

QUE SENTIDO TEM O TEMPO PARA O SER? TEMPORALIDADE E FINITUDE EM *SER E TEMPO* DE HEIDEGGER

WHAT SENSE THE TIME TO BE? TEMPORALITY AND FINITUDE IN HEIDEGGER'S *BEING AND TIME*

Thiago Delaíde da Silva*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo retomar o problema do sentido do ser a partir de *Ser e tempo* de Heidegger, indagando a respeito do tipo de vínculo que há entre o *ser* e o *tempo*, à luz da indagação: *que sentido tem o tempo para o ser?* A partir da análise feita por Heidegger em *Ser e tempo*, procura-se esboçar uma linha de raciocínio que nos levará a compreender a temporalidade como horizonte de sentido do ser. Para tal, o texto percorre um itinerário reflexivo que explora a busca de Heidegger em recolocar o problema do ser na obra *Ser e tempo*, passando pela compreensão existencial do *Dasein* e culminando com uma tentativa de compreender qual é sentido que Heidegger dá ao tempo, à luz do fenômeno da morte. Desse modo, o texto explora também o vínculo que há entre o ser, o tempo, a existência e o nada.

PALAVRAS-CHAVE: Martin Heidegger; *Ser e tempo*; fenomenologia; temporalidade; finitude.

ABSTRACT

This article aims to resume the problem of the meaning of being from Heidegger's *Being and Time*, inquiring about the type of link that exists between being and time, in the light of the inquiry: *what meaning does time have for being?* Based on the analysis made by Heidegger in *Being and Time*, an attempt is made to outline a line of reasoning that will lead us to understand temporality as a horizon of meaning in being. To this end, the text follows a reflective itinerary that explores Heidegger's search to reposition the problem of being in the work *Being and Time*, passing through the existential understanding of *Dasein* and culminating in an attempt to understand the meaning that Heidegger gives to time, to light of the phenomenon of death. In this way, the text also explores the link between being, time, existence and nothingness.

KEYWORDS: Martin Heidegger; *Being and Time*; phenomenology; temporality; finitude.

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Possui Graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Metodista - IPA. E-mail: thiago.del@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo retomar o problema do sentido do ser a partir de *Ser e tempo* de Heidegger, indagando a respeito do tipo de vínculo que há entre o *ser* e o *tempo*. Não há dúvida a respeito da influência que a obra de Heidegger tem para a filosofia contemporânea. Suas contribuições são significativas em diversos âmbitos da filosofia e para além dela, mas sua obra continua sendo enigmática e controversa, dando margem para diversas interpretações. *Ser e tempo*¹ (1927) é uma obra complexa que exige fôlego e atenção especial dada a profundidade e a dificuldade das questões ali tratadas. Qual seria a importância que essa obra tem para a filosofia contemporânea? Heidegger acreditava estar recolocando o problema do ser em novas bases, perseguia o seu sentido por um caminho ainda não traçado. Mas ele terá sido bem-sucedido? O próprio Heidegger chega ao fim de *Ser e tempo* (que permaneceu inacabado) admitindo que apenas se aproximou do sentido do ser e que uma compreensão mais adequada esbarra em dificuldades que estão para além do seu esforço. O que Heidegger procura fazer nessa obra é redirecionar nossa atenção para o problema do ser a partir do horizonte do tempo. Mas a própria colocação da questão do sentido do ser e sua interpretação no horizonte do tempo é apenas uma “meta provisória” (ST, epig., 2005a, p. 24). Compreender o vínculo entre ser e a temporalidade a partir da existência do *Dasein* é uma das tarefas a que Heidegger se propõe.

Este texto pretende apresentar uma interpretação de como a temporalidade condiciona o tratamento do problema do ser e em que medida o tempo pode ser concebido como “horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral” (ST, epig., 2005a, p. 24). Procurando orientar-se pela indagação acerca do *sentido do tempo*, espera-se poder iluminar a questão do sentido do ser. *Que sentido tem o tempo para o ser?* Essa questão se desdobra em outras: *Qual o sentido que o tempo tem para a compreensão do ser? Como o tempo se relaciona com o ser?* Simultaneamente o texto indaga pela proximidade que há entre tempo e existência e pelo modo como a analítica do *Dasein* prepara a compreensão da temporalidade como horizonte para o sentido do ser. Para tal, o texto percorre um itinerário reflexivo que explora a busca de Heidegger em recolocar o problema do ser na obra *Ser e tempo*, passando pela compreensão existencial do *Dasein* e culminando com uma tentativa de compreender qual é sentido (explícito ou implícito) que o autor dá ao tempo, à luz do fenômeno da morte. Desse modo, o texto explora também o vínculo entre que há entre o ser, o tempo, a existência e o nada.

¹ Doravante, o texto *Ser e tempo* será identificado pela sigla TS.

1 A busca pelo sentido do ser

A obra de Heidegger é absolutamente complexa e profunda. É necessário mais do que um esforço intelectual, senão um mergulho existencial, para compreender sua obra e o sentido que ele dá para sua abordagem filosófica. O linguajar heideggeriano é em si um obstáculo, mas apenas porque Heidegger compreende que a própria linguagem humana se coloca como um problema filosófico². É preciso enfrentar o problema da linguagem, mas não apenas como se fosse um problema teórico, eminentemente acadêmico, e sim um fenomenológico-existencial³. Isso significa que para a compreensão da obra de Heidegger e de sua abordagem filosófica não basta uma análise do conteúdo (ou mesmo da forma) de seus textos propriamente, mas é necessário “deixar-se afetar” pelo filosofar heideggeriano⁴.

A principal obra de Heidegger, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) de 1927, uma das mais importantes do século XX, representa um marco na história da filosofia e está entre aqueles textos fundamentais que formam o pensamento ocidental de modo geral. *Ser e tempo* não é simplesmente um ponto de partida para a compreensão do pensamento heideggeriano, mas deve

² Já em *Ser e tempo* vemos que Heidegger percebe que o tratamento adequado sobre a *questão do ser* exige um enfrentamento da linguagem vigente, seja ela ordinária ou filosófica. Embora a própria linguagem em si não seja tematizada por ela mesma em *Ser e tempo*, o problema relativo à linguagem está disseminado por toda a obra. Invariavelmente a falta de uma linguagem própria para tratar o ser de forma adequada levou Heidegger, pouco a pouco, a desenvolver uma linguagem filosófica própria, extremamente hermética e complexa. Como expressa Wheeler (2018, s. 2.1): “[...] para muitos leitores, a linguagem inicialmente estranha e difícil de *Ser e tempo* é totalmente justificada pela constatação de que Heidegger está lutando para dizer coisas pelas quais nossos termos e construções linguísticas convencionais são, em última análise, inadequados. De fato, para alguns pensadores que trabalharam em seu rastro, a linguagem de Heidegger se torna a linguagem da filosofia [...]” Na verdade, em *Ser e Tempo* Heidegger irá abordar fenomenologicamente o ser, partindo de uma linguagem ordinária, mas em certa medida também superando-a. O mesmo ocorrerá com a linguagem técnica desenvolvida pela filosofia. Mais tarde, Heidegger tornará o problema da linguagem ainda mais importante ao ponto de identificar nela “a casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 127).

³ Algo semelhante é dito por Márcia Schuback (2005, p. 15) que, ao traduzir *Ser e tempo* de Heidegger para o português, afirma que a tradução dessa obra impõe dificuldades não apenas de natureza técnica, mas sobretudo se impõe “fundamentalmente o imperativo existencial de se retomar sempre e de novo a questão que *Ser e Tempo* assume como sua tarefa decisiva”. Ao que parece, deter-se na obra de Heidegger exige sempre revisar nossas interpretações à luz de uma aproximação existencial dos temas ali tratados e uma abertura fenomenológica ao próprio dizer do texto. Sem encarar a obra dessa forma, provavelmente a leitura será infrutífera. Ler e compreender Heidegger exige mais do que um esforço intelectual, requer um esforço existencial e uma atitude fenomenológica diante do questionamento apresentado, bem como do itinerário filosófico ali traçado.

⁴ A abordagem de Heidegger, embora bastante abstrata, levanta questões que ele considera que estejam no âmago da existência humana, no seio da mundanidade e da cotidianidade do ser do homem. A matéria prima do filosofar de Heidegger não é, em si, os textos filosóficos, mas o próprio existir do homem no mundo que aponta em direção a uma abertura pela colocação do problema do ser enquanto tal. O filosofar sobre os textos da tradição filosófica são secundários em relação ao problema ontológico em si. Contudo, esse problema não é dado propriamente, pois os preconceitos filosóficos cristalizaram uma forma de pensar e compreender os problemas metafísicos que funcionam como uma espécie de “véu” que cobre a questão do ser, impedindo-a sequer de ser colocada. O esforço de Heidegger está em mostrar que na imanência do existir humano no mundo e no tempo é que está a chave para a busca de uma ontologia fundamental.

ser vista como a metade de um caminho de uma filosofia em construção⁵, pois a filosofia ali construída não prescinde de toda a tradição filosófica que a antecede, estando em sintonia com ela, embora pretenda ser também um ponto de ruptura com ela⁶. *Ser e tempo* marca uma virada ontológica, um ponto de mutação que procura dialogar mas também subverter a própria tradição filosófica, especialmente a metafísica desde os gregos.

Indiscutivelmente, *Ser e tempo* é uma obra marcante por sua ousadia, sua grandiosidade e por tocar em um tema que talvez seja o coração de toda a filosofia. Desde os pré-socráticos – mais precisamente desde Parmênides e Heráclito –, a questão do “*ser*” esteve dentre as principais preocupações filosóficas. Tratada por Platão e Aristóteles, a temática do *ser* parecia ser central dentro da cosmovisão da filosofia grega, mas segundo Heidegger ao tratar o *ser* de modo a teorizá-lo, positivando-o, tratando-o nos mesmos moldes que os demais problemas filosóficos, a filosofia grega acabou por *entificar* o ser, ou seja, torná-lo *ente*. Já na epígrafe de *Ser e tempo* (2005a, p. 24), Heidegger faz uso dos dizeres de Platão no diálogo *O sofista*, ao afirmar que havia se esquecido do sentido atribuído ao “ente”. Para Heidegger, o problema fundamental é ainda mais grave, pois perdemos o *sentido do ser*. Desde Platão o ser passou a ser confundido com o ente. Tal embaraço legou à história da filosofia o que Heidegger chamou de *esquecimento do ser* (ST, §1, 2005a, p. 27). Daí a história da metafísica pode ser vista como a história do esquecimento do ser.

Para Heidegger, confundir o *ser* com o *ente* é um equívoco presente em praticamente toda a filosofia ocidental. “O ser do ente não ‘é’ em si mesmo um outro ente.” (ST §2, 2005a, p. 32). Heidegger distingue a partir daí o problema *ôntico*, que refere-se aos entes, do problema *ontológico* que refere-se exclusivamente ao ser. “Ôntica é toda a consideração, teórica e prática, do ente que se atém aos caracteres do ente como tal, sem pôr em causa o seu ser; ontológica é, pelo contrário, a consideração do ente que aponta para o ser do ente.” (VATTIMO, 1998, p. 17-18). Com explica Pasqua (1993, p. 18):

Esta distinção evitará que se faça história, em lugar de ontologia. Com efeito, é preciso evitar explicar o ente recorrendo a outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente. Cabe ao ente responder pelo seu ser. Não perguntamos: que espécie de coisa é

⁵ De fato, *Ser e tempo* é uma obra inacabada e nesse sentido muitas das questões tematizadas por Heidegger são constantemente retomadas posteriormente por ele de maneiras diferentes. Do mesmo modo, as questões presentes em *Ser e tempo* já estavam sendo gestadas por Heidegger durante o período anterior a essa obra.

⁶ De fato, *Ser e tempo* não pode ser lida prescindindo da tradição filosófica que a antecede. Embora não seja uma obra de história da filosofia, ela dialoga com a tradição desde os gregos, pressupondo uma boa familiaridade com uma gama de conceitos filosóficos os quais Heidegger frequentemente retoma com o intuito de, ou tomá-los como apoio para sua argumentação, ou mais precisamente para superá-los.

um ente, mas: o que significa para ele ser? Uma pesquisa sobre o ente é diferente de uma pesquisa sobre o ser do ente. Essa última deve ter prioridade.

Apesar da prioridade do ontológico sobre o ôntico, na história da filosofia o discurso ôntico teve preferência. Platão e Aristóteles até chegaram próximos da compreensão, mas não deram o tratamento certo ao ser e confundiram-no com o um ente genérico. Apesar de os filósofos e teólogos medievais abordarem o tema do ser, o que fizeram foi apenas sistematizar filosoficamente uma metafísica que categorizou o ser como um ente, mesmo que fosse o *ente dos entes*. Nesse movimento, o que a filosofia escolástica fez foi identificar o ser como presença total e absoluta. Do mesmo modo a teologia cristã, ao identificar o Ser com Deus, acabou por situá-lo no campo teológico da eternidade. Por isso a metafísica medieval se apresenta como uma *onto-teologia*⁷. Mas segundo Heidegger, esse movimento de identificar o ser com uma totalidade cristalizou uma série de preconceitos que levaram ao *esquecimento do ser*, impedindo-nos inclusive de perceber o próprio problema do ser, como que se estivéssemos cegos diante de algo fundamental e necessário. Mais grave ainda, somos incapazes de colocar o problema de modo filosoficamente novo e parece que a própria tradição filosófica, especialmente aquela que se estabelece na modernidade a partir de Descartes e Kant, não permite que esse problema seja colocado⁸.

⁷ Os filósofos cristãos acabaram por dar um sentido teológico para a ontologia. Ao compreender o ser como absoluto – como presença total e absoluta mais precisamente –, os medievais acabaram identificando o ser com Deus. Deus é a presença mais presente de todas. Do mesmo modo, ao caracterizarem Deus com o eterno, retiraram o tempo do ser. O tempo para a teologia cristã é tratado como um ente criado por Deus. O tempo passa a existir a partir da criação do mundo. Nesse sentido, a eternidade torna-se o horizonte metafísico do ser e não o tempo. Tomás de Aquino foi resoluto ao afirmar que Deus *é* e as criaturas propriamente *não são*, mas *participam* do ser divino. Ou seja, as criaturas dependem do ser de Deus para existir. Tudo aquilo que existe de algum modo comunga do ser de Deus. Antes disso, Santo Agostinho já havia defendido que tudo o que existe tem a participação no ser divino (embora haja uma separação mais precisa em vista da criação, entre os entes criados e o Criador). Ao tratar do problema do mal, Santo Agostinho chega à conclusão de que o mal *em si* não existe, ou seja, não é uma substância, por isso não tem ser. Tudo o que *é*, é bom, e portanto o mal, se existisse, seria bom. Logo, o mal não pode existir substancialmente. Isso significa que essa “ontologia” é na verdade uma *onto-teologia*, pois é teocêntrica, dependente do ser divino, absoluto e eterno. Mas, ao lidar dessa forma com o ser, os medievais o conceberam como um ente, mesmo que seja o *Ente* acima de todos os entes (e não como “o Ser acima de todos os seres”, como pensava Santo Anselmo). Por isso, a metafísica escolástica não foi capaz, segundo Heidegger, de chegar a uma ontologia fundamental.

⁸ Descartes teria sido o responsável por colocar o problema da subjetividade, mas permaneceu em uma metafísica tradicional porque assume a noção de substância escolástica, ou seja, toma o ser por simples presença. Descartes acredita que a existência está no *cogito* mas o próprio *cogito* não seria verdadeiramente tomado como espírito e sim como coisa (apenas mais tarde Kierkegaard teria compreendido o ser do homem como o espírito, pois o compreendeu como uma relação). Da mesma forma Kant, quando nega a possibilidade de conhecer a “coisa-em-si”, a realidade, abre um caminho para o mundo dos fenômenos, mas fecha a porta para a ontologia. Uma das atitudes mais ousadas de Heidegger será a de tentar unir novamente a ontologia e a fenomenologia divorciadas desde Kant. Nem Hegel e nem Husserl teriam conseguido abrir o caminho para uma ontologia fundamental. Husserl permaneceu cartesiano, e em certa medida kantiano, dedicando-se a problemas metodológicos e gnosiológicos, mas não verdadeiramente ontológicos. Hegel pode ter enxergado mais longe mas permaneceu no idealismo e não soube compreender o fenômeno da existência concreta que só foi percebido por Kierkegaard (e

O esforço de Heidegger em *Ser e tempo* parece ser não apenas de retomar a questão sobre o ser – ou melhor, sobre *o sentido do ser* –, mas mais precisamente em recolocar o *problema do ser* e seu *sentido* em uma nova abordagem. A originalidade de Heidegger está em perceber a necessidade de se abrir um novo horizonte, de se criar um novo caminho, uma nova filosofia para poder tratar de modo legítimo e articulado o problema fundamental do ser⁹. Heidegger entende que sob o jugo da filosofia que o antecede não é possível nem sequer fazer a colocação do problema, sendo, pois, necessário antes recriar as bases de uma nova perspectiva filosófica que se abra ao sentido do ser, e que se abra propriamente à colocação pela pergunta a respeito do ser. Essa legitimidade que Heidegger procura e considera necessária o obrigará a fazer um enfrentamento da tradição filosófica que o coloca em choque com a metafísica clássica que se consolidou desde Aristóteles, passando pela tradição medieval, ao enfrentamento das bases da subjetividade moderna que se apoiam em uma dicotomia sujeito-objeto (consciência-mundo) e da própria crise em que a filosofia se encontrava e que a impedia de fazer do estudo do ser algo legítimo.

A retomada da discussão sobre a essência da metafísica já estava no horizonte filosófico de Heidegger. Desde Aristóteles a metafísica era vista como a rainha das “ciências” e assim ela permaneceu pelo menos até Descartes. Com o advento da revolução científica no emergir da modernidade, o debate entre racionalismo e empirismo colocou a metafísica sob ataque. Embora Kant, para muitos, seja visto como um destruidor da metafísica, a leitura de Heidegger caminha em outra direção¹⁰.

Nesse sentido Heidegger sente-se imbuído ao enfrentamento do neokantismo presente em seu tempo e a fazer uso de uma análise fenomenológica do ser que estivesse em sintonia com a problemática ontológica conforme ele a colocou. Essa fenomenologia perseguida por Heidegger que se distancia daquela de Husserl, já que não se pretende estar presa à consciência e a essências fenomênicas, mas a um tipo de fenômeno mais imediato e até mesmo pré-

talvez, em alguma medida, por Dilthey). Heidegger precisa, em *Ser e tempo*, remendar os buracos e fechar as feridas deixadas na história da metafísica e desenvolver o remédio para o esquecimento do ser, costurando a colcha de retalhos da filosofia.

⁹ Nesse sentido, a filosofia de Heidegger é original, pois retoma um problema tão antigo quanto a própria filosofia, mas agora em nova perspectiva, numa abordagem totalmente diferente, que aliás necessita também ser justificada. Por isso Heidegger dedica um certo tempo a justificar a colocação do problema e a traçar uma linha de pensamento que permita perguntar pelo ser de modo a que a direção à qual encontraremos a resposta nos seja desvelada.

¹⁰ Como diz Vattimo (1998, p. 19-20): “[...] Heidegger elabora uma interpretação da *Crítica da Razão Pura* que constitui uma clara polêmica com o neokantismo: enquanto para os neokantianos a obra de Kant se reduz essencialmente à fundamentação de uma teoria do conhecimento e, particularmente, do conhecimento científico, Heidegger reivindica o caráter central do problema da metafísica [...]”.

consciente, no sentido de algo que é intuído, algo que é corporificado antes de virar pensamento propriamente consciente. Assim observa Pasqua (1993, p. 09):

[...] Heidegger reterá do método fenomenológico a ideia de que é preciso ir à própria coisa. Esta não é a consciência intencional ou o ego transcendental, mas sim o ser. Assim a fenomenologia eleva-se a uma ontologia. Agora, terá de <<mostrar>> o verdadeiro sentido do ser em geral, a partir de uma analítica do ente. Portanto, à primeira vista, a filosofia de Heidegger anuncia a diferença ontológica entre o ser e o ente. O tema da diferença já se encontra em *Ser e Tempo*, ainda que não intervenha no primeiro plano. O ser não é o ente e, contudo, o ente é! Qual natureza dessa diferença? Eis a questão que Heidegger tem muito mérito em relançar.

A própria ideia de *mundo da vida* de Husserl não é suficiente para dar conta daquela experiência ontológica fundamental do *Dasein* com seu próprio existir, pois ela não é apenas uma soma de experiências fundamentais que permeiam a vida de um dado sujeito, mas consiste numa relação muito mais profunda e imanente com o mundo, com um “estar-aí-no-mundo” que liga o *Dasein* potencialmente com tudo aquilo que está a sua volta. Esse *ser-no-mundo* realça o tipo de existência do *Dasein*, que não se restringe a uma experiência fenomenológica do *si mesmo* do tipo cognoscente. Não se trata de uma fenomenologia gnosiológica, mas uma fenomenologia ontológica. “Voltar às coisas mesmas” para Heidegger está muito além de voltar ao conteúdo imediato que aparece à consciência. Heidegger pretende ir além da subjetividade cognoscente. Sua fenomenologia pretende a dicotomia sujeito-objeto, de uma forma que Husserl não teria sido capaz de fazer.

O método fenomenológico de Heidegger pretende dar conta do desvelamento do ser a partir de uma análise do fenômeno da existência do *Dasein*. Se o *Dasein* é um ente privilegiado pois é capaz de interrogar pelo seu ser, de que modo, pergunta Heidegger, o ser do *Dasein* se mostra em sua existência? Já que a existência do *Dasein* se dá no fenômeno da temporalidade, é na temporalidade que o ser se desvela. Por isso, para Heidegger, o horizonte da compreensão do ser não se institui nem se revela em uma eternidade transcendente (como na metafísica clássica), mas na temporalidade imanente intramundana, que é própria ao *Dasein*. Essa temporalidade é algo que o envolve existencialmente no ser do mundo e, por conseguinte, no seu próprio *modo-de-ser-no-mundo*.

2 A analítica existencial do Dasein

Em *Ser e tempo*, Heidegger recorre à *analítica do Dasein*, vista como uma análise preparatória, que lhe permitirá uma aproximação com a colocação do *problema do ser*. Somente compreendendo que tipo de ente é o *Dasein* poderemos efetivamente encontrar um caminho para o ser, já que ele é o único ente que pergunta pelo seu próprio ser e o único que efetivamente se preocupa com o seu próprio ser. No âmago da investigação está a compreensão da existência humana.

É por isso que Heidegger volta à Kierkegaard, o qual teria chegado mais próximo do conceito de existência que corresponde ao *Dasein*. Kierkegaard foi verdadeiramente um pensador da existência (ALMEIDA; VALLS, 2007) que se dedicou a pensar o indivíduo de maneira situada e concreta, de forma menos abstrata do que aquela presente na filosofia hegeliana. Kierkegaard valendo-se de uma “filosofia da situação-tensionada” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.15) opõe-se a uma filosofia puramente sistemática e concebe existência não meramente como um conceito abstrato, mas como uma situação concreta que exige de cada um uma tomada de decisão de vida.

Embora o ponto de partida seja Kierkegaard, Heidegger o vê ainda preso ao nível ôntico da reflexão existencial (VATTIMO, 1998, p. 17). Heidegger faz uma distinção entre dois tipos de existência: *existenzial* (existencial) e *existenzial* (existente). Vattimo (1998, p. 17) esclarece que *existenzial* (existente) diz respeito àqueles problemas concretos cotidianos ao qual todos estamos ligados em virtude de nossa condição humana no mundo. De certo modo o *existente* está ligado àquela noção de existência mais imediata ao qual não podemos nos esquivar, e que de algum modo antecipa o aspecto da finitude ao *Dasein*. Por outro lado, o problema efetivamente *existencial* (*existenzial*) diz respeito a um “nível reflexivo” que se dá por colocar-se o “problema sobre a existência”.

Nesse sentido, Heidegger pretende avançar além de Kierkegaard e buscar esse nível reflexivo da existência. O *Dasein* é aquele ente privilegiado que tem a capacidade de indagar pelo seu próprio ser. Ao fazer isso ele ultrapassa o nível meramente existente, fadado às preocupações cotidianas, e assume uma postura existencial frente à facticidade e finitude do seu ser. O *Dasein* é um ser *lançado no mundo* e que deve assumir seu ser, que deve decidir o que ser e deve *cuidar* do seu ser.

É o nível existencial (*existenzial*), mais próximo da problemática efetivamente ontológica, que interessa a Heidegger. É claro que o *Dasein*, sendo também um ente, possui o

caráter existencial, ôntico, do seu existir, mas ele aponta para uma *saída de si*. O próprio termo *existência*, em seu sentido etimológico de *ex-sistere* aponta para o sentido de “estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade” (VATTIMO, 1998, p. 25). Existir, no sentido mais profundo, é um colocar-se pra fora de si mesmo, é dar um passo em direção à possibilidade de ser. Nesse sentido “a possibilidade é, com efeito, o próprio sentido do conceito de existência” (VATTIMO, 1998, p. 24).

Para Heidegger, os demais entes – que são o que são e não podem ser nada diferente do que são – estão todos no nível ôntico. Mas somente o homem possui uma abertura ontológica, uma abertura para o ser, graças ao seu “poder ser”. Como explica Vattimo (1998, p. 24):

Descobrir que o homem é o ente que é enquanto está referido ao seu próprio ser como à própria possibilidade, isto é, que é só enquanto *pode ser*, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, a sua <<natureza>> ou <<essência>>, é existir. A <<essência>> do homem é <<existência>>.

Se a essência do homem é sua existência, ou seja, é um *poder ser*, o que marca a sua natureza é a *possibilidade* de ser. Nesse sentido, necessariamente seu ser está dirigido a uma temporalidade futura. A existência humana não é algo dado, uma “realidade”, no sentido de um fato exaurido no tempo presente, uma simples presença, mas é marcada por uma não presença que o atrai para o poder-ser¹¹.

Ora, é justamente essa abertura do ser do *Dasein*, descoberto pela análise de sua existência, que permite perceber a importância da temporalidade para a compreensão do sentido do ser. Em suma, o tempo é sentido do ser.

3 A temporalidade como chave para compreensão do ser

Provavelmente a contribuição mais significativa de Heidegger para a ontologia tenha sido a compreensão do vínculo profundo que há entre ser e tempo. Para Heidegger não é possível compreender o ser, ou pelo menos aproximar-se de seu sentido, sem encarar a questão da temporalidade. Embora seja anunciada como uma “meta provisória”, Heidegger articula “a interpretação do tempo como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral” (ST, epíg., 2005a, p. 24). Se ao longo da história da filosofia o ser foi compreendido

¹¹ “Dizer que o homem existe não pode, pois, significar que o homem seja algo <<dado>>, porque aquilo que o homem tem de específico e que o distingue das coisas é justamente o facto de estar referido a possibilidades e, portanto, de não existir como realidade simplesmente-presente.” (VATTIMO, 1998, p. 25).

apenas como simples presença, em sua essência estática, a metafísica tradicional não foi capaz de ir além de uma metafísica do ente, ou o que Heidegger chamou de uma *onto-teologia*, ou seja, a reflexão filosófica jamais passou do nível ôntico. Daí a necessidade que Heidegger sente em colocar a questão do sentido do ser a fim de procurar uma ontologia fundamental.

Contudo, há de se perguntar, fazendo eco à indagação agostiniana: O que é o tempo? Heidegger aborda o problema do tempo de maneira singular. Tomando posse de uma analítica existencial do *Dasein*, compreendendo os traços existenciais desse ente que se distingue dos demais entes pela sua capacidade de perguntar pelo “seu próprio ser”, o homem é o ponto de partida pelo qual se dá a abertura para o encontro de uma ontologia fundamental. E a existência do *Dasein* se constitui pela temporalidade.

Na segunda parte de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que “existência significa poder ser mas também um poder ser próprio” (ST, §45, 2005b, p. 11). Essa “propriedade”, isto é, ser propriamente *si mesmo* – a existência autêntica –, insere-se dentro de uma *cotidianidade*. Essa *cotidianidade* é um ponto de partida para a análise existencial, uma “posição prévia da situação hermenêutica”, o horizonte pelo qual se intui o fenômeno da existência do *Dasein*: seu ser, seu poder-ser, é marcado pela finitude. “A *cotidianidade* – diz Heidegger – é justamente o ser ‘entre’ nascimento e morte.” (ST, §45, 2005b, p. 11). A existência do *Dasein* é condicionada pela sua mortalidade. É por isso que a morte se apresenta como “o fenômeno mais importante da ontologia” (PASQUA, 1993, p. 115).

Não é possível compreender a noção de temporalidade perseguida por Heidegger fora do horizonte da mortalidade do *Dasein*. A autoconsciência da condição de *ser-para-a-morte* é um traço fundamental para uma *existência autêntica*. O *ser-para-a-morte* é a expectativa de caminhar para o *nada*. E a sensação, a aproximação, a consciência da morte, do aproximar-se dela, do aproximar-se do nada, provoca angústia. A angústia não possui um objeto a qual está vinculada, uma razão de ser enquanto causa determinante ou causa eficiente (e nem mesmo enquanto causa final). A angústia não é objetivada (nem objetivável), mas justamente uma indeterminação, uma ausência que aos poucos é percebida, compreendida, intuída, e se *desvela* diante de nós ao adentrar a própria existência¹².

¹² A visão de Heidegger da existência poderia ser pensada figurativamente como um mergulho nas profundezas do ser. É por meio dessa imersão através da *cotidianidade* da existência que encontraremos o caminho para o encontro do ser. Quanto mais fundo vamos, mais perto estamos do sentido do ser, mas também mais próximos da morte estamos, mais conscientes de nossa finitude e de nossa temporalidade findável, mais angustiante se torna, pois o limite de encontro com o ser que nos constitui é no nada. Nesse ponto, o cuidado que o *ser-aí* tem com seu próprio ser constitui uma característica central da sua existência. Esse cuidado não consiste simplesmente em se ater aos aspectos existenciários, mas diz respeito a um tipo de atenção especial que ele dá, de modo refletido, à sua

A morte, diferentemente das outras possibilidades da existência, não é só uma possibilidade a que o *Dasein* não pode escapar como também, perante toda a possibilidade, se caracteriza pelo facto de, para além dela, nada mais ser possível ao estar-aí como ser no mundo. A morte é a possibilidade da impossibilidade de qualquer outra possibilidade. (VATTIMO, 1998, p. 52).

Se a morte representa essa “possibilidade da impossibilidade” de tudo aquilo que o *Dasein* poderia ser, mas que agora efetivamente não pode mais sê-lo, ela representa a característica essencial da temporalidade do *ser-aí*. Porque sua existência se constitui efetivamente como um tempo que corre e se esgota, a morte circunscreve-se como o horizonte da facticidade do *ser-aí*. O *Dasein* é essencialmente um *ser-para-a-morte*. Mas é somente ao assumir uma existência que compreende o destino factível da existência humana que a autenticidade é possível. A morte é justamente o horizonte que torna as escolhas do *ser-aí* escolhas que possuem um sentido enquanto projeto existencial¹³.

Se a morte é o fenômeno mais importante da ontologia, se é nela que se abre o horizonte para a compreensão do sentido do ser, ironicamente ela lança luz sobre o *problema do nada*. Hanna Arendt (2008, p. 205) afirma que Heidegger, ao dar uma resposta provisória e “intrinsecamente ininteligível” para o problema do ser, afirmando que o seu sentido é a temporalidade, conduziu-nos para a conclusão de que, se o ser do *Dasein* é condicionado pela morte, “o sentido do ser é o nada”. De modo crítico, Arendt afirma que, em última instância, “o ser numa acepção heideggeriana é o Nada”. Arendt (2008, p. 209) é incisiva:

Em outras palavras, o caráter do ser do homem é essencialmente determinado pelo que o homem não é, pelo seu nada. A única coisa que o Eu pode fazer para se tornar um Eu é tomar a si mesmo “resoluto”, esse fato de seu ser, por meio do qual, em sua existência, ele “é o solo negativo do seu nada”.

Tal conclusão flerta de algum modo com uma tendência niilista presente na filosofia moderna, mas, apesar do tom reprovador de Arendt, ao que parece, Heidegger se esforça por

existência enquanto poder-ser. Enquanto possibilidade de ser, enquanto abertura, o *Dasein* se constitui como um projeto aberto. Contudo, a morte como expectativa futura é o “‘fim’ do seu ser-no-mundo” (ST 2013b, §45, p. 12).

¹³ Embora Heidegger a essa altura não se refira explicitamente a Nietzsche, possivelmente a ideia do *eterno retorno* deve ter uma influência sobre a compreensão heideggeriana acerca da morte. À medida que o eterno retorno confere um sentido para a existência, como uma hipótese de uma vida que se repete ao infinito, como um projeto existencial que deve ser assumido de modo convicto e por isso possui valor e sentido, a ideia de que a morte, longe de ser um estigma, é encarada por Heidegger justamente como uma fonte de sentido para as escolhas do *Dasein*. É exatamente por isso que a visão de Heidegger sobre a morte é distinta daquela de Sartre, que pensa a morte como uma interrupção do projeto de vida, e por isso conduz ao absurdo. A morte, para Heidegger, não constitui um absurdo, mas justamente o que dá sentido à existência.

intuir fenomenologicamente o nada a partir do fenômeno da morte¹⁴. Embora o nada enquanto um conceito metafísico propriamente não possa ser um objeto a ser determinado, podemos nos aproximar à luz do conceito de angústia. Já em Kierkegaard, o conceito de angústia nos remete ao nada¹⁵. Diferente do medo e do temor, que possuem um objeto determinado (uma origem objetiva), a angústia consiste precisamente numa indefinição de seu determinante causal. Aquele que se angustia não é capaz de definir precisamente o que causa sua angústia. Em última instância, a “causa” da angústia é propriamente a experiência existencial do nada.

Heidegger faz a seguinte colocação em *Ser e tempo*:

Na angústia, se está “estranho”. Com isso se exprime antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a pre-sença na angústia: o nada e o “em lugar algum”. Mas essa estranheza significa igualmente “não se sentir em casa”. [...] A angústia... rompe com a familiaridade cotidiana [...] o ser-em aparece no “modo” existencial de *não sentir-se em casa*. (ST §40, 2005b, p. 252-253).

Se a existência do *Dasein* se dá no mundo, o seu ser se dá como relação, como mundanidade. A angústia é esse estranhamento do *Dasein* em relação ao próprio mundo. Ele se sente deslocado. O mundo já não lhe parece familiar. Essa é a “estranheza” ao qual Heidegger se refere (ST §40, 2005b, p. 253). Por isso Heidegger afirma que “aquilo com que se angustia é o ser-no-mundo como tal” (ST §40, 2005b, p. 249). O *Dasein* se constitui como ser no mundo, um ente que existe em relação com o mundo, espacialmente situado e temporalmente condicionado. Porque o *Dasein* existe como *ser-no-mundo*, a mundanidade o constitui. Se o mundo torna-se estranho, se seu modo existencial se torna um “não sentir-se em casa”, o próprio mundo se apresenta como um “nada” para ele.

Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda [...]. Nessas condições, fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. Numa dialética discreta, mostra-nos Ser e Tempo que, nesse sentimento, o intramundano cede lugar ao mundo, ao passo que o objeto ameaçador nada é. (NUNES, 2002, p. 17).

¹⁴ Embora Inwood (2002, p. 125) faça a ressalva de que “o nada, intrinsecamente tem pouco a ver com a morte ou com o niilismo, mas o pensamento tardio de Heidegger sobre o nada se conecta como seu pensamento sobre o niilismo”. Mesmo que o nada em si não possa ser identificado com a morte, já que representa muito mais do que uma simples negação absoluta da existência do *Dasein*, a morte como fenômeno inerente à condição existencial humana representa a via de acesso a essa privação total, o fim do *Dasein* enquanto término do seu ser no mundo.

¹⁵ Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard (2017, §5, p. 34) fala que o nada “faz nascer angústia”. Contudo, em Kierkegaard, a angústia tem uma conexão mais precisa com a liberdade: “a angústia é a realidade da liberdade antes da possibilidade” (2017, §5, p. 34). Isso significa que o homem se angustia porque vê diante de si a possibilidade de escolha. A angústia de ter de escolher faz parte da existência humana. Embora Heidegger tome a acepção de angústia de Kierkegaard, ele a modifica direcionando o seu sentido para a *possibilidade de ser* diante da *impossibilidade de ser* que a morte impõe.

Heidegger vê a angústia como uma “abertura privilegiada da pre-sença [*Dasein*]” (§40, p. 247). Isso significa que a angústia abre um horizonte para compreender a existência do *Dasein* em sua relação com o nada. Dessa forma, explica Werle (2003, p. 108-109):

Para Heidegger, o nada se coloca por si mesmo na angústia, não precisa ser criado, mas se revela na angústia e ao mesmo tempo a provoca, ele é a causa e o efeito ao mesmo tempo. Para isso Heidegger emprega a expressão: “o nada nadifica”, para dizer que o modo de o nada se manifestar somente ocorre por meio do nada mesmo. O nada nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance, que pudesse porventura ser “definido” por meio de uma negação. Pelo contrário, é ele mesmo que nadifica. O nada, posto que está acima de um ente determinado, é assim o próprio véu do ser que se revela em nossa existência por meio da angústia. O ser tem em comum com o nada o fato de não se esgotar em nenhum ente determinado e não poder ser nunca definido; tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência; somente ao homem se põe a questão: “por que existe o ente e não antes o nada?” [...]. Toda a nossa existência de repente perde seu sentido diante do nada.

O nada apresentado não como negação, portanto, mas justamente como aquela possibilidade metafísica que se justapõe ao próprio ser. Por isso Arendt acusa Heidegger de reduzir o ser ao nada. Mas esse nada heideggeriano não é exatamente uma negação do ser. O nada não é o *não-ser* dos gregos. O nada pensado a partir do fenômeno da morte, enquanto um futuro possível que há de vir, espelha uma face oculta do ser que se desvela na temporalidade. O tempo ao qual Heidegger coteja é o tempo futuro – em última instância, um tempo que ainda não “existe” (ao menos onticamente), um tempo que não pode ser entificado, mas é determinante ontologicamente na existência do *Dasein* –, é um tempo que é *nadificante* pois atrai o ser para o nada, isto é, para o seu próprio aniquilamento.

Ora, se essa interpretação estiver correta, então, de fato o sentido do ser é mesmo o nada. Se o ser não é simples presença, se ele não pode ser encontrado no plano ôntico, se o que se busca não é o ser estático parmenidiano, mas um ser que se confunde com o tempo, em seu devir permanente, então talvez o ser e o nada não sejam mesmo uma antítese um do outro, como se pensou durante grande parte da história da filosofia, desde Platão até Hegel, mas sejam duas faces de uma mesma *arché* fundamental do mundo. Se o sentido do ser é o tempo, e a temporalidade existencial do *Dasein* é um caminhar para a morte – para o nada, portanto –, então o sentido do ser é o nada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que sentido tem o tempo para o ser? Essa pergunta é crucial, pois embora a questão principal para Heidegger seja colocar o problema do sentido do ser, é o tempo que é intimado com a chave conceitual para uma compreensão provisória do ser. O ser só pode ser compreendido em um horizonte temporal. É preciso compreender como se intui o tempo e como ele se apresenta como fenômeno na existência do *Dasein* para que a colocação adequada do problema do ser seja feita. Ao que parece, a temática acerca do tempo, embora crucial, é menos tratada do que a questão geral do ser ou que a filosofia da existência de Heidegger. Mas sem compreender a dimensão do tempo não é possível uma interpretação adequada nem da existência humana e nem do ser. Entretanto, entender o que significa esse sentido do tempo e como podemos entender a temporalidade parece uma tarefa ainda mais difícil. O próprio Heidegger parece ter consciência que apenas tateia o significado do tempo e chega a indagar: “será que o tempo possui um ‘ser’?” (ST2 §80, 2005b, p. 231). Ora, se o tempo não tiver um ser, o que ele será então? Seria o tempo um “fantasma”? Ou precisaríamos admiti-lo como “ainda ‘mais ente’ do que todo ente possível”? Ora, se o tempo não tem ser como ele pode condicionar nossa compreensão do ser? Será que Heidegger perseguiu uma quimera? Terá ele optado por um caminho que conduz a uma aporia ou simplesmente a uma conclusão ininteligível? Mas se o tempo “é” apenas “mais ente” do que todos os entes possíveis, ele seria não mais que um ente acima de todos os entes, e ainda sim *um ente* (ou seja, não passaria do nível ôntico). E por que esse ente, o tempo, haveria de nos dar a chave hermenêutica para compreender o *ser em geral*? Se afinal é o *Dasein* que seria o ente privilegiado que interroga pelo seu ser, por que o tempo seria “mais ente” que todos os entes? E qual a relação do tempo com o *Dasein*?

Para nos aproximarmos de uma resposta, talvez seja útil lançarmos mão de uma pista que Heidegger nos dá em uma conferência chamada *O conceito de tempo*, de 1924 (três anos antes de publicar *Ser e tempo*, portanto). Já no final dessa conferência, Heidegger diz que é necessário recolocar a pergunta “o *que* é o tempo?” para “*quem* é o tempo?” (HEIDEGGER, 1997, p. 39). Transformar a pergunta do *que* para o *quem* é uma mudança significativa, pois redireciona nosso olhar para ver o tempo não como uma “coisa”, ou seja, para além de uma objetificação. E Heidegger, ainda em *O conceito de tempo*, vai além e indaga: “sou eu o meu tempo?”. Essa pergunta recoloca a questão em outros moldes pois lança luz sobre o sentido que há em tomar a existência do *Dasein* para compreender o fenômeno da temporalidade.

Simplesmente porque não podemos sair do enquadramento ontológico que nossa existência nos coloca. Não podemos olhar o mundo fora de nós mesmos. Por isso é necessário nos perguntar acerca do tempo que *somos* e *como somos nesse tempo*, para que possamos compreender o nosso “*sendo*”.

Heidegger parece ter chegado ao âmago do problema filosófico que ele mesmo colocou, mas sente-se incapaz de dar uma resposta definitiva para essa questão. Fugindo de uma visão dogmática, Heidegger afirma que compreender o tempo é uma tarefa que exige fugir de uma compreensão simplesmente *vulgar* do tempo. Heidegger, ainda em *Ser e tempo*, rechaça a ideia de que o tempo deva ser concebido tanto objetivamente quanto subjetivamente (ST, §80, 2005b, p. 231). É exatamente por isso que tanto Aristóteles, Santo Agostinho e Kant falharam ao entender o tempo.

O tempo estaria para além da dualidade objetivo-subjetivo. “O tempo – diz Heidegger –, ‘é’ ‘anterior’ a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse ‘anterior’.” (ST §80, 2005b, p. 231). Visto desse modo, o tempo é anterior a toda subjetividade e objetividade pois é condição de possibilidade de ambas. Sem o tempo não há objetividade ou subjetividade. Por isso o tempo é “mais objetivo” que qualquer objeto e “mais subjetivo” que qualquer sujeito. Aqui Heidegger rebate a concepção de tempo kantiana que o reduz a uma estrutura da subjetividade, ao passo que também nega sua objetivação. Em contrapartida, o tempo funciona, segundo o entendimento de Heidegger, como um “*a priori*”, mas num sentido menos esquemático e mais ontológico do que aquele que Kant propôs. O tempo – nem objetivo nem subjetivo, mas anterior a ambos – é um *a priori fundamental*, que sem o qual nenhum ente pode *ser* ou *existir*. Desse modo, é impossível pensar em uma *ontologia fundamental* fora do tempo.

Provisoriamente há que se pensar que o sentido do ser é o tempo. Mas e qual é o sentido do tempo? Se o tempo que temos, ou melhor, que somos, é também aquele tempo que deixamos de ter e deixamos de ser a partir do fenômeno da finitude, e se a morte é o fenômeno ontológico fundamental, pois dá o sentido para a existência do *Dasein*, podemos dizer que o sentido do tempo se dá no encontro entre ser e nada, pois o tempo futuro ainda propriamente *não é* (ou pelo menos não se dá como *simples presença*), mas manifesta-se como *possibilidade absoluta*, ou seja, como condicionante de tudo o que ainda não é mas pode ser, como *dever*, portanto. Concomitantemente o tempo do *agora* é este que está alinhado para o futuro e também se direciona para o nada. A temporalidade existencial do *Dasein* se dá porque ele se constitui como

a essência de um *poder-ser* que se dirige para a morte. O ser, que é tempo, caminha para o nada, assim como uma vela que se consome à medida que seu ser se esgota e deixa de ser.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge M.; VALLS, Alvaro, L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Col. Filosofia Passo-a-Passo). (Versão eletrônica).

ARENDT, Hanna. O que é a filosofia da existência? *In*: ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo** (ensaios 1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **O caminho da linguagem**. Petrópolis, RJ; Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de tempo (1924). Edição bilíngue. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Cadernos de tradução**, Dep. Filosofia USP, n. 2, p. 6-39, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. (Parte I). 15. ed. Petrópolis, RJ; Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. (Parte II) 13. ed. Petrópolis, RJ; Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005b.

IRWOOD, Michael J. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; 2017. (Versão eletrônica).

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Versão eletrônica).

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 set. 2021.

WHEELER, Michael. **Martin Heidegger**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>. Acesso em: 25 set. 2021.