específica mutabilidade do *estender-se estendido* chamamo-la nós o *acontecer* [*geschehen*] do Dasein»; e porque é um acontecer que se dá sempre dentro da totalidade desse mesmo Dasein – que implica portanto o entre, bem como o nascimento e a morte – é assim que nós alcançamos a persistência, ou por outras palavras, «a constância ou estabilidade do si mesmo [*Selbstständigkeit*]», resolvendo esse difícil problema¹¹⁸⁵.

Isto, contudo, ainda são só indicações muito gerais. Para descer ao concreto, o Autor apoia-se nas «concepções vulgares da história» e tem sempre «como fio condutor» a temporalidade originária¹¹⁸⁶.

¹¹⁸⁴ *Ibid.* pp. 389-391 [372-374].

¹¹⁸⁵ *Ibid.* pp. 390-392 [373-375].

¹¹⁸⁶ *Ibid.* pp. 392-393 [376].

Abstraindo provisoriamente da «história como saber» e ficando portanto só com a «realidade histórica», esta vulgarmente toma-se em vários sentidos. Em primeiro lugar, é algo que já *passou*, mas que, se umas vezes já não tem *eficácia* sobre o presente, outras tem-na ainda. Depois, em vez propriamente do passado, ela pode significar o «*ter a sua origem* nesse passado». Neste sentido, é o próprio «dever» que está em jogo, o qual «umas vezes é ascensão e outras decadência». Tendo a sua «proveniência» no passado¹¹⁸⁷, esse dever «tem» e «faz» história. Em terceiro lugar, a realidade histórica toma-se no sentido de «cultura» enquanto contraposta à «natureza». Enfim, ela significa o «transmitido enquanto tal», ou seja, a *tradição* no seu sentido etimológico. Como o Autor o resume e assim dá a entender o que ele mais valoriza: «história é o *específico acontecer no tempo* do Dasein existente, de tal maneira que se considera como história em sentido eminente o acontecer “já passado” e simultaneamente “transmitido”, sempre *actuante* no conviver»¹¹⁸⁸. Com estes caracteres sublinhados, nós temos já, no essencial, a própria realidade histórica na sua concretude; ou, o que é o mesmo, como o compreenderemos progressivamente, temos a própria temporalidade do Dasein devidamente concretizada, embora se parta ainda do «tempo vulgar».

Em primeiro lugar, com efeito, trata-se do específico acontecer no tempo *do Dasein existente*. Para o fazer ver com clareza, ele dá o exemplo das «antiguidades que se conservam nos museus», como por exemplo «utensílios domésticos». Elas são históricas porquê? Porque pertencem ao passado? Mas elas estão ainda aí, no presente. É certo que, «com o decorrer do tempo», elas «se deterioraram e carcomeram». Mas este processo não só «persiste durante a permanência do utensílio no museu» como também «não constitui *aquela* específica condição de passado que faz dele algo histórico». Essas antiguidades, como ainda entes à-mão ou que já estão-aí, existem como existem em cada agora do tempo, e é tudo; não só não é o que vão perdendo que está em causa, como não há, sem o Dasein (e em relação então ao que se foi conservando), nenhum passado para elas. Precisamente o seu «passado» é antes de mais o deste Dasein. É «o mundo dentro do qual, formando parte de um contexto de utensílios, elas compareciam como algo à-mão e eram usadas por um Dasein que, enquanto estar-no-mundo, se ocupava delas. É este mundo o que não há mais. O que alguma vez foi um ente *intramundano* em tal mundo, isso ainda está-aí». Assim, em conclusão, «as antiguidades que ainda estão-aí [só] têm carácter de “passado”, carácter histórico, pelo facto de que, como utensílios, pertencem *a* e procedem *de* um mundo já sido de um Dasein que há sido-lá [*da-gewesen*]. O primariamente histórico é o Dasein»; e os entes que comparecem no mundo «são-no apenas secundariamente»¹¹⁸⁹.

¹¹⁸⁷ Como diz J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, p. 359.

¹¹⁸⁸ *SZ*, pp. 394-395 [378-379]. Itálicos nossos.

¹¹⁸⁹ *Ibid.* pp. 396-397 [380-381].

«Mas – pergunta o Autor e damos um passo mais na determinação do histórico e consequentemente na concretização da temporalidade originária – o Dasein *faz-se* histórico só quando já não existe» e somos nós agora que o referimos, como acontece com o Dasein que primitivamente usou o utensílio? «Não é precisamente histórico enquanto existe de um modo fáctico?» Sendo a resposta clara e sublinhada por ele próprio, embora formulada ainda em termos de pergunta, porque falta desenvolver o que nela está contido: «*É o Dasein algo que há sido tão só no sentido de haver existido ou, pelo contrário, há sido enquanto apresentante-vindouro, isto é, na temporalização da sua temporalidade?*»¹¹⁹⁰ Se mostrarmos como, do ponto de vista histórico, se dá este «*haver sido enquanto apresentante-vindouro*», teremos compreendido como o Dasein é histórico no seu próprio ser, e a temporalização ter-se-á enfim concretizado.

É o que ele desenvolve no § 74, o coração do presente capítulo. A morte é, como sabemos, a possibilidade mais própria do Dasein. Mas não é naturalmente dela que vêm, de cada vez, «as possibilidades em que o Dasein se projecta facticamente». Estas vêm antes da sua condição de «lançado», que remete para o passado. Na verdade, «enquanto estar-no-mundo», ele tem já sempre, no seu passado, um «mundo» de entes à-mão e que estão-aí, bem como o resultado do conviver «com os outros». É desta experiência que resultam as suas possibilidades. E é certo que, «imediate e regularmente», ele se encontra «perdido na gente», o que faz com que tais possibilidades sejam, também imediata e regularmente, interpretadas de modo impróprio. Mas basta que façamos entrar em cena a resolução, para que convertamos esse modo impróprio em próprio ou autêntico. É o que ele aduz ao escrever: «A resolução, na qual o Dasein volta a si mesmo, abre as possibilidades fácticas do existir *próprio*, [e fá-lo] *a partir do legado ou herança* que esse existir *assume* enquanto lançado»¹¹⁹¹. Pois bem, se a esta resolução voltada para o passado acrescentarmos agora a antecipação da morte, teremos chegado ao que ele chama a *simplicidade* do *destino* do Dasein. É que a morte acarreta a *finitude* desse mesmo Dasein; e nesse caso esta «finitude, ao ser assumida, subtrai a existência à infinita multiplicidade de possibilidades de bem-estar, facilidade, fuga de responsabilidades, que imediatamente se oferecem, assim levando o Dasein à simplicidade do seu *destino* [*Schicksal*]». Isto significa que ficam só as possibilidades que se revelarem essenciais face à morte. Pelo que ele define o *destino* como o *acontecer*, primeiro, da *herança* e, depois, da *escolha* destas possibilidades essenciais. Nas suas palavras: «Com este vocábulo designamos o *acontecer* originário do Dasein que tem lugar na resolução própria, *acontecer* no qual o Dasein, livre para a morte, faz a *entrega* de si mesmo a si mesmo numa possibilidade que há herdado, mas também escolhido»¹¹⁹².

¹¹⁹⁰ *Ibid.* p. 397 [381].

¹¹⁹¹ *Ibid.* p. 399 [383]. Nosso o itálico de *próprio*.

¹¹⁹² *Ibid.* p. 400 [384].

O Dasein herda as possibilidades naturalmente da *sua* própria vida passada, da *sua* experiência anterior. Mas ele não vive sozinho, antes «convive com os outros». Pois bem, é até destes outros que ele sobretudo as herda, já que a sua vida é quase nada ao pé da vida da humanidade. Daí o conceito de *destino comum* (*Geschick*), como complemento do inicial *destino*. Destino comum que, precisa, «não é o resultado da soma dos destinos individuais»; estes até «já foram guiados de antemão. Só no compartilhar e na luta fica livre o poder do destino comum». Pelo que, no final de contas, a verdadeira realidade não é o destino por um lado e o destino comum por outro, mas, como ele diz, «o destinal destino comum (*das schicksalhafte Geschick*)». «O destinal destino comum do Dasein em e com a sua “geração” – escreve – é o que constitui o acontecer pleno e próprio do Dasein»¹¹⁹³. Mas, como já dissemos, e ele o sublinha mais uma vez, este acontecer pleno e próprio do Dasein só se dá no âmbito da temporalidade originária: «*Só a temporalidade própria, que é simultaneamente finita, faz possível algo assim como um destino, ou seja, uma historicidade própria*»¹¹⁹⁴.

Contudo – e dá mais um passo – «não é necessário que a resolução conheça explicitamente a origem das possibilidades em que se projecta». Se tal acontece, temos a «repetição [*Wiederholung*]». Esta é, com efeito, «a tradição explícita», aquela em que «o Dasein escolhe o seu herói»¹¹⁹⁵. Mas – e o Autor chega enfim ao termo dos conceitos essenciais –, «se a repetente entrega a si mesmo de uma possibilidade que há sido abria ao Dasein já existido, isto não ocorre para fazê-lo novamente real [na mesma forma]. A repetição do possível – continua – não consiste numa restauração do “passado” nem numa amarração do “presente” ao já “deixado para trás”. A repetição, que brota de um projectar-se resoluto, não se deixa persuadir pelo passado a procurar tão-só que esse passado volte a ter a realidade que teve noutro tempo. Ela responde antes [*erwidert*] à possibilidade da existência já existida». Resposta, que na verdade pode ir até à «revogação». Com efeito – escreve – «a resposta à possibilidade, no acto resolutorio, é ao mesmo tempo, na sua condição de instantânea, uma revogação do que no hoje continua a actuar como “passado”. A repetição – resume então – nem se abandona ao passado nem aspira a um progresso». É que, conclui, «no instante, ambas as coisas são indiferentes para a existência própria». O actual Dasein, com efeito, está à luz da morte a repetir as possibilidades do passado, e portanto o que lhe interessa é responder a esse poder ser criado pela morte. É tudo o que lhe interessa. Assim, acrescentará ainda formalmente, «o peso essencial da história não recai nem no passado nem no presente em sua “conexão” com o passado, mas no acontecer próprio da existência que brota do futuro do Dasein. A história (...) afunda as suas raízes tão essencialmente no futuro que a morte (...) atira a exis-

¹¹⁹³ *Ibid.* p. 400 [384-385].

¹¹⁹⁴ *Ibid.* p. 401 [385].

¹¹⁹⁵ *Ibid.* p. 401 [385].

tência antecipante para a sua *fáctica* condição de lançada, outorgando deste modo ao *ter-sido* a sua peculiar primazia dentro do histórico». Pelo que, e conclui mesmo, «o modo próprio do estar voltado para a morte, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do Dasein»¹¹⁹⁶.

E compreendemos agora não só como a historicidade é «uma elaboração mais concreta da temporalidade», mas também como o Dasein, apesar da sua extensão e da sua mutabilidade, mantém a persistência do si mesmo. A solução está em que tudo se passa na unidade dos êxtases da temporalidade. «A resolução seria ontologicamente mal compreendida se se pensasse que ela só é real como “vivência”, enquanto “dura” o “acto” de resolver-se». Ao contrário, «na resolução radica a estabilidade existencial que, por essência, já antecipou todo o possível instante que dela brote»¹¹⁹⁷.

Pelo que só falta referir, para terminar o essencial da exposição da historicidade, que esta, embora sendo primariamente do Dasein, é também, secundariamente, do mundo. É que o Dasein é constitutivamente estar-no-mundo e, por consequência, este último adquire a historicidade que é própria daquele. Como ele escreve: «Com a existência do estar-no-mundo histórico, o à-mão e o que está-aí encontram-se incorporados desde sempre na história do mundo. O utensílio e a obra, os livros por exemplo, têm os seus “destinos”; as obras arquitectónicas e as instituições têm a sua história. E também a natureza é histórica (...) enquanto paisagem, terreno de assentamento ou de exploração, campo de batalha ou lugar de culto». Mas há aqui um «duplo significado» para «história do mundo [*Welt-Geschichte*]»; há por um lado «o acontecer do mundo na sua essencial e existente unidade com o Dasein», e há por outro «o “acontecer” intramundano do à-mão e do que está-aí»(1198). O último, contudo, implica a *intratemporalidade*, de que vamos tratar a seguir e que é o tema do último capítulo de *Ser e tempo*; pelo que se compreenderá melhor depois desse tratamento. Esta ordem de tratamento, porém, não implica «derivação» da intratemporalidade em relação à historicidade, antes, porque ambas «”procedem” da temporalidade do Dasein (...), elas se revelam como igualmente originárias»¹¹⁹⁹.

§ 98. A intratemporalidade e o tempo vulgar

Ao entrarmos neste tema, convém referir o que já há pouco recordámos no fim do § 96.3: que o tempo é movimento e, por consequência, que há tantos tempos quantos os movimentos; no caso heideggeriano, que há por um lado o

¹¹⁹⁶ *Ibid.* pp. 401-402 [385-386].

¹¹⁹⁷ *Ibid.* p. 406 [391].

¹¹⁹⁸ *Ibid.* pp. 403-404 [388-389].

¹¹⁹⁹ *Ibid.* pp. 393-394 [377].

tempo dos actos de consciência do Dasein, e por outro o tempo dos entes intramundanos, na exacta medida em que eles aparecem e desaparecem ou simplesmente se movem. Ora até aqui tratámos apenas do primeiro, sublinhando, quer ao nível abstracto da temporalidade originária quer depois ao nível concreto da historicidade, o nascimento e a morte e o entre-os-dois. Agora, sem deixar de nenhum modo (pelo menos na primeira parte ao tratar da intratemporalidade) os actos do sujeito, voltamo-nos para os entes intramundanos e *é aí* que vamos ver o tempo. Isto dará, na primeira parte, precisamente o tempo ao nível da intratemporalidade, o qual, nem por ser visto nos entes intramundanos, é menos o tempo dos actos do Dasein; e numa segunda um tempo que Heidegger julga ainda derivado dos ditos actos, mas que é exclusivamente *dos próprios entes intramundanos*, o tempo vulgar. Temos no entanto de ir deavagar, para compreendermos.

1. A intratemporalidade

Antes de mais ele começa por dizer que o Dasein «conta com o tempo». Conta com ele, precisamente para o «ter», a fim de poder executar os actos da sua vida. Umhas vezes consegue-o, outras não. De qualquer modo, para contar com ele, tem de conhecer como se dá a sua sucessão e, por isso, tem de «contá-lo». Não imediatamente de uma forma numérica, mas mesmo assim contá-lo. É deste *cômputo* que ele vai tratar no § 80. Antes, porém, no 79, ele vai estabelecer, para preparar esse *cômputo*, como se constitui em geral a intratemporalidade.

O Dasein, ao preocupar-se com, ou como traduz Rivera, ao «ocupar-se do “mundo”, cai nele». Ei-lo precisamente, tendo deixado de atender exclusivamente aos seus próprios actos, *voltado* para os entes intramundanos. Mas não para se interessar pelo aparecer ou desaparecer destes e respectivas mudanças, antes para se referir a eles, sim, mas enquanto eles são *para ele*, quero dizer, enquanto o Dasein tem consciência deles. Ele dá, com efeito, exemplos deste tipo: «*agora* que está frio» (isto é, que sinto frio), «*logo* ao jantar» ou «*então* nas férias passadas». Ele está voltado para os entes intramundanos, mas do ponto de vista dos seus actos. Daí o que ele chama a «databilidade», a primeira característica da intratemporalidade. «Ao falar de alguma coisa interpretando-a – escreve –, o Dasein expressa-se também a si mesmo, isto é, expressa o seu *estar no meio* do à-mão compreendendo-o circunspectivamente». A temporalidade originária do Dasein, mas interpretada segundo a queda nos entes intramundanos em que o presente tem a primazia, *acrescenta-se* a esses entes, dotando-os com o tempo, e os entes por sua vez *incarnam* essa mesma temporalidade. Temos aqui algo semelhante ao «acto comum» aristotélico (enquanto comum, é evidente, porque os problemas são diferentes num caso e noutro: num é o problema do conhecimento enquanto tal que está em jogo, no outro, apesar

de haver conhecimento, é a sucessão do tempo). Assim como o conhecimento no Estagirita é a con-junção do acto de consciência do sujeito com o respectivo objecto, assim também aqui a databilidade é a con-junção da temporalidade do Dasein com os entes intramundanos. Da qual conjunção os entes ganham o tempo, e o tempo do Dasein ganha a respectiva encarnação. Neste contexto, tanto podemos dizer que a databilidade é a doação do tempo aos entes intramundanos como a encarnação por parte destes da temporalidade do Dasein. Mas Heidegger, dizendo-o dos dois modos, tende naturalmente para a segunda alternativa porque, estando o Dasein nesta temporalidade voltado para os entes, é *nestes* que se lêem as datas. Deste modo, são os entes que efectuem a datação da temporalidade do Dasein¹²⁰⁰.

Datação, que não se limita a tomar o *agora* presente, o *logo* futuro e o *então* passado em termos tendencialmente não-extensos. Ao contrário, como os próprios exemplos que demos já o denotam, ela faz-se também e igualmente em termos de «intervalos» ou «lapsos de tempo»: «*logo* ao jantar», «*então* nas férias passadas». Contudo, ao falarmos de lapsos de tempo, com a sua extensão, é preciso sublinhar logo que tal extensão nem é rigorosamente contínua nem se apresenta como algo, digamos, disperso ou descosido. Ao contrário, é em relação ao último problema uma «extensão tensa», porque é abarcada pela intencionalidade do Dasein; e tem em relação ao primeiro, como ele mesmo diz, «buracos». «Frequentemente – explica – não conseguimos reconstituir um “dia” inteiro quando volvemos o nosso olhar para o tempo “usado”». Isto é assim porque, precisamente ao nível da intratemporalidade, nós *não* estamos no tempo *dos* entes, mas no tempo dos actos do sujeito, os quais não se processam como uma linha contínua de agoras, mas há constantemente a memória e a antecipação, bem como a atenção ou falta dela. Esta *extensão tensa* é a segunda característica da intratemporalidade que o nosso Autor apresenta¹²⁰¹.

Sendo a terceira o seu respectivo «carácter público». Carácter que deriva do «*coestar* com os outros». Na verdade, «muitos podem dizer “simultaneamente” “*agora*”, mas datando cada qual de forma distinta esse “*agora*” do seu dizer: agora que ocorre tal ou tal coisa». Tal agora ganha o carácter público no «*estar-uns-com-os-outros-no-mundo*». Aliás, isto é tanto assim que o tempo, «na ocupação quotidiana», não é conhecido por cada Dasein *como seu*, antes cada um «*aproveita* o tempo que “há”, com o qual *se conta*»¹²⁰².

E mais adiante, já no § 80, ele soma a estas três mais uma característica: a «*significatividade*» da intratemporalidade, que faz dela um «*tempo do mundo* [Weltzeit]», no sentido existencial desta palavra. «“Logo, quando amanheça”

¹²⁰⁰ *Ibid.* pp. 421-423 [406-408].

¹²⁰¹ *Ibid.* pp. 424-425 [409-410].

¹²⁰² *Ibid.* pp. 425-426 [410-411].

será *tempo para* o quefazer diário. O tempo interpretado no ocupar-se é sempre compreendido como um tempo para...». Por isso ele é sempre «*apropriado* ou *inapropriado*». É que o tempo, sendo essencialmente datável, liga-se sempre aos entes que se dão no mundo. E por outro lado, dado o primado do presente, isto é, sendo ele uma «*apresentação que está à espera e retém*», nele a unidade dos êxtases toma a forma de um *projecto* que arranca do *presente*, no horizonte do *passado*; ou seja, este tempo é precisamente a abertura (na sua respectiva modalidade) constitutiva do *mundo*. A intratemporalidade é assim, conclui o Autor neste passo do § 80, «de um modo completo (...), datável, tensa, pública e pertence, enquanto estruturada desta maneira [precisamente enquanto intratemporalidade], ao próprio mundo»¹²⁰³.

Até aqui, porém – começa ele o § 80 –, tratámos só de como se constitui em geral a intratemporalidade. Agora é preciso saber em que sentido se pode dizer que ela «é» e se é meramente «subjectiva» ou «objectivamente real», «ou nenhuma das duas coisas», através da determinação mais rigorosa do seu carácter público. Para o qual efeito vai tratar expressamente do «contar» ou «cômputo» do tempo, e começando logo por nos situar no essencial da resposta. Embora se possa, com efeito, datar o tempo a partir do mundo circundante, como os exemplos aduzidos o indicam, já estamos sempre «no seu *cômputo* astronómico». É que há um ente especialíssimo, no sentido em que faculta ao Dasein o seu poder-ser-no-mundo: o sol que ilumina os entes. Na verdade, para agir, ele precisa da luz, e o sol traz-lha. «Pela sua condição de lançado, o Dasein está à mercê da flutuação de dia e noite. O dia com a sua claridade torna possível a visão, a noite impossibilita-a». Por isso, «na sua ocupação circunspectiva, ele está à espera da possibilidade de ver» e se dá a si mesmo o tempo «na base de um “logo, quando amanheça”». «Logo, quando nascer o sol, será *tempo para*...». «O sol serve [assim] para datar o tempo interpretado no ocupar-se». E daqui resulta «a medida “mais natural” do tempo: [precisamente] o dia»¹²⁰⁴.

Contudo o dia pode por sua vez subdividir-se, assim permitindo determinar mais pormenorizadamente os “logos” da ocupação». Tal como há o nascer, assim também há o ocaso e o zénite: os três «são “lugares” eminentes ocupados pelo astro» e podem por isso servir como pontos de referência para a ocupação. Há no entanto mais: estas posições no céu são as mesmas *para todos* aqueles que «convivem “debaixo do mesmo céu”». O ente «datante está disponível dentro do mundo circundante, embora não pertença ao mundo de utensílios de que nos ocupamos em cada caso». Assim, «todos podem “contar” com esta datação pública na qual cada um assinala para si mesmo o seu próprio tempo, porque ela usa uma *medida* publicamente disponível». E assim igualmente havemos descoberto o primeiro relógio: «*com a temporalidade do Dasein lan-*

¹²⁰³ *Ibid.* pp. 428-429 [414].

¹²⁰⁴ *Ibid.* pp. 426-427 [411-413].

çado, abandonado ao mundo e que se dá tempo a si mesmo, já está descoberto algo como o “relógio”, isto é, um ente à-mão que, na sua regular periodicidade, se faz acessível na apresentação que está à espera». A temporalidade do Dasein «é o fundamento do relógio», porque só graças à sua adjunção ao ente sol em movimento há uma intratemporalidade para medir. E por outro lado essa mesma temporalidade é o fundamento «da necessidade fáctica desse mesmo relógio», porque uma vez constituída a intratemporalidade o Dasein precisa de «contar» o tempo; nas suas palavras: «só a apresentação à-espera e que-retém do curso do sol, que comparece com o estar a descoberto do ente intramundano, possibilita e simultaneamente exige, quando se interpreta a si mesma, a datação feita em função do publicamente à-mão no mundo circundante»¹²⁰⁵.

Não se ficou contudo no relógio «natural». Uma vez feita a sua descoberta, passou-se à «produção e ao uso de relógios de manejo mais fácil». Mas «de tal maneira que estes relógios “artificiais” têm de “sincronizar-se” com o relógio “natural”, para que possam, por sua vez, fazer acessível o tempo primariamente descoberto no último»¹²⁰⁶. E o Autor refere, antes de mais, quer o «relógio do camponês» quer o «relógio de sol», bem como, graças ao crescente conhecimento da natureza, os relógios do nosso tempo, «que são relativamente independentes do dia e de toda a explícita observação do céu». Sendo o resultado desta progressiva medição do tempo por meio dos relógios artificiais (em virtude da atenção prestada à medida do tempo e do conviver de uns-com-os-outros) um aumento também progressivo do carácter público do tempo¹²⁰⁷.

Qualquer que seja o relógio, porém, a medição do tempo faz-se no espaço. Não significa isto que o tempo se converte em espaço? Heidegger não esquece este problema e responde taxativamente: «O tempo feito público na medição do tempo não se converte de nenhum modo em espaço, em virtude da sua datação mediante relações métricas espaciais. (...) O ontologicamente decisivo radica antes na específica apresentação que faz possível a medição». Esta última, quer se trate da sombra do sol ou do movimento do ponteiro do relógio, realiza-se na verdade através do «aqui, aqui, aqui». Mas para nós «dizermos-agora». Na intratemporalidade, há efectivamente «uma apresentação que se temporaliza na unidade com um estar à espera que retém», e é isto que medimos através das relações espaciais. É certo que, dado o primado do presente, se pode tender para dizer simplesmente «agora, agora, agora»; «e deste modo o tempo “universalmente” acessível nos relógios apresenta-se, por assim dizer, como uma multiplicidade simplesmente presente de agoras, sem [pois] que a medição do tempo esteja tematicamente dirigida para o tempo enquanto tal». Mas isso é deixar já a intratemporalidade e passar para o tempo vulgar. A intratemporalidade,

¹²⁰⁵ *Ibid.* pp. 427-428 [413].

¹²⁰⁶ *Ibid.* p. 428 [413-414].

¹²⁰⁷ *Ibid.* pp. 429-430 [415-416].

embora com a primazia no presente, *continua* com a memória e a antecipação. Aliás, mesmo o tempo vulgar é em Heidegger tempo e não espaço: há ainda a *passagem* de agora em agora, e nada da *simultaneidade* que justamente Bergson invocava para transformar o primeiro no segundo. Aqui, não estando nós ainda no tempo vulgar, devemos continuar a pensar o tempo dos relógios, como ele mesmo diz, com a plenitude das características da intratemporalidade: «a databilidade, a tensão, a publicidade e a mundanidade»¹²⁰⁸. O que significa, nomeadamente, que há «buracos» na sucessão de agoras, e que cada agora, se quisermos seguir essa sucessão, não pode ser (na sua extensão, que ainda tem sempre, por mais pequena que seja) tão pequeno que não o percebamos mais; como o vimos no § 61.4 para Bergson, cada acto do sujeito (sendo com tais actos que se constitui o tempo da intratemporalidade) tem ainda sempre a dimensão que tem e não se pode subdividir; esta subdivisão só é possível na matéria (em Bergson) e, como vamos ver, no tempo vulgar, em Heidegger.

E só falta, para terminarmos a exposição da intratemporalidade, responder às perguntas iniciais do parágrafo: saber se ela *é* e se *é objectiva* ou *subjectiva*. «Não é “objectiva”, se com esta palavra se pensa a mera-presença-em-si do ente que comparece dentro do mundo. Mas tão pouco é “subjectiva”, se por isso entendemos que está-aí e se faz presente num “sujeito”. *O tempo do mundo* – faz notar positivamente – é “mais objectivo” que todo o possível objecto, porque, como condição de possibilidade do ente intramundano, já está sempre “objectivado” extático-horizontalmente com a abertura do mundo. (...) Mas também é “mais subjectivo” que todo o possível sujeito, porque contribui para fazer possível o cuidado, entendido como o ser do si-mesmo facticamente existente». Quanto ao problema de saber se tem ou não «algum “ser”», só o poderemos alcançar quando soubermos o que é o *ser*, que é desde o início o objectivo último do seu pensamento. De qualquer modo, porém, algo sim já sabemos: é que «a temporalidade, enquanto extático-horizontal, temporaliza algo assim como o tempo *do mundo* que constitui a intratemporalidade do à-mão e do que está-aí». O que quer dizer, acrescenta, que «estes entes jamais poderão ser chamados “temporais” em sentido estrito. Como todo o ente que não tenha o modo de ser do Dasein, eles são intemporais, tanto se ocorrem, isto é, chegam a ser ou deixam de ser realmente, como se têm tão-só uma consistência “ideal”»¹²⁰⁹. Não se pode ser mais explícito: o tempo é só do Dasein e não dos entes diferentes dele. Na linha que, vindo de Kant, é depois a de Bergson e Husserl, Heidegger pensa também o próprio tempo vulgar como *derivado* e por isso como *ainda* o tempo do Dasein, embora nele percamos completamente este mesmo Dasein. Se se perdem completamente os actos do Dasein, ele não é mais o tempo deste mas dos entes intramundanos. É o que se vai fazer claro na respectiva exposição.

¹²⁰⁸ *Ibid.* pp. 431-432 [416-418].

¹²⁰⁹ *Ibid.* pp. 433-434 [419-420].

2. O tempo vulgar

Em primeiro lugar, com efeito, neste tempo não há mais (ao contrário do que acontecia na intratemporalidade) a memória e a antecipação. Como ele diz, a partir da apresentação que se efectua através do movimento do ponteiro do relógio: «Esta apresentação temporaliza-se na unidade extática de um reter que está à espera». Até aqui parece que há essa memória e essa antecipação. Mas ele explica logo a seguir: «*Apresentando, reter* o “então” significa: dizendo-agora, estar aberto para o horizonte do antes, isto é, do *agora-já-não-mais*. *Apresentando, estar à espera* do “logo” significa: dizendo-agora, estar aberto para o horizonte do depois, isto é, do *agora-ainda-não*». E conclui mesmo sem mais: «*O que se mostra na dita apresentação é o tempo*». É isto o que nós temos na «definição do tempo dada por Aristóteles», a qual está depois na base de todo o tratamento futuro do tempo. Para o Estagirita e toda a tradição futura, com efeito, «não é problema a origem deste tempo» a partir do Dasein, porque se está «no modo “natural” de compreender o ser», a saber, enquanto «presença constante», modo que resulta, como veremos a seguir, da «fuga da morte». Assim o tempo é generalizadamente, a partir da apresentação do móvel no seu movimento, o «agora aqui, agora aqui, etc». «O numerado são os agoras. E estes mostram-se “em cada agora” como “*em-seguida-já-não-mais*” e “*justamente ainda não*”. Ao tempo do mundo que desta maneira é “visto” no uso do relógio – di-lo-á ainda mesmo – chamamo-lo o *tempo do agora* [*Jetzt-Zeit*]. Trata-se de «uma série de agoras constantemente “presentes” ao mesmo tempo que transcorrentes e advenientes»; de «uma sequência, do “fluir” dos agoras, do “curso do tempo”».¹²¹⁰

E depois, para além de não haver a memória e a antecipação, também não há a *databilidade* e a *significatividade* que havia na intratemporalidade; isto é, há, como ele diz, o «*nivelamento*» que resulta do «*encobrimento*» do papel do Dasein na constituição da intratemporalidade. Na verdade, como nos lembramos, o Dasein acrescentava aos entes intramundanos o tempo dos seus próprios actos; havia a «constituição extática da temporalidade» que se expressava não só no «agora-que» mas também quer no «logo-que» quer no «então-que». E havia por outro lado o «tempo para o quefazer diário», havia o *projecto* que arrancava do *presente* no horizonte do *passado*. Agora não há mais nem aquele carácter extático nem este projecto, antes há só o «alinhamento de um agora junto ao outro, para formar a sucessão».¹²¹¹

Tal como não há o carácter *tenso* da *extensão* da intratemporalidade, com inclusivamente os seus «buracos». Agora, sem mais estes buracos, a extensão é sempre divisível, isto é, há-a sempre. «A continuidade do tempo vê-se no horizonte de algo que indissolúvelmente está-aí. É na orientação ontológica

¹²¹⁰ *Ibid.* pp. 435-436 [421-422]. Itálicos nossos em *agora-já-não-mais* e *agora-ainda-não*, bem como em *em-seguida-já-não-mais* e *justamente ainda não*.

¹²¹¹ *Ibid.* p. 436 [422].

para o ente que *está-aí* de um modo *constante* que se busca solucionar o problema da continuidade do tempo»¹²¹².

Mas ele não perde só as características do Dasein ínsitas na intratemporalidade. Ao contrário, ganha por outro lado outras características que são autênticos *sintomas* de que o tempo vulgar vem ou deriva dessa intratemporalidade e, por consequência, em última análise, da temporalidade originária. Em primeiro lugar, a *infinitude*. Nós «*quereríamos* – como ele diz mais adiante – deter o tempo»; aqui, no que toca à infinitude, *quereríamos* não morrer e, portanto, que o tempo não acabasse. Como ele escreve: «Em que se funda esta nivelção do tempo do mundo e este encobrimento da temporalidade? No próprio ser do Dasein, que já temos interpretado de um modo preparatório como *cuidado*. No seu cadente estar lançado, o Dasein encontra-se imediata e regularmente perdido naquilo de que ele se ocupa. Mas nesta perda se manifesta a encobridora fuga do Dasein diante da sua existência própria, existência já caracterizada como resolução antecipante. Esta fuga que a ocupação leva consigo é uma fuga *diante* da morte, ou seja, é um apartar a vista *do fim* do estar-no-mundo». O tempo, de *finito*, torna-se assim, graças à fuga da morte, em *infinito*. Infinitude que então se prova – para se corroborar – quer pelo recurso à implicação de um passado e de um futuro por parte do agora, quer pela invocação do tempo da «gente». «Todo o último agora», escreve com efeito, se faz passado, havendo por isso mais tempo que tal agora; bem como «todo o primeiro agora é sempre um antes-ainda-não», havendo por isso desta vez mais tempo no sentido do passado. O agora, «*enquanto agora*», implica pois quer o futuro quer o passado. E quanto ao outro modo de corroboração, «a gente não morre jamais, porque não *pode* morrer, posto que a morte é sempre minha, e só pode ser existêntivamente compreendida de um modo próprio na resolução antecipante». À falta desta compreensão da morte, «só se conhece o tempo público que, à força de nivelado, (...) não pertence a ninguém». Aliás, vive-se «no tempo» e, desta maneira, «como poderia afectar minimamente o tempo na sua marcha o facto de que um homem que esteve-aí “no tempo” já não exista mais? O tempo segue a sua marcha do mesmo modo como esse tempo também já “era” quando um ser humano “entrou na vida”»¹²¹³.

Depois, para além da infinitude, a *passagem* do tempo. «Porque dizemos: o tempo *passa*, e não dizemos com *igual* ênfase: o tempo surge? Considerando a pura sequência dos agoras – explica – ambas as coisas poderiam dizer-se com igual razão». Se tal não acontece, é porque sabemos que desgraçadamente ele se *encaminha* para a morte. «Quando o Dasein fala do *passar* do tempo, ele em definitivo compreende mais sobre o tempo do que *quereria* admiti-lo; e isto quer dizer então que a *temporalidade* na qual se temporaliza o tempo do mundo *não* está, apesar de todos os encobrimentos, *completamente cerrada*». Temos «a

¹²¹² *Ibid.* p. 437 [423]. Itálicos nossos.

¹²¹³ *Ibid.* pp. 438-439 [424-425].

“experiência” de que o tempo não se deixa deter». E esta experiência por sua vez «só é possível porque *quereríamos* detê-lo», face à morte¹²¹⁴.

Enfim, para além da infinitude e da passagem, a tese da *irreversibilidade* do tempo. Se este é «tão-só um fluxo de agora», não se vê por que razão a sucessão não haveria de tomar a «direcção inversa». Se tal não acontece, é porque «o tempo público se origina na temporalidade, cuja temporalização, primariamente vindoura, “marcha” extaticamente para o seu fim, de tal maneira que ela já “é” em direcção ao fim»¹²¹⁵.

Deste modo, «a sequência infinita, passageira e irreversível dos agora – comenta em resumo – (...) *tem a sua justificação natural*. Pertence ao modo de ser quotidiano do Dasein e à compreensão do ser imediatamente dominante». Partindo da temporalidade originária, pode mostrar-se «a procedência e a necessidade fáctica do encobrimento nivelador». Mas em contrapartida a temporalidade originária «resulta *inversamente inacessível* dentro do horizonte da compreensão vulgar do tempo». Pelo que «está justificado (...) que a chamemos o *tempo originário*»¹²¹⁶.

Mesmo o tempo vulgar, pois, pensa Heidegger, deriva da temporalidade do Dasein. Mas como pode isto ser, se o tempo vulgar já não tem nada do Dasein? Note-se que já não se trata só de dizer que as suas características da infinitude, passagem e irreversibilidade não derivam da fuga da morte. Pois, com efeito, é certo que nós bem gostaríamos de viver mais do que o tempo que nos é dado. Mas, se ele acaba, não temos outro remédio senão assumir esse facto e tomar o tempo como finito. Precisamente o *nosso* tempo, quer individualmente quer ao nível da espécie, é tido por finito. E só é infinito, ou melhor, só pensamos que há mais tempo quer antes quer depois do tempo da espécie humana, porque temos razões, a partir da ciência contemporânea, para pensar isso. Só a fuga da morte ou, o que é o mesmo, o desejo de continuar a viver não nos leva a pensar, primeiro, que o *nosso* tempo é infinito e, segundo, que há um *outro* tempo, o do universo, que precisamente é mais vasto. Mais vasto, digo, e *não* positivamente infinito. A infinitude, na verdade, só existe ao nível da análise matemática, enquanto que, ao nível da ciência experimental, apenas nos pronunciamos pela finitude ou infinitude *a partir* da dita experiência. O que quer dizer que, embora não se diga expressamente que «tempo é movimento», no fundo tudo se passa como se essa tese já fosse admitida. O que por sua vez quer dizer que o tempo anterior e posterior à espécie humana não é o do Dasein, mas o do universo. – E depois é igualmente certo que, orientando-se a vida para a morte, o tempo *passa* em última análise em direcção a ela. Mas ele passa, antes, de evento em evento *da* nossa vida, independentemente de toda a consideração da morte; sendo ele o acontecer, para haver de cada vez um *novo* acontecer, tem de ficar para trás o anterior. De resto, nós não dizemos só que ele *passa*, mas também

¹²¹⁴ *Ibid.* p. 439 [425]. Itálico nosso em *quereríamos*.

¹²¹⁵ *Ibid.* pp. 439-440 [426].

¹²¹⁶ *Ibid.* p. 440 [426].

que *surge*. Precisamente, nos autores tratados nesta sequência de estudos sobre o tempo, só Husserl não põe o problema do *surgimento* do tempo, porque ele está a tratar do problema do conhecimento e não do da causalidade; Aristóteles, Plotino, Sto. Agostinho, Kant, Bergson e mesmo, mais que todos, Heidegger – cujo grande problema é esse – perguntam donde o tempo vem. E quanto enfim à *irreversibilidade*, só mais uma vez ao nível abstracto da matemática se admite a reversibilidade. Porque, se nos situamos no domínio do acontecer concreto, há imediatamente a ordem (o antes e depois) de tal acontecer, e é isso – não nenhuma consideração da morte – que dita a irreversibilidade do tempo. A existência da morte no fim de um certo trecho dessa ordem quer simplesmente dizer que tal trecho acaba nela, tal morte não contribui em nada para a respectiva irreversibilidade do trecho. Se em vez dela passássemos a reviver a vida até exactamente da mesma maneira, enquanto sucessão *do tempo* tal reviver situar-se-ia no *prolongamento* da primeira vida e o conjunto seria uma sucessão *irreversível*. Dada a ordem do acontecer, pura e simplesmente não se pode voltar ao passado. Só pela memória poderíamos ter conhecimento da vida anterior. – Portanto as características da infinitude, passagem e irreversibilidade não derivam de nenhum modo da fuga da morte. Mas em relação à primeira, se já vimos que o tempo anterior e posterior à espécie humana é o do acontecer do universo, o tempo vulgar *durante* a vida dos humanos, se já não tem nada dos actos especificamente humanos, é igualmente o desse mesmo acontecer do universo. Ora é exactamente o que acontece no tempo vulgar heideggeriano, porque ele perdeu, como começámos por expô-lo, as características da intratemporalidade. Logo, tal tempo vulgar não deriva do Dasein, antes é o tempo dos entes que são diferentes dele; o tempo do seu aparecer e desaparecer, bem como do seu movimento, ou em geral, da sua mudança. É este acontecer que constitui o tempo vulgar *concreto*; quanto ao abstracto, é precisamente só uma *abstracção* dessa mudança, ficando apenas a relação do acontecer em sucessão.

B – O Ser

Sabemos o que é o tempo. Mas donde vem ele? É, como se vê, a passagem para o problema do Ser como fundamento dos entes, que é mesmo o seu problema principal. Se o Ser não pode ser nenhum dos entes, como já diz desde *Ser e tempo*¹²¹⁷, qual o seu sentido? O que significa dizer *ser*, dizer que uma coisa é? Vamos começar por apresentar o que, em nosso entender, queremos significar com a palavra *ser*. Com isso ganharemos uma perspectiva que contribuirá sem dúvida para determinar com mais precisão a doutrina do Autor.

¹²¹⁷ SZ, p. 27 [4].

§ 99. *Ser: a contraposição de uma coisa ao nada*

Ser quer dizer *existir*. Não no sentido heideggeriano mas no tradicional, em que a *existência* se conjuga com a *essência*. E quer dizer a *contraposição de uma coisa* – de uma *essência* – *ao nada*. Na verdade, se nos esquecermos metodicamente quer da doutrina heideggeriana de Ser e entes quer da tradicional que teoriza a existência das essências como uma realização destas, e nos perguntarmos o que pensamos quando dizemos que *uma coisa existe* ou *não existe*, creio que é sem dúvida o seguinte: no caso afirmativo, imaginamos no lugar da coisa o nada e dizemos, ao ver a coisa, que *é ela que está aí e não o nada*; no negativo, ao ver o nada no sítio da coisa, que *é ele que está aí e não ela*. Note-se que dizemos imaginar o nada *no lugar* da coisa. Porque podemos simplesmente imaginá-lo (ou nesse caso tê-lo efectivamente) *ao lado* dela. É no fundo o que faz Sartre ao teorizar o sujeito como o *nada* e o conhecimento como a coisa *no contraluz desse nada*, isto é, a coisa *na sua diferença em relação ao nada*. Partindo-se do nada, com efeito, a coisa ver-se-á em todas as suas determinações, quaisquer que elas sejam, porque estas serão precisamente o que é diferente do nada. Aqui há o conhecimento e não a existência. Para haver esta última, é preciso imaginar o nada *no lugar* da coisa e, já que é esta que vemos (por isso é que o nada é só imaginado), pensar que *ela está aí e não o nada*: neste caso, a coisa *é* ou *existe*.

Assim a existência é só uma relação: precisamente a relação de contraposição da coisa ao nada. Tradicionalmente a existência põe-se em termos da realização da essência, consistindo esta realização na *independência* das coisas quer em relação às suas causas (*extra causas suas*) quer em relação ao conhecimento que delas temos. Mas evidentemente a essência, num caso e noutro, já é algo que *existe*, uma vez que *não é o nada*. Por essa razão, se se quiser, podemos tomar a dita independência das coisas como dando lugar à respectiva existência *propriamente dita*, mas não pura e simplesmente à *existência*. Esta é, mais uma vez e sempre, a contraposição de uma coisa – de uma *essência*, qualquer que seja o grau de concretude ou de abstracção que tenha – ao seu nada.

E é verdade que, para se poder contrapor, a coisa *já tem de estar aí*, posto que as relações, enquanto tais, não criam os *relata*, antes só são possíveis a partir deles, isto é, relacionando esses *relata*, no caso, relacionando a coisa ao nada. Mas tal coisa, como estando já aí anteriormente à sua relação, pertence, como já outras vezes temos dito, ao mundo *pré-relacional*. Antes de tudo, há as simples coisas sem nenhuma relação. Depois – e é aí que começa o homem na sua diferença em relação ao animal – há a *de-finição*, a distinção de uma coisa *de* todas as outras. Temos então *essa* coisa. Se avançarmos nas relações e dissermos «*essa mesma*», temos a identidade, etc. A «*contraposição ao nada*», tal como foi definida, é a existência. Sem esta contraposição, podemos ter já a essência na sua máxima concretude, isto é, ao nível completo do indivíduo; ainda não temos a *existência* desse indivíduo. Só a teremos com essa contraposição.

E uma vez isto dito, então compreendemos – como o dissemos no nosso artigo *Sobre o conceito de ser* já referido na nota 92 – que o conflito aristotélico entre o objecto da metafísica como o «ente em geral» e como «o primeiro dos entes» afinal se resolve. O ente em geral, o ser, é a contraposição das coisas ao nada, é a *existência*. Mas evidentemente dizer só isto, para constituir uma ciência, parece pouco. E então o que é necessário, para constituir essa mesma ciência, a primeira, é saber o que existe *verdadeiramente*, quer do ponto de vista da *substância-acidente* quer do ponto de vista da *duração* das substâncias, ou seja, do ponto de vista do *tempo-eternidade*. É o caminho que Aristóteles toma. Sem dúvida, ele mesmo não tem consciência daquela contraposição das coisas ao nada. Mas – e é isso o que dizemos – tudo fica claro se partirmos daí, se supusermos o Estagirita conduzido, atematicamente, por essa efectiva noção de ser.

Aliás, o ser como a contraposição das coisas ao nada não se dá só no domínio da metafísica, mas também no da lógica. A chamada *cópula* dos juízos – para além de não ligar de modo nenhum os termos do juízo, porque ela mesma é um termo e então seriam precisas mais duas cópulas, etc; o que os liga é a simples junção que nós efectuamos das palavras – significa sempre a *existência*. Vemolo bem se, em vez de enunciar um juízo na sua forma afirmativa, o enunciarmos na sua forma negativa; por exemplo, se em vez de «a casa é branca» dissermos «a casa *não* é branca». Na verdade, na sua forma negativa o que queremos dizer é que «*não há* ou *não existe* o branco na casa». O *ser* significa só, por toda a parte, a contraposição de uma coisa ao nada. Mas nem por isso é uma noção menor. Ao contrário até. Tal contraposição, em virtude do jogo do tempo – quero dizer, em virtude do aparecimento e desaparecimento das coisas –, é-nos *tão importante* que passou a ser a determinação em relação à qual as outras se subordinam: ao enunciarmos «a casa é branca», estamos a dizer que «a casa *existe como* branca»; as determinações de essência são *modos* da existência. Tanta é a importância dessa pequenina palavra, o *ser*! Ela é mesmo tão importante que os juízos que não a incluem, como por exemplo «Pedro corre», não significam a existência, pelo menos de um modo explícito.

§ 100. A doutrina heideggeriana

Ora, como pensa Heidegger este mesmo ser?

1. Também a contraposição de uma coisa ao nada

Em primeiro lugar é um facto que, embora como sua doutrina menor, ele também o pensa como a contraposição dos entes ao nada. É o que temos, antes de mais, em *O que é a metafísica*. Depois de expor, com efeito, que o sentimento

da angústia é que nos revela o Nada¹²¹⁸, e que tal Nada «se apresenta *de um só e mesmo golpe* com o ente»¹²¹⁹, ele diz que é esse Nada «que revela o ente na sua inteira *estranheza* até então velada», esse Nada «que revela o ente como o *radicalmente Outro* – em relação ao Nada». «Na noite clara do Nada da angústia – acrescenta expressamente – aparece enfim a manifestação *original* do ente *como tal*: a saber, *que haja entes – e não Nada*». São bem os entes contra o Nada que temos, os entes que *estão a mais*, poderíamos nós dizer, em relação ao Nada. Aliás ele acrescenta ainda que «este “e não Nada” que nós nos damos ao trabalho de juntar *não é uma explicação complementar*, mas a *condição preliminar que torna possível* a manifestação de um ente em geral»¹²²⁰. Parece que não se pode ser mais explícito. De resto, mais adiante ele dirá mesmo formalmente, a partir da «tese antiga *ex nihilo nihil fit*», que, ao contrário disto, «*ex nihilo omne ens qua ens fit*»¹²²¹. É certo que aqui o Nada já é tomado como «idêntico ao Ser», e justamente a fórmula diz que «do nada todo o ente (...) se faz»; o que significa que mais que uma contraposição – ou pelo menos a par com esta contraposição – o que nós temos aqui já é a sua doutrina geral de que, estando o Ser por baixo do Nada, os entes enquanto entes são *feitos* pelo Ser. E mesmo logo a seguir ao texto citado em que a contraposição é mais nítida (o texto em que ele escreve «*que haja entes – e não Nada*») também o Ser já aparece no dito Nada¹²²². Pelo que a contraposição parece um tanto desvirtuada. E é-o realmente, no conjunto da sua doutrina, porque o Nada é o «véu do Ser» e, conseqüentemente, não lhe interessa no final de contas a contraposição enquanto tal, mas o fundamento dos entes pelo Ser. Só que, apesar disso – e é isto o que aqui queremos sublinhar –, o facto é que, levado pelas coisas mesmas, isto é, pela existência enquanto a contraposição dos entes ao nada, que é a nossa imediata compreensão do ser, ele, ao menos momentaneamente, pensa esta contraposição.

Tal como a pensa sempre que usa – como acontece com frequência – a expressão «o ser dos entes», querendo com isso significar a realidade do Dasein, dos utensílios, etc. O que então está em jogo, como é claro, é (para voltarmos ao uso tradicional destas palavras) a essência dos entes; mas, ao empregar a palavra ser, tal essência vê-se imediatamente contraposta ao nada, e temos essa essência com a existência; temos a realidade, que constitui esses entes, enquanto contraposta ao nada. Embora implicitamente, a contraposição está pois aqui também.

¹²¹⁸ *Questions I*, ed. cit. pp. 58-59.

¹²¹⁹ *Ibid.* p. 60.

¹²²⁰ *Ibid.* pp. 61-62.

¹²²¹ *Ibid.* p. 69.

¹²²² *Ibid.* p. 63.

2. A efectiva doutrina

Mas, não há dúvida, o interesse de Heidegger é outro. Havendo por baixo do Nada o Ser, o seu problema é o do fundamento dos entes por parte deste Ser. Mas fundamento sem fundo, porque precisamente, embora havendo o Ser por baixo do Nada, ele aparece sob a figura desse Nada. Daí, tudo sintetizando, a sua questão: «Porque há os entes e não antes o nada?» Note-se que se *parte do nada*: a segunda parte da questão, como ele dirá na *Introdução à metafísica*, «não é simplesmente uma maneira de falar que não quer dizer nada, uma espécie de acrescento arbitrário», mas ao contrário é «essencial»¹²²³. Contudo nesse nada *tem de estar o Ser*, porque sem isso precisamente haveria só o nada e não teríamos mais os entes. Tem de estar no Nada o Ser, para poder haver, como ele mesmo diz, «a vitória sobre o nada»¹²²⁴. É este, justamente em síntese, o problema do nosso Autor. E o que constitui o *espanto* a que ele por vezes se refere. A simples contraposição dos entes ao nada – como cotejando as duas doutrinas é bem nítido – pode causar a nossa admiração em virtude da *novidade* dos casos, quando a há; mas só por essa razão; não há nenhuma *origem* dos entes *a partir do nada*. Agora, precisamente, *virem eles desse nada*, haver a *vitória* sobre o nada, *partir-se do nada e ter os entes*, isso faz-nos admirar porque parece *impossível*. E é-o mesmo, como vamos ver. Mas não nos adiantemos. É exactamente esse problema que vamos expor na sua concretude, a fim de ficarmos com o essencial da sua doutrina do Ser a fundar os entes.

2.1. O Ser funda: o que há para fundar?

Esta é a primeira pergunta. Sendo a resposta: o Dasein. À primeira vista pareceria que eram todos os entes, porque todos acabam por estar em jogo. Mas só o estão quanto ao seu desvelamento, e este é feito pelo Dasein. E por outro lado, para seguir o hábito da tradição, esperaríamos precisamente que o Ser fundasse os entes, não só quanto ao desvelamento ou, o que é o mesmo, gnoseologicamente, mas também onticamente, quanto à sua realidade mesma; nas palavras de Richardson, esperaríamos que a «manifestação» dos entes se fizesse, não só «em relação ao Ser-aí», mas também e antes disso «em relação ao seu próprio ser»¹²²⁵. Mas o facto é que Heidegger não se interessa por esta origem ôntica.

¹²²³ *Introduction à la métaphysique*, ed. cit. p. 39.

¹²²⁴ *Ibid.* p. 40. Escrevo «como ele mesmo diz», porque eu próprio já uso essa expressão há muito, antes de a descobrir agora nos textos de Heidegger.

¹²²⁵ W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, Haia, 1963, pp. 42-43.

E, dada a sua posição transcendental quanto ao conhecimento, de uma forma correcta. Ao menos isto, como o diremos mais tarde, guardou-o ele de Husserl. O sujeito, o Dasein, não é um ente como os outros e por isso no meio deles, mas ao contrário é a sua condição de possibilidade, só os pode haver a partir dele mesmo. Daí que a resposta à pergunta de saber o que há para fundar seja, sem mais, o Dasein. O que quer dizer, a partir do estudo do tempo que realizámos, que o que há para fundar são os *êxtases* do tempo, que constituem, para o dizermos assim, a arquitectura desse mesmo Dasein. Há o movimento do agora para o futuro, o movimento do agora para o passado, e o movimento dos actos para os entes da situação, bem como – dado o espaço no êxtase do presente, com a sua orientação e a sua eliminação das distâncias – o movimento do aqui em que está o corpo do Dasein para o ali ou acolá em que estão os demais entes que de cada vez nos interessam. Não há, porém, movimento sem móvel. O que se move nesses movimentos, ou, o que é o mesmo, o que habita essa arquitectura? Como já o dissemos, Heidegger foge da palavra *consciência*. E por isso até parece a maior parte das vezes que basta o «Aí», a «clareira», a arquitectura. Mas evidentemente não basta, e ei-lo às vezes a falar na «luminosidade» que habita a clareira, a qual no entanto parece *derivada* desta última, sem mais. Pois bem, chamemos às coisas pelo nome e assim obviemos a todas as ambiguidades. O que habita essa arquitectura é a *consciência*, os respectivos *actos* de consciência. Partindo do agora vemos o futuro, partindo do agora vemos o passado, e partindo dos actos vemos os entes aqui e além. E é assim isto, pois, o que concretamente o Ser tem de fundar: essa arquitectura e o seu habitante, para que se torne possível o desvelamento dos entes (incluindo o auto-desvelamento da arquitectura e do respectivo habitante), tais como eles nos aparecem, no futuro, no passado e no presente.

E também tem de fundar, para dizermos tudo, o *fazer* próprio da obra de arte, tal como o *fazer* da técnica, porque esses fazeres são, cada um à sua maneira, também um modo de desvelamento: são um «pôr-em-obra» este mesmo desvelamento. Há assim, para além do simples desvelamento que é o conhecimento propriamente dito, um outro desvelamento que requer o *fazer* de uma obra. Aquele, decerto, também já incarna nas palavras; mas no último há, precisamente descoberta a partir da obra de arte, para além do «mundo», a «terra», que incarna bem mais densamente o dito desvelamento, e que obriga ao referido fazer. Mas é só este fazer por parte do Dasein que o Ser tem de fundar, para além daquela arquitectura e do seu habitante, a consciência.

E então, se isto é assim, compreendemos bem as declarações de Heidegger no sentido de que o Ser «é finito» e «não é Deus». Pois se tudo o que ele tem a fundar é o pensamento humano e o referido fazer, ele é *relativo ao homem*. Dito de outra maneira: ele é o que é necessário para haver tal pensamento e tal fazer. Mais nada. Deste modo, ele é obviamente finito, porque finito é o homem, e não é Deus. É, se se quiser, o poder de Deus em relação a esses dois domínios.

Mas note-se bem: isto do ponto de vista da filosofia não se pode afirmar, porque ela não conhece tal Deus anterior ao Ser. Ao contrário mesmo: só se pode, uma vez constituída a filosofia heideggeriana, falar de «um Deus» a partir do «horizonte do Ser». O que significa, porque o Ser é Nada, o Ser só nos pode aparecer dessa maneira, que tal Deus só nos pode também aparecer *como Nada*, portanto como o «fundamento sem fundo», como o «abismo» que o próprio Ser ao seu nível já é. Tudo o mais é idolatria. Mas regressemos ao Ser e a uma segunda pergunta.

2.2. *Como se faz a fundação?*

Sabemos na verdade o que há para fundar. Mas *como* se processa ou, se não há processo, como simplesmente se *faz* essa fundação? Julgo que podemos distinguir nos textos heideggerianos duas respostas, embora a primeira reapareça no desenvolvimento da segunda. Essa primeira consiste em lançar mão do que ele entende por *Ereignis*. A fundação far-se-ia através da «entrada em pertença mútua» do Ser e do homem¹²²⁶. Na verdade, o Ser precisa do homem para efectivar o desvelamento dos entes, porque tal desvelamento não se faz nele mas precisamente no ente que é o homem; e este último por sua vez precisa do Ser para chegar à sua essência, esse mesmo desvelamento. O Ser é que desempenha, neste contexto, o primeiro e verdadeiramente activo papel; restando ao homem a «guarda» dessa essência em que é constituído e o «agradecimento» por ela. *Como se faz*, porém, *como* se efectua esse papel activo por parte do Ser? Esse é que é o nosso problema e esta resposta não o diz.

Já o diz de certo modo a segunda. O Ser, ele mesmo, e o modo como ele constituiria a essência do homem estariam na expressão «Ele dá (*Es gibt*)» que, nas palavras de M. B. Pereira, «é usada na sua materialidade desde 1919, depois repetida várias vezes em *Ser e tempo* e, mais tarde, em 1962, na conferência *Tempo e ser*, vai exprimir a abscondita “generosidade” que transforma em dons o ser e o tempo»¹²²⁷. Na verdade, nesta conferência, ele vai tentar ultrapassar o domínio dos entes, a fim de «lançar o olhar para diante até a esse *Ele* que dá ser e tempo. (...) Tentamos – continua – levar ao olhar o *Ele* e o seu *dar* [e por isso] escrevemos o “Ele” com maiúscula»¹²²⁸. Só que, como não poderia deixar de ser, o Ser fica no dar, e só o ente vem «para fora»¹²²⁹; trata-se de uma doação

¹²²⁶ *Questions I*, ed. cit. p. 270.

¹²²⁷ M. B. PEREIRA, *Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger*, em *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 12 (1997), p. 274.

¹²²⁸ *Questions IV*, ed. cit. p. 198.

¹²²⁹ *Ibid.* p. 199.

«que se retém e subtrai»¹²³⁰. Pelo que continuamos sem saber *Quem* ou *O quê* é o Ser e como se faz a *doação*. Em última análise ele volta precisamente ao conceito de *Ereignis*¹²³¹ para, depois de o analisar, concluir: «Que resta para dizer? Nada a não ser isto: a apropriação apropriada». E apenas acrescenta que isto mesmo é o que já está «no mais antigo do que é antigo no pensamento ocidental: no arqui-antigo que se alberga no nome de *A-lêtheia*»¹²³². Ou seja, o *Ele* e a *doação* reduzem-se afinal ao *desvelamento* que acontece. E acontece precisamente *no* homem. Do *Ser* e da sua *doação*, nada resta. E nem poderia ser de outro modo, porque há a «diferença ontológica», isto é, do *Ser* e da sua acção nada se pode dizer. Não se pode dizer *Quem* ou *O* *quê* ele é, porque isso o transforma logo em ente. E não se pode dizer como se faz a *doação*, porque, para a haver, é preciso *aquilo* que se dá e temos logo o ente; tal como é preciso mesmo a *acção* de dar, que igualmente seria um ente, o movimento de transmissão. Tudo o que se pode dizer é que *Ele faz ser* o desvelamento. Mas mesmo isso em que consiste? Numa *potência activa* donde viria o acontecer do desvelamento? Continuaríamos no ente. Mas, se a tiramos, o *Ser* ainda faz alguma coisa? É evidente que não; há, *pelo lado dos entes*, o desvelamento no seu acontecer, quero dizer, de cada vez o facto do desvelamento, e *pelo lado do Ser* nada. É irremediável. Se há a diferença ontológica, o *Ser* e a sua acção não são rigorosamente coisa alguma. São o Nada. Não o nada ambíguo, o nada fecundo, o nada que é o «véu do *Ser*», o nada portanto que é o *Ser*, mas o nada puro e simples, a ausência dos entes, o nada estéril, onde rigorosamente nada há, havendo só, *pelo lado de cá*, precisamente os entes: antes de mais o homem, como aquela arquitectura e o seu habitante, e depois os demais entes conscienciados.

Mas então donde vêm as coisas? E por outro lado nós não estamos a usar aqui uma lógica, que tem validade sim, mas só no domínio dos entes, não no domínio do *Ser*?

Quanto ao primeiro problema (que aqui trata apenas da acabada de referir arquitectura e do seu habitante, mas a questão põe-se também naturalmente para a origem ôntica dos entes, que depois são conscienciados), já conhecemos a nossa resposta desde o longínquo § 10: as coisas já estão sempre feitas no seu tempo próprio, não precisando por isso de vir seja donde for; o resto é a concepção do «tempo como nada», que não se pode aceitar, porque é «espacializar o tempo».

E quanto ao segundo, é sem dúvida certo que o nosso Autor faz essa distinção: que a lógica tem decerto validade, mas só no domínio dos entes, não no do *Ser*. Só que ele esquece-se de um pequeno pormenor. É que somos nós que falamos do *Ser*. E se nesse falar caímos em contra-dição, dizendo que esse *Ser* afinal é

¹²³⁰ *Ibid.* p. 203.

¹²³¹ *Ibid.* p. 219.

¹²³² *Ibid.* p. 225.

Nada e o Nada afinal é Ser, então, como a própria palavra diz, não estamos a dizer nada: dizemos da segunda vez o contrário do da primeira, destruindo assim no conjunto todo o dizer; como Aristóteles já o nota no G 4 da *Metafísica* (e já o lembrámos antes), é preciso dizer «alguma coisa de definido» e «manter» o que se disse; porque, caso contrário, nada se disse e é-se «não um homem mas uma planta», «impossibilita-se o pensamento não só com os outros mas consigo próprio» e «destrói-se o mundo». Assim, ao afirmar que o Ser é Nada, não estamos à partida a afirmar coisa alguma. Dirão: mas o Ser lá está, porque ele é independente de ser afirmado ou não. Também já respondemos a essa questão, ao tratar do problema do conhecimento em Husserl. Dizemos que ele é independente de ser afirmado, mas *começamos* por afirmá-lo. Sem isso, falou-se em alguma coisa? Mesmo o Ser, é evidente, se fosse alguma coisa, só o poderia ser *para uma consciência* e *durante o tempo* em que tal consciência o conscienciasse. Heidegger não tem minimamente abertura para esta questão e, por isso, julga que justamente o Ser é anterior ao pensamento do homem. Mas não nos adiantemos em relação a esta crítica da sua falta de abertura para o problema do conhecimento. Aqui, basta invocar o que já sabemos para compreendermos que a lei da não-contradição vale também para o domínio do Ser. Se este, em virtude da diferença ontológica, é Nada, é-o definitivamente. Por definição, pura e simplesmente não há Ser.

C – A SOLUÇÃO HEIDEGGERIANA

§ 101. *Os seus contributos*

1. *A maior concretude do tempo psicológico*

Vimos como em Bergson havia o acento posto na vida da consciência. Aquém do mundo material, o que verdadeiramente o interessava era a maturação desta vida, na base de toda a criação. Mas como os actos dela, justamente actos de consciência, não tinham nele nem de longe o poder de vida ou de morte em relação aos respectivos objectos, objectos que eram os do mundo material porque não há outros para deles tomar consciência, o tempo que continuava a valer era o deste mesmo mundo material, e não o deles. Nele há pois a importância da vida da consciência, mas o tempo continua a ser o objectivo. Bem como vimos que, em Husserl, os actos já adquirem esse poder de vida ou de morte e, sendo assim, que o tempo donde metodicamente se parte é o deles. Mas por um lado, embora se parta dos actos, tal não é para ficar neles, antes é para constituir os objectos. E por outro ele não leva inteiramente a sério Hume, que havia estabelecido que durante o tempo em que os objectos não são percebidos eles não existem, e em consequência não procura – já que nós os afirmamos durante esse

tempo – o momento do tempo em que nós, afirmando-os lá, afinal os pensamos; não o procura e por essa razão não descobre o que nós próprios, a partir do exemplo da mesa, chamamos o «terceiro acto de consciência». Resultado, embora os seus actos tenham à partida o poder de vida ou de morte, e ele passe a maior parte das suas investigações a examinar o tempo desses actos, ele acaba no entanto por admitir os objectos do *realismo* da tradição, com o seu tempo também *real*, tempo que assim não é mais o da consciência. Há nele, como dissemos e aqui brevemente o recordamos, uma «ambiguidade essencial». Donde que não possamos dizer que ele já descobriu verdadeiramente o tempo psicológico.

Pois bem, também não podemos dizer que já há em Heidegger o tempo psicológico, porque ele perde até, como veremos a seguir, o problema do conhecimento. Mas materialmente, digamos, as coisas são nele de tal maneira que esse mesmo tempo psicológico é o mais importante. Em primeiro lugar, com efeito, ele guarda de algum modo o tempo dos actos de Husserl, porque só podemos falar nos entes a partir do seu desvelamento por parte do Dasein. E depois e em contrapartida ele não está de modo nenhum interessado no mundo material ou objectivo, pelo que, ao contrário do seu Mestre, não põe os actos ao seu serviço. Não que o Dasein não lide imediatamente e o mais das vezes com os entes intramundanos. Mas tal é justamente o caminho da inautenticidade; caído nesses entes, ele esquece-se de si próprio e, inclusivamente, interpreta-se a partir deles. Para em sentido inverso alcançar a autenticidade, ele lança mão da morte e constitui-se como a temporalidade originária, isto é, como o tríplice êxtase que é justamente constituído pelos seus actos: pelo ver que, partindo do presente, vai para o futuro da morte e para a vida passada, bem como, partindo do acto que é (situado no aqui do Dasein), vai para os entes da situação. Face à morte futura, em que já nem haverá o acto que a antecipa, e face ao nada anterior ao nascimento, avulta bem a realidade destes mesmos actos que constituem o Dasein. É isto que em Heidegger verdadeiramente existe e, por conseguinte, é o tempo psicológico – para continuarmos com o uso da nossa terminologia – que nele é o verdadeiro tempo. Na verdade, depois a passagem deste tempo para os entes intramundanos, chegando primeiro à intratemporalidade e finalmente ao tempo vulgar, é por um lado, no seu pensamento, uma *derivação* daquele tempo originário e, por outro, uma *perda progressiva* dele; não há no nosso Autor nenhuma valorização destes tempos derivados, nomeadamente do último, tal como havia quer em Bergson quer em Husserl. O que antes de tudo o interessa é o existir ou não existir do Dasein, e o fundamento dessa existência por parte do Ser. O seu pensamento é, neste sentido, um existencialismo: a descrição do acontecer da nossa vida.

Aliás devemos acrescentar que este tempo originário não se esgota nos simples actos de êxtase da consciência, sem os respectivos conteúdos. Ao contrário, a consciência enquanto tal só é até possível precisamente com esses con-

teúdos. Daí que, depois do tempo originário, ele tenha tratado da historicidade. Face à morte, o Dasein vai ao seu passado e, porque é co-estar, vai ao passado da humanidade, para receber e escolher as possibilidades que constituem o seu destino. Tal como em Bergson a vida da consciência ia amadurecendo graças à memória, assim também em Heidegger a vida concreta de cada Dasein engloba, e não como a sua menor parte, a vida passada. Heidegger só não diz como gnoseologicamente se efectua a passagem do passado para o presente, tal como Bergson fazia em relação quer à «memória-influência» quer à «memória que de cada vez vem interpretar a percepção» (*supra* § 80). Assim como, porque não são estes pormenores que o preocupam, não se interessa por saber como se efectuam gnoseologicamente a memória e a antecipação; de resto, se se interessasse, tal como o fez Husserl, não poderia dar o primado ao futuro. Mas mais uma vez não nos adiantemos; veremos isto formalmente mais adiante. Para já, registe-se um outro seu contributo importante.

2. A ultrapassagem da representação

Trata-se do duplo que a humanidade sempre tem suposto no sujeito, através do qual este sujeito toma consciência do objecto. Lembramo-nos por exemplo de que em Husserl a memória só era possível porque o sujeito «retinha» no novo momento a impressão anterior modificada, através da qual, ao olhar para trás, via essa impressão anterior. Neste último caso, trata-se da memória, que foi o contexto em que esse duplo nasceu. Mas a humanidade rapidamente estendeu tal duplo à própria percepção: esta também só é possível porque o sujeito recebe em si uma cópia das coisas, através da qual então pode tomar consciência delas. Pois bem, Heidegger pura e simplesmente abre o sujeito: «A “essência” do Dasein consiste na sua existência», começa ele logo por dizer no corpo de *Ser e tempo*¹²³³. Se ele é esta pura abertura – abertura para o futuro, abertura para o passado e abertura, no presente, para os entes intramundanos –, ele conhece directamente, lá mesmo onde estão os objectos, o futuro, o passado e os entes presentes, e não há lugar para a mediação de nenhum duplo.

Isto merece o devido relevo, porque nunca antes se havia dispensado tal duplo. E mesmo depois, que eu saiba, só Sartre argumenta contra Husserl que na consciência não pode haver nenhuma *hylê*, porque ela seria a «opacidade» na própria consciência¹²³⁴. Mas ao mesmo tempo é preciso notar que, ao contrário deste último autor, que ainda invoca uma razão para negar o duplo, Heidegger pura e simplesmente o dispensa sem minimamente o discutir, e mesmo sem o tematizar. Daí que, ao tratar no § 43 do problema do acesso do sujeito ao real,

¹²³³ SZ, p. 67 [42].

¹²³⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 17-18.

ele julgue que basta abrir a «substância» que é esse sujeito. E não veja, ao tratar a seguir do conceito de verdade como «adequação», que aquilo que da parte do sujeito se adequa ou não ao real é sobretudo esse duplo da tradição. Mas estes são já aspectos negativos da sua doutrina e esses são o tema do próximo parágrafo.

§ 102. *Os seus equívocos*

1. *A sua doutrina para o problema do conhecimento*

Se se parte de um sujeito entendido à maneira do que está-aí, ou como ele também diz, entendido como uma substância, imediatamente se põe o problema de saber como ele sai de si mesmo (se a solução não é a idealista, na qual os demais entes se reduzem às respectivas representações) para atingir os demais entes que também estão-aí. Nesse caso parece que tem sentido, como ele recorda, a prova kantiana do «mundo exterior», através da «determinação empírica da existência da nossa consciência». Mas tal só é possível, continua, porque se desconhece a verdadeira natureza do sujeito. Se este é o Dasein, com a estrutura do «cuidado», ou de outra maneira, se «a substância do homem é a existência»¹²³⁵, em vez de ser um «escândalo que falte uma prova da existência das coisas fora de nós», como diz Kant, «escândalo é que tais provas continuem a ser esperadas e tentadas»¹²³⁶. Na verdade, o Dasein é a abertura no meio das coisas, é o mundo no qual os entes intramundanos já estão sempre dados, e por conseguinte não é à partida necessária nenhuma saída para tais entes, bem como a consequente prova. – Esta, nas suas grandes linhas, a sua doutrina para o problema do conhecimento. Mas ela não passa de um quádruplo equívoco.

Em primeiro lugar, a abertura é simplesmente isso, à maneira por exemplo de um ângulo desenhado no papel. Ninguém dirá que o que desenharmos também nessa abertura é conscienciado por ela. Para haver a consciência do que quer que seja, é preciso justamente que haja os *actos de consciência*. Estes é que são o sujeito e, por consequência, nem é preciso abertura nenhuma. É preciso naturalmente que a consciência chegue aos objectos, para que se possa efectuar o «acto comum». Mas isso não implica nenhuma abertura; ao contrário, a consciência (se existe) é – o acto mesmo de consciência – algo *em si mesmo*, e junta-se aos objectos onde eles estiverem.

E depois o que fechou o sujeito em si mesmo foi a representação (quero dizer, o conhecimento posto em termos de representação) interpretada tal como Descartes o fez; não se trata de o sujeito ser uma substância e por isso algo em si mesmo. Na verdade, tal como o vimos no início do tratamento de Husserl,

¹²³⁵ SZ, p. 233 [212].

¹²³⁶ *Ibid.* pp. 224-226 [203-205].

Descartes, com a sua fome de certeza, retomou metodicamente a tradição céptica que, dado que nos enganamos às vezes, havia atribuído esse engano à mediação da representação ou duplo através do qual víamos as coisas lá fora; pois se continuávamos, como realmente acontece, a ver alguma coisa, e o conhecimento se fazia através da representação das coisas em nós, nada mais natural do que atribuir esse engano à mediação dessa representação. Representação que, em tal caso, deixou de *não* se ver (porque antes era só meio através do qual *víamos as coisas lá fora*), para ser *ela* o que se vê. Eis as *ideias* cartesianas como *aquilo* que metodicamente *se vê*. E como estas ideias se estendem metodicamente a tudo o que há, eis, então sim, o sujeito fechado em si mesmo. Mas Heidegger não se interessa por nada disto. No fundo o problema do conhecimento não existe para ele. Se Husserl se interessava por este problema e esquecia o da causalidade, o nosso Autor interessa-se pelo da causalidade (no seu sentido mais largo que significa a *origem* das coisas e portanto engloba o problema da *fundação* dos entes por parte do Ser) e esquece o do conhecimento. Ele, seguindo o lema de Husserl «ir às coisas mesmas», constata só que nós no conhecimento vemos as coisas lá mesmo onde elas estão, e que portanto não há nenhuma mediação. Ou melhor, esta mediação pura e simplesmente nem lhe vem à consciência; ele limita-se a descrever o que constata, esse conhecimento das coisas lá mesmo onde elas estão, e é tudo. Só que, evidentemente, não é tudo; só temos os problemas verdadeiramente resolvidos quando, para além da descrição do que há, se destroem os erros da tradição, porque tais erros foram a realidade anterior e continuarão a sê-la enquanto não forem destruídos. Só destruindo a representação cartesiana e a pré-cartesiana, como nós fizemos, teremos esse problema resolvido.

A seguir, o terceiro equívoco consiste em que ele parece pôr-se *do ponto de vista* dos actos de consciência e, portanto, parece que guarda o poder de vida ou de morte que eles tinham em Husserl; e afinal isto é só precisamente uma aparência. Ele diz na verdade que, «se o Dasein não existe, tão pouco a “independência” “é”, assim como não “é” o em-si». Que «nada disto é então compreensível ou incompreensível». Que «*em tal caso* não se pode dizer nem que o ente seja nem que não seja». Mas acrescenta logo a seguir que «*agora*, enquanto a compreensão do ente é e, por conseguinte, a compreensão do que está-aí, podemos dizer que *então* o ente continuará ainda a ser»¹²³⁷. Note-se que esta última frase não significa o nosso «terceiro acto de consciência». Se assim fosse, ele teria visto o problema mesmo do conhecimento e tê-lo-ia resolvido. O que *agora* dizemos é que *então*, quando não havia Dasein, os entes lá estavam *em si, independentes* de serem pensados. E portanto estamos a afirmar o ser *do* realismo. Assim, parte-se de facto do ponto de vista dos actos; mas afinal o que se acaba por afirmar é o ser independente deles. Heidegger só não é um puro e simples

¹²³⁷ *Ibid.* p. 233 [212]. Itálicos do Autor.

realista porque vem de Husserl e, neste autor, se partia mesmo do poder de vida ou de morte dos actos. Mas ele nunca se apercebeu deste mesmo poder. Tudo o que ele diz é que, quando não havia desvelamento, não havia mesmo desvelamento, mas havia os entes. Ele está no pensamento post-cartesiano e post-husserliano, em que os actos do sujeito são postos em relevo (eles são mesmo a condição de possibilidade do ser), e por essa razão não os pode pura e simplesmente ignorar, à maneira do que acontecia no pensamento pré-cartesiano. Antes de Descartes, com efeito, já se falava decerto de conhecimento e portanto dos actos de consciência; mas tudo se passava como se eles não existissem; eles ainda não mordiam o ser, não eram a sua condição de possibilidade. Por isso, antes de Descartes, embora se falasse nas coisas *de antes* do conhecimento, tais coisas eram expressamente pensadas como o que elas eram *depois* do conhecimento. Agora em Heidegger tudo o que acontece é que já se leva a sério que há mesmo os actos de consciência e, por consequência, se têm de pensar as coisas *de antes* do conhecimento como estando mesmo *por* conhecer. Essa a razão por que «*em tal caso* [quando não há o Dasein] não se possa dizer nem que o ente seja nem que não seja». Quando não há o Dasein, que é o desvelamento do ente, pura e simplesmente *não* há o ente, no sentido em que não se fala nele. E mesmo depois, quando já o há, tem de pensar-se esse ente *de antes* do Dasein como *nada*. Ou melhor, *por baixo* do nada, porque evidentemente ele está lá. E está até, embora agora por baixo do nada, como aquilo que ele é *depois* do desvelamento; ou seja, ele só é até pensado *tendencialmente como nada*, e pela razão de que agora, atribuindo-se o respectivo valor ao desvelamento, se se é consequente, tem de pensar-se o ente de antes desse desvelamento como efectivamente não-desvelado. Daí que, embora estando, como vemos, em pleno realismo, a perspectiva heideggeriana seja a de que o que é feito por parte do Ser seja o Dasein, o desvelamento dos entes. Desvelamento que, no entanto, em última análise nada faz, porque os entes, embora por baixo do nada, já são pensados (para serem alguma coisa e não à partida o nada) como *aquilo mesmo* que eles são *depois* do desvelamento; só que precisamente por baixo do nada. Mas isto é caminhar no sentido da destruição da ideia do conhecimento, e não é isso o que aqui nos interessa. Concluamos só que tudo o que Heidegger faz em relação ao conhecimento é guardar a importância que os actos de consciência passaram a ter depois de Descartes, e mais tarde com Husserl.

Aliás e por último, só pode ser por esta razão – porque no fundo o nosso Autor não trata minimamente do problema do conhecimento – que ele confunde o conceito de *fenómeno* na Grécia com o *fenómeno* em sentido moderno. Como ele escreve desde *Ser e tempo*, a propósito da definição de *fenómeno* na fenomenologia: «Como significação da expressão “*fenómeno*” deve reter-se pois o seguinte: *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o patente». Acrescentando: «Os *phainomena*, “fenómenos”, são então a totalidade do que está à luz do dia ou pode ser trazido à luz, aquilo que os Gregos identificaram por vezes, pura e

simplesmente, com *ta onta* (os entes)»¹²³⁸. Veja-se a identificação da noção de fenómeno no sentido de desvelamento, de *alêtheia* por parte do Dasein, com os fenómenos gregos que, originando-se na *physis*, são o aparecimento sim, mas ôntico, *não* gnoseológico. Justamente os Gregos estão muito antes de Descartes, e por isso para eles os actos de consciência ainda não têm nenhuma densidade; fala-se neles mas, porque não mordem as coisas, tudo se passa como se não os houvesse. Por essa razão, os fenómenos de que em geral trata Heidegger, os fenómenos próprios dos actos de consciência post-cartesianos, por definição não podem estar nos Gregos.

2. A verdade como acto de conhecimento

A sua concepção de verdade é também um equívoco. Partindo da sua concepção como a tradicional «adequação do conhecimento à coisa», pergunta que coisas estão em adequação¹²³⁹. Há pelo lado do sujeito «representações»? Não, responde, se em primeiro lugar «representação significa o *acto* de representar algo, enquanto *processo psíquico*». Mas também não, se por ela «se entende uma “imagem” da coisa real». Seja por exemplo o enunciado verdadeiro: «O quadro pendurado na parede está torto». «A que se refere o enunciante quando faz o seu juízo sem perceber o quadro, senão “tão-só representando-o”?» A nada que esteja no sujeito, mas ao próprio «quadro real na parede. É este e não outra coisa o que é mentado». «E o que se evidencia mediante a percepção? Tão-só isto: *que* o que é percebido é o mesmo ente a que se referia o enunciado»¹²⁴⁰. Até aqui tudo bem. Na realidade não há nada que esteja no sujeito, nem o «acto psíquico» nem uma «imagem», mas só no objecto mesmo: *imaginamos* primeiro, quando fazemos o enunciado, o quadro torto lá, e *percebemo-lo* depois exactamente como o havíamos imaginado. Mas nesta descrição há precisamente a *adequação* do imaginado ao percebido. E é por isso que nós dizemos que o enunciado é *verdadeiro*. A *verdade* é antes de mais *esta adequação*. Mas não é isso o que Heidegger vai pôr em relevo. Logo a seguir a declarar que «o que se evidencia na percepção» é «*que* o que é percebido é o mesmo ente a que se referia o enunciado» diz: «Assim se comprova que o estar voltado enunciante para o enunciado é uma mostração do ente, *que* o enunciado *descobre* o ente para que está voltado». Ou seja, a adequação do imaginado ao percebido desaparece de vista, e o que se releva é o *descobrimento* perceptivo. Aliás é deste descobrimento que ele depois vai tratar na sequência do parágrafo. «Ser-verdadeiro (verdade) quer dizer ser-descobridor», começa ele a alínea b)¹²⁴¹. E ser-descobridor é

¹²³⁸ *Ibid.* pp. 51-52 [28].

¹²³⁹ *Ibid.* pp. 236-237 [215-216].

¹²⁴⁰ *Ibid.* p. 238 [217-218]. Itálicos nossos em *acto* e *processo psíquico*.

¹²⁴¹ *Ibid.* p. 239 [219].

naturalmente «uma forma de ser do Dasein», ou seja, «uma forma de ser do estar-no-mundo». Os entes descobertos «são “verdadeiros” num segundo sentido; primariamente “verdadeiro”, isto é, descobridor, é o Dasein»¹²⁴². E tanto a verdade é este descobrimento que ele vai então mostrar «o carácter derivado do fenómeno da *adequação*». «No enunciado – diz – o Dasein expressa-se a si mesmo acerca do ente descoberto». Mas acontece que «este estar a descoberto se *conserva* no expressado», de tal maneira que «o expressado se converte, de algum modo, num ente à-mão dentro do mundo, que pode ser recebido e voltar a dizer a outros». Ora, «em virtude da conservação do estar a descoberto, o expressado, que agora está à-mão, tem em si mesmo uma *relação* com o ente acerca do qual é um enunciado». Eis como «o estar a descoberto de... se converte na conformidade que está-aí de um ente que está-aí (o enunciado expresso) *com* um ente que está-aí (o ente de que se fala)»¹²⁴³. E vai, na alínea c), precisamente estabelecer que, se a verdade é o dito descobrimento, então «só “há” verdade na medida e enquanto o Dasein é»; que «as leis de Newton, o princípio de contradição e, em geral, toda a verdade, só são verdadeiros enquanto o Dasein é». Pelo que não há «verdades eternas»¹²⁴⁴.

Esta, nas suas grandes linhas, a sua doutrina acerca da verdade. E o que nela se nota é de tal maneira o acento posto no desvelamento, na *a-lêtheia*, que não só não diz em que consiste a *representação* quando nos referimos, «representando-o», ao próprio «quadro real na parede», como também não diz – mesmo ao tratar da origem da doutrina tradicional da adequação – em que consiste o «conhecimento» ou «imagem» que se adequa ou concorda *com* o ente real; apenas fala na «expressão do enunciado», que se «conserva» e se transforma num «ente que está-aí». Ora, em que consiste a «representação» quando nos referimos ao próprio quadro na parede? Como já sucintamente o dissemos, consiste na *imaginação* enquanto esta se contrapõe à *percepção*. Esta última, como já abundantemente o temos dito, é a presença absoluta, «em carne e osso», da respectiva coisa. Absoluta, porque não há nenhum nada a mediá-la. Ao contrário, na imaginação, já há esse nada. A imaginação (também a criadora, porque em última análise ela só abstrai, e pode fazer um novo arranjo, da reprodutora; mas aqui o que está em jogo é a reprodutora) é sempre uma memória. E sabemos como esta é um voltar-se para a percepção anterior, mas já através dos momentos de nada que tiver havido. Daí, ao contrário do que acontece na percepção, a constitutiva ausência do imaginado: vemos o que vemos, mas através do nada. Pois bem, para retomarmos o exemplo do quadro, o que Heidegger chama a «representação» é esta imaginação do quadro. Tendo-o visto antes (num momento qualquer do tempo) como estando torto, dizemos – e *pensamos*, *vemos* esse mesmo quadro, na exacta medida em que o vemos – que «ele está torto».

¹²⁴² *Ibid.* pp. 240-241 [220].

¹²⁴³ *Ibid.* pp. 244-245 [223-224]. Itálicos nossos em *conserva* e *relação*.

¹²⁴⁴ *Ibid.* pp. 246-247 [226-227].

E a percepção serve para verificar se o dito, e a imaginação, são verdadeiros ou não. Verdade é assim, *antes de mais*, precisamente a relação de adequação do dito à coisa. E se depois dizemos que a própria *coisa é a verdade* – e tal verdade é *efectivamente* um desvelamento em relação à imaginação –, em primeiro lugar tal verdade só tem sentido como *um* dos membros (o mais importante, porque o absoluto) da relação de adequação, e depois o desvelamento que se dá não é de modo nenhum aquele que é próprio do conhecimento, mas já se passa de alto a baixo dentro do domínio do conhecido: o que é só imaginado (precisamente a partir de uma percepção anterior), e por isso tem o véu dos momentos de nada, perde esse véu e vê-se em carne e osso. Transformar – que é o que Heidegger faz – o conceito de verdade, que tem a ver com o *dito* e com a *adequação* deste dito à coisa, no conceito de *acto de conhecimento* não tem evidentemente nenhum sentido, é transformar *um género em outro*. – E quanto ao «conhecimento» ou «imagem» que na doutrina tradicional se adequa à coisa, trata-se exactamente desta *imaginação* de que acabamos de falar, mas transformada, em virtude da imponência de que se reveste a representação ou duplo na doutrina tradicional do conhecimento, precisamente neste *duplo*. *Imagina-se* o quadro na parede, mas, porque o conhecimento se faz através de um duplo *recebido em nós*, interpreta-se imediatamente (decerto sem o saber) essa imaginação *do quadro na parede* como o *duplo que em nós reside* e que, como justamente duplo do real e meio através do qual conhecemos este real, é o *nosso conhecimento* dele. Daí, muito naturalmente, a *adaequatio intellectus et rei*. Heidegger, como quase sempre, não se interessa por descer à concretude da tradição, antes dá-se por contente por afirmar as suas doutrinas; e o resultado é, aparentemente, chegar a grandes descobertas, mas realmente distorcer os problemas e construir no ar. A verdade como conhecimento é bem um exemplo disto.

3. A constituição do tempo

Um outro equívoco reside na constituição do tempo. Ele, decerto, constitui-o. Mas só do ponto de vista ontológico; o homem «é e tem de ser»; enquanto «cuidado», ele está voltado para o que vai acontecer, pelo que o primado é o do futuro. Deixa, sem a tratar, a constituição gnoseológica. E daí derivam alguns aspectos que põem em causa precisamente esse primado.

Em primeiro lugar, ter olhos para a constituição gnoseológica do tempo leva a tomar consciência da *distinção* que há entre precisamente o presente, por um lado, e o passado e o futuro, por outro. O presente é o absoluto. É-o porque, como ainda agora dizíamos, ele é o lugar da percepção e esta é a presença «em carne e osso» da respectiva coisa. Ao contrário, quer o passado quer o futuro são já a ausência, porque o que quer que tenhamos presente é tal apenas através dos momentos de nada que tiver havido. Por esta razão, o primado é irremediavelmente do presente e não do futuro.

Aliás, do futuro é que nunca poderia ser, porque este deriva do passado, o qual por sua vez deriva do presente. Como o dissemos no § 90.5 ao tratar de Husserl, o futuro é só uma *suposição* que nós levantamos a partir do passado. Como decerto nos recordamos, este último autor dá o exemplo da sucessão de *p* e *q*. Se na experiência a *p* sucede *q* uma, duas, três vezes, nós, ao acontecer agora *p* (portanto na percepção), lembramo-nos (na memória) de que a *p* sucedia *q*, e portanto pensamos que também a seguir (no futuro) vai acontecer *q*. A antecipação é assim *segunda* em relação à memória, que o é por sua vez em relação à percepção. E note-se, como então fazíamos, que esta secundariedade não significa só uma filiação directa na memória, uma espécie de memória de memória, mas a antecipação acontece apenas por *associação* e portanto é uma mera *suposição*. Na verdade, na memória (e depois na memória de memória), nós, apesar de através do nada, temos ainda a *presença* da coisa *dada na percepção*. Mas, em relação à antecipação, a coisa pura e simplesmente *ainda não* apareceu, pelo que até pode estar lá ou não. Se a memória já é uma ausência, em virtude dos momentos de nada que tiver havido, a antecipação é uma ausência *completa*. Justamente pode lá não estar coisa alguma. Assim o futuro – englobando a morte, que nós só antecipamos a partir da experiência da morte dos outros, e não no fundo, como quer Heidegger, de uma maneira *a priori* –, em vez de ser o momento primeiro do tempo, é afinal o último.

Não parece assim a Heidegger, porque ele está na perspectiva do homem como *cuidado*, e o cuidado vive de olhos postos no *futuro*. Não lhe sendo *indiferente* a vida, ele olha para o que lhe pode acontecer e, indo precisamente ao passado, trata de conduzir o presente de modo que esse futuro, primeiro, *lhe venha* e, depois, *lhe venha como ele quer*. O que significa que, para além da estrutura do tempo centrada no futuro, o que está implicado no cuidado – e não como a menor parte – é o *sentimento*, o *prazer* e a *dor*. Nisso temos de prestar justiça a Heidegger. Ao descrever a vida concreta do homem, ele não ignorou (como não poderia deixar de ser porque, como o vimos nomeadamente ao tratar de Bergson, o prazer e a dor são a grande realidade humana) o sentimento. Aliás ele faz feste sentimento – da «disposição afectiva (*Befindlichkeit*)» – um dos três existenciais do *Aí*, ao lado da compreensão e do discurso. Só que também ele, como sempre aconteceu na tradição, *deriva* esse sentimento *das* coisas com as quais ele se dá, assim o *reduzindo* a essas mesmas coisas. A disposição afectiva é o «descobrimento primário do mundo»¹²⁴⁵, isto é, ela não é simplesmente o sentimento que é, mas é uma forma de tomarmos consciência de que «estamos lançados no mundo». Estar lançado no mundo é simplesmente isso, ainda não diz nada de se com tal lançamento se dá o sentimento ou não. Este é irreductível ao que quer que seja que se dê com ele.

¹²⁴⁵ *Ibid.* p. 162 [138].

4. Uma filosofia religiosa

Enfim o Autor quer, sem dúvida, fazer filosofia e não teologia. É bem conhecida a expressão forte que ele usa na conferência *Fenomenologia e teologia*: para se manter fiel a si mesma, a filosofia tem de «levantar a mão contra Deus». Mas o seu tema principal é um Ser que se concebe como Nada e, por isso, já que se parte do Nada, os entes só podem ser se forem uma «vitória sobre o nada». Ora esta é, como já o vimos no § 43 para Agostinho, a visão típica da Religião e não da Filosofia. As faculdades desta última, com efeito, são a percepção e a inteligência. A percepção, porque se parte das coisas que estão aí. E a inteligência porque, sendo essas coisas que estão aí temporais e por isso não existindo antes, é preciso preencher esse nada anterior com as suas causas, até a uma que, por existir desde sempre, por ser eterna, já não tem o nada antes. Assim a filosofia passa-se *no ser* e não no nada. Ao contrário, as faculdades próprias da religião são a vontade e a imaginação. A vontade, antes de mais, porque há na vida situações que nós naturalmente não somos capazes de resolver, mas que *queremos* vivamente resolver porque elas *doem*. Uma imaginação depois, porque essa vontade já não se dá *naturalmente*, isto é, no plano da percepção (nós justamente neste plano já não somos capazes de resolvê-las), e é por isso uma vontade apenas imaginada. Porque a vontade é a primeira faculdade neste domínio, o próprio *poder* ou *potência activa* capaz de resolver as situações em causa não existe antes ou mesmo a par dela, mas só depois; ele é justamente *função* dessa vontade que nós imaginamos para resolver as ditas situações. Eis então o *nada* donde vem tudo. A vontade, face ao nada, quer e as coisas surgem. Surgem precisamente *ex nihilo*, sendo uma vitória sobre o nada.

A filosofia de Heidegger é o pensamento de um tempo de penúria, de um tempo que, com a morte de Deus, caiu no nihilismo. Só existe o homem e, para além das dores tantas vezes insuportáveis da vida, há a morte. Ora, como apesar de tudo a vida é boa, nós *não* queremos sobretudo a morte. É sobretudo este problema que é preciso resolver. Como? Pensando com Heidegger que «a morte é a Arca do Nada» sim, mas, porque o Nada é o véu do Ser, que «ela é também o abrigo do Ser»¹²⁴⁶. Assim como este Ser já floriu na vida que nós agora temos, porque não há-de florir outra vez «num novo céu e numa nova terra»? «*Nós estamos* – diz ele na *Carta sobre o humanismo* – *precisamente num plano onde há principalmente o Ser*»¹²⁴⁷. É dele que vem tudo; «toda a eficiência repousa nele»¹²⁴⁸.

Mas, se isto é assim, não se desvaloriza todo o fazer que há – que nós efectuamos – no plano dos entes? Necessariamente. Pois se toda a eficiência

¹²⁴⁶ *Essais et conférences*, ed. cit. pp. 212-213.

¹²⁴⁷ *Questions III*, ed. cit. p. 92.

¹²⁴⁸ *Ibid.* p. 68.

vem dele! Todo o nosso esforço em melhorar o mundo, em melhorar a vida, no fim de contas de nada vale. É certo que, se pensarmos a eficiência do Ser como um doar, doar que se transmitiu a nós próprios, de tal maneira que, embora tudo fundado no Ser, nós mesmos podemos continuar esse doar, nesse caso nós teríamos ainda um papel no melhoramento da vida, e o nosso fazer teria o seu valor. A grande demão, nomeadamente no problema da morte, seria a do Ser; mas nós já contribuiríamos com a nossa modesta parte para o novo céu e a nova terra. Mas em primeiro lugar julgo que não é pelo menos nítido em parte alguma dos seus escritos este papel atribuído ao homem. E depois, se ficarmos precisamente no plano da filosofia e não passarmos para o da religião, o facto, a experiência, é que nós morremos: os dados que temos, para sobre eles reflectir, é que o Ser fundou esta vida que agora temos, mas essa mesma vida acaba; a antecipação da morte é até, por toda a parte dos seus escritos, o grande dado donde é preciso partir. Pelo que, em definitivo, se nos limitamos ao domínio da filosofia, o nosso fazer não tem qualquer valor, não só porque tudo vem do Ser mas também porque temos de aceitar a morte. Nós vivemos na verdade *para ela* («resolução antecipante»), e não podemos trabalhar – como ao contrário sempre o temos feito – para adiá-la no tempo e, quem sabe, para um dia a superar de uma vez por todas. Esta, sem dúvida, a filosofia de Heidegger. Mas no fundo, calada nesse dizer da filosofia, mora a esperança da religião. Daí, como ainda agora citávamos, que a morte, para além da Arca do Nada, seja o abrigo do Ser. E daí que, em última análise, o seu pensamento seja muito parecido com o de S. Tomás, que precisamente faz uma filosofia *do judeo-cristianismo*; o seu *actus essendi*, que eu interpreto, como já dissemos, à maneira de E. Gilson no seu *L'être et l'essence* como a «vitória sobre o nada», e não como Heidegger que o reduz a uma banal realização da essência, é só essa vitória sobre o nada *não apenas em relação aos entes mas também em si próprio, e não só de um ponto de vista gnoseológico mas também ontico*, enquanto no nosso Autor a é só do ponto de vista gnoseológico e em relação aos entes. Aliás, foi em virtude desta presença da religião na sua filosofia que o seu pensamento se divulgou ao ponto de passar a ser o mais importante na Europa do século XX. Essa sem dúvida a razão pela qual o nosso Autor, ao entrar na Escola da fenomenologia, acabou por avultar tanto que Husserl nessa mesma proporção se apagou. Por mim julgo que o grande filósofo do século XX é o fundador da fenomenologia, e Heidegger, para além dos cobributos assinalados, se reduz a um conjunto de equívocos.