

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

A Temporalidade na Fenomenologia de Heidegger e Husserl

Bruno Alves Macedo

Ouro Preto
2023



UFOP

BRUNO ALVES MACEDO

**A TEMPORALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE
HEIDEGGER E HUSSERL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Religião.

Orientador: Ricardo Miranda Nachmanowicz.

Ouro Preto - MG

2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

M141t Macedo, Bruno Alves.
A temporalidade na fenomenologia de Heidegger e Husserl.
[manuscrito] / Bruno Alves Macedo. - 2023.
202 f.: il..

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Miranda Nachmanowicz.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Fenomenologia. 2. Tempo. 3. Existencialismo. 4. Consciência. 5.
Heidegger, Martin, 1889-1976. 6. Husserl, Edmund, 1859-1938. I.
Nachmanowicz, Ricardo Miranda. II. Universidade Federal de Ouro Preto.
III. Título.

CDU 1(44)(043.2)

Bibliotecário(a) Responsável: Michelle Karina Assuncao Costa - SIAPE: 1.894.964



FOLHA DE APROVAÇÃO

Bruno Alves Macedo

A Temporalidade na Fenomenologia de Heidegger e Husserl

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 26 de maio de 2023

Membros da banca

Doutor - Ricardo Miranda Nachmanowicz - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor - Sandro Márcio Moura - Universidade Federal de Pernambuco
Doutora - Scheila Cristiane Thomé - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ricardo Miranda Nachmanowicz, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 06/07/2023



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Miranda Nachmanowicz, Usuário Externo**, em 11/07/2023, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0555430** e o código CRC **7D6DA1F4**.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Enedino e Maria, por todo o amor e apoio que me deram, possibilitando que eu pudesse escolher o caminho do conhecimento e aprendizado.

Aos amigos César Lavalle e Gustavo Chrisostomo, por todo o conhecimento compartilhado, diálogos enriquecedores, fundamental amizade e por terem vivenciado comigo a concretude da experiência do mestrado em filosofia.

Ao meu amor, Julia Moron, por ter me apoiado nos momentos difíceis, e principalmente por compartilhar comigo a felicidade e estimular o pensamento crítico. Sua presença apaixonante foi um alicerce fundamental para me ajudar a concluir esta pesquisa.

Ao meu orientador, professor Dr. Ricardo Nachmanowicz, por ter conduzido uma orientação que me ensinou muito, fornecendo suporte para moldar a qualidade desta dissertação e por estar sempre aberto ao diálogo e ter facilitado a liberdade necessária para a realização do projeto.

À professora Dra. Scheila Thomé, cujos apontamentos na qualificação foram fundamentais para a devida compreensão do conteúdo desta pesquisa e também por ter contribuído com a banca de defesa.

Ao professor Dr. Sandro Sena, pela precisão com as palavras e pelo aprofundamento crítico direcionado ao meu trabalho, o conjunto das suas colocações foram fulcrais para a versão final desta investigação.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto, por ter me acolhido.

À CAPES, por ter financiado esta pesquisa.

Les plus grandes ames sont capables des plus grandes vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup da vantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent

(René Descartes)

A fenomenologia somos eu e Heidegger

(Edmund Husserl)

RESUMO

A presente pesquisa faz um recorte contemporâneo sobre a questão do tempo, situando-se nas teses fenomenológicas dos filósofos Martin Heidegger e Edmund Husserl. Duas obras são utilizadas como literatura principal: *Ser e Tempo* e *Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. O objetivo é investigar como esses autores compreendiam o tempo em suas investigações, de que forma o tempo foi nelas determinante e o nexos fenomenológico entre elas. Para alcançar essa proposta, o texto é organizado da seguinte forma: primeiro, introduz-se o debate no qual a fenomenologia se inseriu, apresentando os estágios iniciais do desenvolvimento do modelo retencional do tempo elaborados por William James e Franz Brentano. Em seguida, faz-se uma introdução sobre o desenvolvimento da fenomenologia por Husserl, culminando em uma análise da estrutura geral da consciência intencional. Após isso, o texto analisa a tese husserliana sobre o tempo, a qual é formulada em três instâncias: transcendente, imanente e formal. O tempo imanente é o fluxo de consciência preenchido e conteúdo para a interpretação do tempo transcendente. No entanto, o próprio fenômeno temporal está referido à sua estrutura formal de origem, a qual não pode ser concebida no tempo. Assim, Husserl elabora sua tese do fluxo formal *a priori*. A próxima etapa consiste em introduzir a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, apresentando a estrutura geral da existência como preocupação [*Sorge*]. No entanto, a demanda por uma unidade de sentido do ser da existência, que é em todo caso compreendida, explícita ou implicitamente, em termos temporais, conduz à tese heideggeriana da temporalidade estática *a priori* como unidade de sentido da preocupação. Feitas essas considerações, entende-se que tanto Heidegger quanto Husserl conceberam os fenômenos sempre em suas modalidades [*das Objekt im Wie*], não como objetividades subsistentes. O caráter modal funciona como indicação formal para a temporalidade, a qual não pode ela mesma ser fenômeno, pois é origem de possibilidade destes. Além disso, entende-se também que a temporalidade abre um nível superior de investigação e é parte fundamental do método fenomenológico. Por fim, o próprio tempo, como indicação formal, parece conciliar-se com a estrutura formal da fenomenologia. Em todo caso, a temporalidade dá-se como estrutura originária constituidora do tempo, por conseguinte, dos fenômenos.

Palavras-chave: Fenomenologia, Tempo, Existência, Consciência, Heidegger, Husserl.

ABSTRACT

The present research makes a contemporary cut on the issue of time, locating itself in the phenomenological theses of the philosophers Martin Heidegger and Edmund Husserl. Two works are used as the main literature: *Being and Time* and *Phenomenology of the Internal Time Consciousness*. The aim is to investigate how these authors understood time in their investigations, in what way time was determinant in them, and the phenomenological nexus between them. To achieve this proposal, the text is organized as follows: first, the debate in which phenomenology was inserted is introduced, presenting the initial stages of the development of the retentional model of time by William James and Franz Brentano. Next, an introduction is given on the development of phenomenology by Husserl, culminating in an analysis of the general structure of intentional consciousness. After this, the text analyzes the Husserlian thesis on time, which is formulated in three instances: transcendent, immanent, and formal. Immanent time is the filled flow of consciousness and content for the interpretation of transcendent time. However, the temporal phenomenon itself is referred to its formal structure of origin, which cannot be conceived as occurring in time. Thus, Husserl elaborates his thesis of the *a priori* formal flow. The next step is to introduce Heidegger's hermeneutic phenomenology by presenting the general structure of existence as care [*Sorge*]. However, the demand for a unity of meaning of the being of existence, which is in any case understood explicitly or implicitly in temporal terms, leads to the Heideggerian thesis of static *a priori* temporality as the unity of meaning of care. Having made these considerations, it is understood that both Heidegger and Husserl conceived phenomena always in their modalities [*das Objekt im Wie*], not as subsistent objectivities. The modal character functions as a formal indication for temporality, which cannot itself be phenomenon, since it is the origin of their possibility. Moreover, it is also understood that temporality opens a higher level of investigation and is a fundamental part of the phenomenological method. Finally, time itself, as a formal indication, seems to be reconciled with the formal structure of phenomenology. In any case, temporality is given as the original constitutive structure of time, and therefore of phenomena.

Keywords: Phenomenology, Time, Existence, Consciousness, Heidegger, Husserl.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1.1 O TEMA DA PESQUISA E SEUS OBJETIVOS.....	1
1.1.2 Percurso e método da investigação.....	6

PRIMEIRA PARTE

Consciência

2 O MODELO RETENCIONAL DO TEMPO.....	9
2.1.1 Sobreposição de processos cerebrais.....	18
2.2 FRANZ BRENTANO.....	21
2.2.1 <i>Modus recto e modus obliquus</i>	30
3. A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL.....	33
3.1 FENOMENOLOGIA E SUA ORIGEM NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS.....	33
3.1.1 <i>Addendum: A fenomenologia reeditada em Ideias I</i>	35
3.2 A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA.....	37
3.3 ATO, CONTEÚDO E OBJETO.....	42
3.4 O CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO [<i>VORSTELLUNG</i>].....	46
4 FENOMENOLOGIA DO TEMPO INTERNO DA CONSCIÊNCIA.....	53
4.1 A CRÍTICA DE HUSSERL À TESE DE BRENTANO.....	53
4.2 O MODELO RETENCIONAL FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL.....	62
4.3 O FLUXO DE CONSCIÊNCIA.....	73
4.3.1 O princípio de possibilidade e retro-referência em Husserl.....	80
4.4 O FLUXO COMO FORMA.....	81
4.5 O PRESENTE ESPECIOSO [<i>PRÄSENZZEIT</i>]: JAMES, BRENTANO E HUSSERL.....	88
4.6 A RECEPÇÃO DA FENOMENOLOGIA PELA NEUROCIÊNCIA.....	90

SEGUNDA PARTE

Existência

5. A HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER.....	94
5.1 HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE.....	95
5.1.1 <i>Addendum: de Husserl a Heidegger</i>	95
5.1.2 Entendimento de ser.....	96
5.2 ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA.....	107
5.2.1 Tempo e temporalidade.....	116
5.3 O SER DA EXISTÊNCIA COMO PREOCUPAÇÃO [<i>SORGE</i>].....	118
5.4 SER PARA A MORTE.....	125
6. A TEMPORALIDADE [<i>ZEITLICHKEIT</i>] DA EXISTÊNCIA.....	135
6.1 O PARÁGRAFO 65 DE <i>SER E TEMPO</i>	135

6.1.1 A finitude do tempo originário.....	144
6.1.2 O entendimento de ser e seu caráter futuro.....	145
6.1.3 A interpretação temporal do Dasein.....	146
6.1.4 O princípio de possibilidade e retro-referência em Heidegger.....	148
6.2 COTIDIANIDADE.....	150
6.3 DO TEMPO ORIGINÁRIO AO TEMPO VULGAR.....	155
6.3.1 O tempo-do-mundo [<i>Weltzeit</i>].....	155
7.2 A FENOMENOLOGIA.....	175
7.2.1 O princípio de possibilidade e retro-referência.....	182
7.3 O TEMPO.....	183
REFERÊNCIAS.....	187

INTRODUÇÃO

1.1 O TEMA DA PESQUISA E SEUS OBJETIVOS

A questão pelo sentido do tempo não é recente, na filosofia ocidental sua origem é bastante antiga. Uma das primeiras elaborações a seu respeito está presente no *Timeu* (37, d5-7), de Platão. Nesta obra, o tempo é apresentado como a imagem movente da eternidade segundo o número. Na definição platônica, algo de exótico com relação à temporalidade se manifesta, a saber, o tempo ele mesmo não pode transcender, mas deve permanecer em sua forma para que possa existir algo como um fluxo temporal. Todavia, a temporalidade não se dá “no” tempo, por esse motivo Platão recorre à eternidade como elucidação desse caráter exótico. A definição fornecida por Aristóteles parece indicar para o mesmo problema, sua tese é o tempo como aquilo que é numerado no movimento com relação ao antes e depois (*Phys.* IV 219b1). Ora, para Aristóteles, mesmo que intimamente ligado ao movimento, o tempo não é definido por essa mudança e sua fluidez, mas é justamente o que aparece uma vez que o movimento é organizado em antes e depois. Dessa maneira, parece haver sempre uma tentativa indireta de compreensão, portanto, através da mudança inteligir isto que permanece o mesmo e possibilita algo como um fluxo de modificações.

Por todo lado percebe-se diversas manifestações temporais, seja no relógio, no movimento das nuvens e dos astros, no fluxo da água, na cronologia dos livros de história, nas datas, nas transições emocionais etc. No entanto, em meio a tantas manifestações, nenhuma delas pode ser selecionada como sendo o tempo propriamente, uma vez que ele escapa do que ocorre nessas diferentes mudanças. Esta dificuldade em apreender o tempo de maneira definitiva ficou historicamente marcada pela questão agostiniana *quid est ergo tempus?* [que é isto – o tempo?] “Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei” (AGOSTINHO, 1984, p. 338). Esta dificuldade diz respeito à naturalidade com a qual o tempo é diariamente tratado. As expressões do tipo “hoje estou sem tempo” ou “temos tempo de sobra” são facilmente compreendidas através do seu caráter auto-evidente, no entanto, uma vez que a questão de sentido é colocada, vide o espanto de Santo Agostinho, então logo o estranhamento acomete e a lida tão natural com o tempo cai por terra.

Desse modo, a questão do tempo é uma dessas questões filosóficas por excelência, isto é, apesar de tantos anos de múltiplas investigações a respeito do seu sentido, o espanto ainda

acomete quem levanta a questão, de modo que a pessoa questionadora é convidada a demorar na inquirição.

De qualquer modo, nos exemplos dos autores mencionados acima, são exemplos de obras cujo interesse, mesmo que orientado na filosofia, direcionava-se à cosmogonia, física ou experiência psíquica. Somente na contemporaneidade a questão do tempo pôde ser assumida com autenticidade filosófica, um feito particularmente aqui atribuído à fenomenologia. A recepção fenomenológica da questão do tempo não apenas consagrou o caráter fundamentalmente filosófico da temporalidade, mas resolveu a dificuldade sobre a sua “definição” através do princípio de *possibilidade e retro-referência*. Isto é, naquilo que é verdadeiramente dado em suas modalidades, portanto, como possibilidade, reside estruturalmente a retro-referência ao que *a priori* origina a possibilidade.

A fenomenologia surgiu em Halle, no ano de 1900, com a publicação das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. Foi uma verdadeira sorte para quem aprecia a filosofia, pois, naquele período, a investigação filosófica passava mais uma vez pelo cíclico risco em ela quase acaba perdida em meio às ciências cujas origens de possibilidade a filosofia mesma forneceu. A ciência da vez era a psicologia e, aos olhos de Husserl, a metodologia das ciências da natureza estava ganhando tamanha proeminência a ponto de que a lógica, uma vez pura, tornara-se mera técnica científica. Em sua indignação, Husserl desenvolveu a crítica ao psicologismo e levantou, enfim, argumentos suficientes para a demonstração de que a lógica e seu caráter ideal possuem fundamentos de origem autêntica e não são apenas resultados da sucessão de processos psicológicos. Emmanuel Lévinas elucida este ponto:

Ao situar a lógica no plano do objeto, Husserl não aspira tanto a defender o realismo das formas como a apresentar a lógica e a ciência enquanto obras do espírito. Elas não são o produto das forças psíquicas ou de um mecanismo psicológico. Relacionam-se com o espírito como unidades de sentido. O facto psicológico não condiciona o fenómeno lógico pela sua realidade, mas pelo sentido que o anima (1967, p. 19).

E desse modo o “espírito” fenomenológico vem à tona, uma vez que, quando se pensa em termos lógicos, pensa-se em conteúdos regidos pelo caráter de necessidade e evidência. Os processos psíquicos, por serem empíricos, não estão em sua origem dotados de necessidade e, por esse motivo, não poderiam ser fundamento da lógica. O fazer fenomenológico é precisamente isto: respeitar a intencionalidade. Ou seja, se com os conteúdos lógicos tem-se em mira algo de caráter não empírico e dotado de necessidade, então esta mirada deve ser

levada em consideração, e na possibilidade de conceber algo de maneira ideal reside um autêntico fundamento de origem alinhado à idealidade. Acontece que, com a intencionalidade, conceito herdado por Husserl (modificando) do seu mestre Franz Brentano, todo o campo investigativo da consciência é equi-primordialmente aberto, vide a rotineira colocação de que a intencionalidade é o fato de que toda consciência é consciência de alguma coisa.

Na esteira desse raciocínio, a abertura da intencionalidade da consciência não significava uma estrita permanência na pura idealidade, o que teria sido uma abordagem clássica e kantiana, mas a assunção de que o único modo de acesso à idealidade ocorre conscientemente na *vivência* intencional. Ou seja, mesmo que se trate de um objeto ideal, ainda assim ele é acessado “subjetivamente”. Mas a vivência fenomenológica não é a vivência de um sujeito no mundo, trata-se do simples e puro fato do direcionamento da consciência para alguma coisa de algum modo. Isso posto, a fenomenologia pôde desvencilhar-se das querelas sobre a relação entre sujeito e objeto, pois a realidade objetiva já não precisava mais de demonstração da consistência da sua realidade, uma tarefa da metafísica clássica. Não precisava porque a intencionalidade possui objetividade mesmo que esta objetividade seja uma ilusão. De modo que a análise das estruturas da intencionalidade não é abalada caso um suposto gênio maligno apareça para assombrar o pensamento. Ou seja, a consciência pode estar direcionada a um objeto da percepção mesmo que esse objeto seja invenção de uma consciência maior, pois ainda assim a consciência vai estar direcionada para o objeto de maneira perceptiva e é isto o que importa, o modo de direcionamento.

Com o avanço da investigação fenomenológica sobre a intencionalidade da consciência, a assunção de que todo ato intencional parece transcorrer em fluxo foi inevitável, sendo assim, os conteúdos próprios da consciência, ou seja, o que é de fato vivenciado na intencionalidade, não o objeto da intencionalidade, parecem transcorrer. O ato de percepção não poderia ser instantâneo, uma vez que é vivido como algo que se estende temporalmente e nisso Husserl identificou que de algum modo a consciência possui uma temporalidade própria e imanente, igualmente independente se o tempo do mundo existe ou não. Assim, na análise do tempo interno da consciência, Husserl pôde ideativamente apreender as estruturas que possibilitam algo como um fluxo de consciência, a saber, o fluxo formal e quasi-temporal da consciência, fluxo este que possibilita qualquer coisa de temporal.

A precedência temporal da consciência foi uma descoberta valiosa, em especial para a própria fenomenologia, uma vez que a tese husserliana atestou que o método fenomenológico não poderia ser desvencilhado do tempo. Isso nada mais é do que uma revolução filosófica,

pois o tempo, comumente concebido, sempre foi de modo geral uma questão “secundária” e “física”, mas nunca com caráter de fundamento. Ora, os fundamentos deveriam ser eternos.

Martin Heidegger foi um dos principais alunos de Husserl, a relação entre ambos pode ser qualificada como uma relação entre mestre e aprendiz ao estilo da relação entre Platão e Aristóteles. Antes da apressada publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, Heidegger já produzia sob o tema e ensino da metodologia husserliana. Em uma de suas preleções, intitulada *Hermenêutica da facticidade*, de 1923, na Universidade de Friburgo, Heidegger bem compreendia a proposta do seu mestre para a fenomenologia:

as objetualidades devem ser tomadas tal como elas em si mesmas se mostram, ou seja, tal como aparecem numa *determinada perspectiva*. Tal *perspectiva* surge de um ser ou estar orientado por elas, de um ser ou estar familiarizado com tais entes (2013, §15, p. 82).

Sendo assim, as objetualidades são como elas se mostram, o fenômeno como conteúdo fenomenológico é o *modo de acesso*, pois em todo caso as objetualidades, uma vez que elas se mostram como são, estão respectivamente determinadas em suas perspectivas próprias. A perspectiva de uma objetualidade é precisamente seu acontecimento intuitivo e modo de acesso, vide a idealidade das leis lógicas. No entanto, Heidegger separou-se do campo teórico de Husserl quando se decidiu por uma fenomenologia hermenêutica. O que significa essa “inserção” da hermenêutica na fenomenologia?

Heidegger fez o que Husserl não queria, a saber, direcionou a fenomenologia ao estudo da existência. Nessa linha de investigação, trata-se de assumir justamente o caráter fenomenológico de possibilidade e entender que o ser da intencionalidade é um poder-ser. Isto significa que, aos olhos de Heidegger, a existência não é o ser de uma efetividade subsistente, mas o entendimento da possibilidade de ser. Isso posto, a interpretação e análise dessa possibilidade é uma interpretação do próprio entendimento, portanto, uma interpretação que interpreta a si mesma, em suas possibilidades. Tudo isso foi impulsionado pelo fato de que, em acordo com o lema fenomenológico *Zu den Sachen selbst* [às coisas elas mesmas], o fenômeno é vivenciado e entendido na medida em que é vivenciado. As “coisas” da fenomenologia são entendidas na medida em que são intuídas, sendo assim, não se trata mais de uma mera representação do objeto em um sujeito, mas da vivência da própria possibilidade do “objeto”, isto é, a objetualidade do objeto é uma vivência de fato.

No entanto, por que a existência foi aproximada à fenomenologia, se Husserl estipulou sua tese fulcral de que a existência não é relevante? Nesta colocação reside o equívoco. Se a

existência for entendida como a efetividade de um subsistente, então a existência não é relevante, e nesse sentido também não foi para Heidegger. Mas o pupilo de Husserl distinguiu a existência da subsistência e propôs que ambas se distinguem entre elas como dois modos-de-ser diferentes. Ambos os autores aqui em questão entendiam a existência de maneiras distintas. Essas diferenças terminológicas são esperadas uma vez que consciência e existência são campos de investigação distintos. A fenomenologia como um modo de investigação se atualiza com o assunto, de modo que diferentes perspectivas e terminologias são requeridas a partir das coisas elas mesmas. No entanto, a fenomenologia nem por isso perde seu caráter metódico e sua *forma*, o *a priori* elaborado por Husserl como estrutura da possibilidade mantém-se com o direcionamento ontológico de Heidegger, assim ele expressa: “as estruturas da intencionalidade em seu *a priori* são os fenômenos” (1985, §9, p. 86, *tradução nossa*).¹ “Assim a primeira coisa demonstrada pela fenomenologia é *o escopo universal do apriori*. A segunda é *a específica indiferença do apriori com a subjetividade*” (1985, §8, p. 74, *grifos do autor, tradução nossa*).² De modo que o *a priori* elaborado por Husserl não é a subjetividade do eu, mas a estrutura do *modo de acesso* independentemente do sujeito.

Se há uma diferença entre consciência e existência, então conseqüentemente a investigação da temporalidade implicada em cada um desses “campos” de investigação reflete a diferença, em especial porque o *a priori* da fenomenologia está intimamente ligado à temporalidade. Em Husserl, o fluxo formal da consciência é a possibilidade da intencionalidade e em Heidegger a temporalidade é a origem da possibilidade da interpretação da existência, isto é, o existir da existência. Dentre as principais diferenças encontradas por esses filósofos, está o caráter fundamentalmente passado da consciência e o caráter fundamentalmente futuro da existência. Em Husserl, é justamente a retencionalidade da consciência que abre o horizonte temporal no presente e, inclusive, possibilita a reflexão; em Heidegger é a projeção (futura) de ser que abre o horizonte temporal no presente e possibilita o entendimento de ser.

Feitas essas considerações gerais, a presente investigação faz o recorte contemporâneo da questão do tempo com o tema da temporalidade na fenomenologia de Heidegger e Husserl, em especial levantando a pergunta: como esses autores delimitaram a temporalidade em suas pesquisas e de que forma a temporalidade foi nelas determinante? Ao que se segue, os

¹ “the structures of intentionality in its apriori are the phenomena”.

² “Thus the first thing demonstrated by phenomenology is *the universal scope of the apriori*. The second is *the specific indifference of the apriori to subjectivity*”

objetivos específicos: (1) apresentar o modelo retencional do tempo; (2) introduzir a fenomenologia de Husserl; (3) analisar a tese husserliana sobre o tempo; (4) introduzir a fenomenologia de Heidegger; (5) analisar a tese heideggeriana sobre o tempo; (6) sintetizar, comparar e interpretar os resultados.

1.1.2 Percurso e método da investigação

A presente investigação é *incompleta* e não pode esgotar a temporalidade em Heidegger e Husserl. Duas obras foram consideradas como principais, o *Ser e Tempo* e a *Fenomenologia da consciência do tempo interno*.

Primeiramente, tratar-se-á de introduzir o debate da época no qual a fenomenologia se inseriu com a questão do tempo. Para isso, dois autores serão levados em consideração, são eles William James e Franz Brentano. Nessa etapa, será feita uma exposição do conceito de *presente especioso* [*specious present*], introduzido por James em sua obra *Princípios de Psicologia*. Este conceito trata do caráter extenso e não pontual do presente na experiência, de modo que há um alargamento temporal dos conteúdos sensíveis da consciência, proporcionado pela sobreposição de diferentes processos cognitivos. Em seguida, serão introduzidas as noções, elaboradas por Brentano, de *representação* [*Vorstellung*], o tempo como um contínuo de *diferenças modais da representação* e a terminologia *in recto* e *in obliquus*, conforme apresentadas nas obras *Psicologia do ponto de vista empírico* e *Investigações filosóficas sobre espaço, tempo e o contínuo*. São conceitos chave para a compreensão brentaniana do caráter fantasioso do tempo e do caráter pontual e inextenso do presente. Essa exposição em geral tem o intuito de apresentar a primeira elaboração concreta do *modelo retencional do tempo* cuja tese geral defende a sucessão temporal como sendo apenas possível se os elementos da sucessão forem percebidos simultaneamente no presente.

Subsequentemente, tratar-se-á da etapa teórica em que Husserl elabora sua tese sobre a consciência do tempo interno, ao fazer uma abordagem fenomenológica do modelo retencional. Para alcançar a tese husserliana sobre o tempo, será feita antes uma introdução à sua linha teórica e sua elaboração inicial da fenomenologia. Para isso, as *Investigações Lógicas* serão analisadas, em especial a quinta *Investigação*, com o propósito de delimitar a recepção husserliana do conceito de intencionalidade e, principalmente, sua crítica ao conceito de representação com a elaboração do conceito de *ato objetivante*. Concomitantemente, a análise dessa etapa também terá em vista a delimitação de alguns aspectos formais do método da fenomenologia.

Subsequentemente, uma vez que o terreno fenomenológico tenha sido familiarizado com as noções de intencionalidade e com as distinções metodológicas sobre uma investigação fenomenológica da consciência, será possível adentrar nas teses sobre o tempo, visto que elas estão histórica e teoricamente ligadas às *Investigações Lógicas*. As teses husserlianas sobre o tempo estão presentes em suas lições sobre a *Fenomenologia da consciência interna do tempo*. Nesta etapa, tratar-se-á de analisar as noções de *impressão primária* e *retenção* e suas respectivas elaborações de acordo com esquema *conteúdo e apreensão*, fundado nas *IL* e utilizado para a elaboração do *tempo imanente da consciência*. Posteriormente à elaboração do tempo imanente, na mesma obra, Husserl chega à conclusão de que o tempo imanente requer uma constituição que não pode ela mesma transcorrer no tempo, pois, se assim fosse, então a regressão ao infinito seria inevitável. Nesta etapa, Husserl se abstém do esquema conteúdo e apreensão, válido somente para a elucidação do tempo imanente, e desenvolve a concepção de fluxo absoluto da consciência, a forma *quasi-temporal*, isto é, a temporalidade da consciência em sua forma unitária, constitutiva do tempo imanente. Nesta etapa, a elaboração do esquema *possibilidade e retro-referência* será fundamental para que Husserl possa desenvolver uma elaboração conceitual da forma temporal da consciência a partir do tempo imanente.

A segunda parte da investigação irá se concentrar nas teses de Heidegger elaboradas em *Ser e Tempo*. Nesta etapa, será inicialmente analisada a elaboração hermenêutica da fenomenologia, tendo em foco o *Dasein* e sua *facticidade*. Em seguida, a elaboração do ser da existência como *preocupação* [*Sorge*], fundamentalmente estruturada pelos momentos da *existencialidade* [*Existenzialität*], *facticidade* [*Faktizität*] e *decadência* [*Verfallen*], será exposta em direção à noção de *ser-para-a-morte* como sentido originário da preocupação. Todas essas noções são requeridas para a compreensão do tempo em Heidegger, de modo que a etapa final da investigação em torno de *Ser e Tempo* consiste na análise da retomada heideggeriana desses conceitos a partir de um horizonte temporal de entendimento. Em Heidegger, assim como em Husserl, há uma distinção entre temporalidade e tempo. Na tese heideggeriana, a *temporalidade* [*Zeitlichkeit*] será determinada como estrutura estática e origem da possibilidade de interpretação da existência, portanto, o próprio existir da existência, e também desse modo a temporalidade será “constitutiva” do tempo. Isso posto, será analisada a distinção conceitual entre temporalidade e os sentidos do tempo como *tempo-do-mundo* [*Weltzeit*] e *tempo-do-agora* [*Jetzt-Zeit*], ambas realizadas por Heidegger a partir do esquema *possibilidade e retro-referência*, na dinâmica da propriedade e impropriedade dos fenômenos da existência. Toda a etapa investigativa de Heidegger será

tomada em consideração pela comparação e análise da regularidade dos aspectos formais da fenomenologia já presentes em Husserl.

Em todas as etapas desta investigação, os autores tiveram que se deparar com elementos característicos da experiência do tempo, por exemplo as noções de duração e sucessão. Nas considerações finais, será feita a síntese de como cada autor lidou com esses problemas, suas conclusões, diferenças e lacunas. Por fim, será realizada a argumentação que elabora os resultados da apreensão de alguns dos aspectos formais da fenomenologia presentes nas teses de Heidegger e Husserl, bem como a análise da estrutura da temporalidade por eles desenvolvidas e o questionamento pela conexão de essência entre fenomenologia e temporalidade. A proposta última desta dissertação é apresentar o princípio de possibilidade e retro-referência como unidade formal fenomenológica nas obras iniciais de Heidegger e Husserl. Este princípio será tratado como concepção formal do tempo e como forma do método da fenomenologia, de modo que há uma confluência entre a formalidade do tempo e a metodologia fenomenológica.

PRIMEIRA PARTE

Consciência

2 O MODELO RETENCIONAL DO TEMPO

A biblioteca filosófica do final do século XIX e começo do século XX contém um número considerável de investigações a respeito da consciência do tempo,³ em especial pela consolidação da psicologia como campo autônomo de investigação, bem como a concentração das ciências humanas sobre o tema da consciência. A categorização dos resultados obtidos acerca da consciência do tempo seleciona três modelos filosóficos de teorização, sendo eles o modelo Cinemático, o modelo Extensional e o modelo Retencional (Cf. DAINTON, 2023). É neste último em que se situa a tese de Edmund Husserl. Por este motivo, considera-se viável discorrer uma exposição, em linhas gerais, sobre como uma teoria retencional do tempo busca resolver os problemas implicados no debate em que ela se insere para, em seguida, determinar a especificidade da tese husserliana. Além disso, a presente exposição também será útil, mais adiante, quando a demanda pela distinção entre psicologia e fenomenologia se mostrar necessária.

O contexto elementar no qual se formula o problema da consciência do tempo pode ser identificado no clássico tratado aristotélico sobre o tempo, localizado no Livro IV da *Física*. Além disso, o primeiro registro conciso em filosofia no qual um pensador se debruçou sobre a questão do tempo e sua tangência com a consciência encontra-se no trabalho de Aristóteles, o qual foi, inclusive, referência fundamental nos textos de Brentano.

Esse contexto filosófico será apresentado aqui através da seguinte pergunta: o tempo existe independentemente da consciência? Esta pergunta pressupõe as seguintes concepções: (1) que a consciência do tempo parece ser dependente do tempo objetivo, ou seja, a sucessão dos seus estados acontece em sincronia com o tempo do mundo; (2) que a consciência parece possuir temporalidade própria, ou seja, a sucessão e duração dos seus estados parecem ser constituídos por uma temporalidade que se diferencia do tempo do mundo.

Tendo em vista a experiência ordinária, a qual serve como ponto de partida privilegiado da filosofia, a primeira (1) concepção acima destacada pode ser feita de exemplo do seguinte modo: as sensações parecem possuir causas empíricas correlatas que as

³ e.g. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), por Bergson; *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1833-1911), por Dilthey e *Filosofia do inconsciente* (1884), por Hartmann.

acompanha ao longo da sua duração, por exemplo, as notas oriundas de um piano ou o movimento de um veículo na estrada, enquanto cada causa dura, a sensação delas dura igualmente. Na esteira desse fato, constrói-se a suposição de que o tempo do mundo rege tanto a percepção quanto o percebido. A segunda concepção, (2) acima destacada, pode ser exemplificada do seguinte modo: o atual estado de consciência parece ser acompanhado da memória de eventos passados, bem como da expectativa de supostos eventos por vir. Além disso, a previsibilidade dos acontecimentos, isto é, a aplicação das experiências passadas às expectativas futuras e imaginárias, e também a possibilidade de relembrar momentos próximos ou longínquos, implicam em uma temporalidade própria da consciência (o passado não pode ser experienciado empiricamente, pois o passado objetivo não pode ser agora). O tempo da consciência não necessariamente segue o mesmo ritmo do tempo objetivo e, portanto, parece ser autônomo. Até aqui, destaca-se, como mostra a experiência, que há alguma diferença entre tempo objetivo e tempo subjetivo. Um exemplo simplório a esse respeito é o caso em que um indivíduo, certo de que sua experiência de diversão se passou em um tempo tão breve, além de descobrir uma diferente ideia de duração para um indivíduo que não se divertia, nota no relógio que, na verdade, o tempo decorrido foi razoável e mais duradouro do que ele sentira ou imaginara. Por fim, destaca-se como não parece ser o caso de que a temporalidade subjetiva seja independente, ou seja, ela está referida ao tempo mundano. No exemplo fornecido, é ao tempo objetivo que o sujeito torna para se orientar.

Os modelos teóricos sobre a consciência do tempo serão apresentados a seguir com base na exposição feita no artigo de Bruno Mölder *Como modelos filosóficos explicam a consciência do tempo*, começando pelo modelo cinemático:

A experiência do movimento e da mudança é possibilitada pela sucessão de conteúdos, cada um dos quais representa uma fase pouco diferente do objeto em movimento. Estes conteúdos retratam as próprias cenas estáticas. A aparência do movimento resulta da apresentação rápida e sucessiva desses conteúdos. Uma maneira de entender como isto poderia funcionar é pensar a consciência como pulsante. Cada pulso momentâneo apresenta um conteúdo consciente diferente, mas o fato de nossas experiências serem possíveis pela sequência de tais pulsos não é em si algo acessível à própria consciência. Neste modelo, o mecanismo que deve explicar a consciência do tempo é a sucessão de retratos instantâneos [*snapshots*] em tempo real (2014, p. 49, *tradução nossa*).⁴

⁴ “The experience of motion and change is made possible by the succession of contents, each of which represents one barely different phase of the moving object. These contents depict static scenes themselves. The appearance of movement results from the fast and successive presentation of these contents. One way to understand how this could work is to think of consciousness as pulsating. Each momentary pulse presents a different conscious content, but the fact that our experiences are made possible by the sequence of such pulses is not itself something accessible to one’s consciousness. In this model, the mechanism that is supposed to account for time consciousness is the succession of snapshots in real time”.

Para o modelo cinemático, então, o movimento seria uma aparência oriunda do caráter fundamentalmente estático da experiência, traduzida em movimento a partir da rápida sucessão de eventos.

Em contraposição, o *modelo extensional* propõe que a experiência ela mesma possui extensão temporal, portanto, que não é estática e muito menos caracterizada por registros instantâneos [*snapshots*], mas há uma diversidade de atos de consciência no presente. Isso posto,

A ideia é: visto que a própria experiência se estende no tempo, ela pode apresentar eventos que se desdobram no tempo ou têm estrutura temporal. Às vezes, o termo que William James trouxe para uso, “o presente especioso”, é usado para denotar este curto período de tempo durante o qual os eventos que são vividos parecem ocorrer agora, mas *não necessariamente como simultâneos*. Isto é possível, visto que *o agora da experiência não é um momento instantâneo, mas tem uma curta duração e pode, portanto, ter uma duração não simultânea* (MÖLDER, 2014, p. 49, tradução nossa, grifo nosso).⁵

Por fim, o modelo retencional:

O principal princípio do modelo Retencional é que a experiência temporal é possibilitada por conteúdos que representam intervalos temporais, enquanto as representações ou atos de consciência não são estendidos no tempo. A extensão representada no conteúdo é possibilitada pela estrutura composta do ato de consciência, que envolve, além da parte experiencial momentânea, também um tipo de memória de curto prazo que mantém o passado e, em alguns casos, também um processo de antecipação voltado para o futuro. Enquanto o modelo Extensional explicava o presente especioso contando com uma experiência estendida que se estende no tempo objetivo, o modelo Retencional acomoda o presente especioso colocando-o no conteúdo de um ato consciente, que pode ser momentâneo (2014, p.50, tradução nossa).⁶

O modelo retencional defende a *tese da unidade diacrônica do tempo*, portanto, a sucessão de eventos temporais é simultaneamente experienciada em um único ato de consciência, não em uma multiplicidade de atos experienciados no presente.

⁵ “The idea is that since experience is itself extended in time, it can present events that unfold in time or have temporal structure. Sometimes, the term that William James brought into currency, “the specious present,” is used to denote this short period of time during which events that are experienced seem to occur now but not necessarily as simultaneous. This is possible, given that the experiential now is not an instantaneous moment, but it has a brief duration and can thus have nonsimultaneous parts”.

⁶ “The main tenet of the Retentional model is that temporal experience is enabled by contents that represent temporal intervals, whereas the representings or acts of consciousness are not extended in time. The extension represented in content is made possible by the compound structure of the act of consciousness, which involves besides the momentary experiential part also a kind of short-term memory that keeps hold of the past and, in some accounts, also a future-directed process of anticipation. Whereas the Extensional model accounted for the specious present by relying on an extended experience spanning in objective time, the Retentional model accommodates the specious present by placing it into the content of a conscious act, which itself can be momentary.”

Para Aristóteles, a dependência do tempo com relação ao movimento e mudança era fundamental, ela está inclusive atestada na sua definição física sobre o fenômeno em questão: “a medida calculável da dimensão do movimento em relação ao antes-e-depois” (219b1-5, *tradução nossa*).⁷ Os exemplos apresentados a partir dos dois elementos destacados anteriormente são atravessados por algumas noções temporais como sucessão, movimento e mudança. Para os autores *contemporâneos* que serão em seguida considerados, em especial Husserl, exista ou não um tempo mundano, é certo que fenômenos temporais são percebidos, ou seja, há consciência de que eventos sucedem, mudam e duram. Sendo assim, desde Aristóteles persiste a valorização da relação de antecendência e subsequência no entendimento do tempo.

Interessa à filosofia se posicionar sobre o firme solo da percepção do tempo. Isto, porém, é apenas o começo, ou seja, o assentamento. Após essa contextualização, coloca-se o problema da consciência do tempo: *como* fenômenos temporalmente estendidos são percebidos? A principal fundamentação teórica do estado momentâneo, i.e., passageiro da atualidade da consciência encontra-se nos *Princípios de Psicologia* (1890) de William James, proeminente psicólogo americano do século XIX que introduziu à contemporaneidade a experiência subjetiva do tempo sob o nome de *presente especioso*. Este conceito foi fundamental para a elaboração do modelo retencional do tempo, seu significado previamente estabelecido consiste no fato experienciado de que o presente não parece se dar como um instante inextenso.

2.1 WILLIAM JAMES

Contemporaneamente, James introduziu como resposta à pergunta – “Qual é o original da nossa experiência de ser passado, de onde obtemos o significado do termo?” (JAMES, 2012, p. 604, *tradução nossa*)⁸ – o princípio psicológico da presença da consciência: “Pensar uma coisa como passado é pensá-la entre os objetos ou na direção dos objetos que no momento presente aparecem afetados por esta qualidade” (JAMES, 2012, p. 604, *tradução nossa*).⁹ William James parte da ideia de *fluxo* da consciência, propondo que a sensação do instante é um complexo no qual sensações passadas de algum modo persistem e se retiram à medida que surge a novidade sensível. James posiciona-se desse modo contra a ideia de que a

⁷ “the calculable measure of dimension of motion with respect to before-and-after”.

⁸ “What is the original of our experience of pastness, from whence we get the meaning of the term?”.

⁹ “To think a thing as past is to think it amongst the objects or in the direction of the objects which at the present moment appear affected by this quality”.

consciência seria constituída por uma espécie de corrente em que houvesse uma desconexão entre cada sensação nela conectada. Além disso, a desconexão entre os instantes da consciência teria como consequência a inviabilização da ideia de novidade, ou seja, como poderia uma sensação ser comparada e considerada como nova sem a persistência da sensação passada? O fenômeno da persistência só é possível sobre o solo da continuidade. Isso posto, uma sensação isolada é uma abstração (Cf. JAMES, 2012, p. 606).

O presente estritamente pontual só seria possível, de acordo com James, se a sensação apresentasse, em todos os casos, a sensação de um só objeto intransitivo. Esta é uma ideia lógica do presente, isto é, como algo caracteristicamente pontual. Em contraste com essa concepção, está o conceito de *presente especioso*. Esta nomenclatura foi escolhida por James justamente porque o presente “parece” ser logicamente pontual, mas a esse respeito se engana, a experiência mostra que o presente possui duração (Cf. NATSOULAS, 1993, p. 377).

De acordo com William James, a *duração* é a própria experiência do tempo no presente especioso, trata-se de um dado sintético, isto é, composto por diversas sensações não isoladas, de modo que a *sucessão* não é uma inferência a partir do fim de uma sensação e o início de outra, trata-se, porém, do próprio intervalo experienciado entre diferentes sensações. No presente, inclui-se o vago desaparecimento da *recente* sensação, bem como o vago desaparecimento da sensação de antecipação da *próxima*. Tanto o ser recente quanto o ser próximo da sensação, fazem parte do presente especioso.

Para “perceber” um quarto de milha basta olhar para fora da janela e sentir sua extensão por um ato que, embora possa em parte resultar de associações organizadas, ainda assim parece imediatamente realizado. Para perceber uma hora, devemos contar “agora! – agora! – agora! – agora! –” indefinidamente. Cada “agora” é a sensação de um tempo separado, e a soma exata dos pedaços nunca deixa uma impressão muito clara em nossa mente (JAMES, 2012, p. 611, *tradução nossa*).¹⁰

Apesar da não pontualidade do presente, William James ainda assim concorda com o cálculo experimental sobre o limite máximo de impressões discerníveis na duração do presente. O experimento feito por Wundt e Dietze revelou o resultado de 12 segundos máximos para a duração da discernibilidade das sensações até elas ficarem confusas, em outras palavras, o presente dura 12 segundos. O experimento foi realizado através de batidas sonoras, uma vez que é pela audição que o discernimento do conteúdo da sensação do tempo pode mais facilmente ser organizado, isto graças à atribuição de ritmo. Deve-se destacar que

¹⁰ “To “realize” a quarter of a mile we need only look out of the window and feel its length by an act which, though it may in part result from organized associations, yet seems immediately performed. To realize an hour, we must count “now! – now! – now! – now! –” indefinitely. Each ‘now’ is the feeling of a separate bit of time, and the exact sum of the bits never makes a very clear impression on our mind”.

esse cálculo não esgota o presente especioso, justamente por causa das dimensões da protensão e retenção, mas a taxa máxima para o processamento de um fenômeno contínuo, no presente, é representada pela dúzia de segundos. “O presente especioso tem, além disso, uma franja vagamente desaparecendo para trás e para a frente; mas seu núcleo é provavelmente a dúzia de segundos ou menos que acabaram de passar” (JAMES, 2012, p. 613, *tradução nossa*).¹¹

Nota-se um paralelo entre o tempo e a percepção de impressões variadas, tendo em mente também que a mudança implica na ideia de sucessão. Isso posto, James está em todo caso considerando o quanto de conteúdo sensível pode ser discernido na duração concebida como um “bloco” de intuição do tempo, no entanto, seria possível perceber o mínimo de sensações possíveis, reduzindo a duração a ponto de perceber o tempo *puramente*? Aristóteles já havia elaborado esta questão:

[...] quando estamos conscientes do movimento, estamos assim conscientes do tempo, já que, mesmo que fosse escuro e não estivéssemos conscientes de nenhuma sensação corporal, mas algo estava “acontecendo” em nossa mente, devemos, a partir dessa mesma experiência, reconhecer a passagem do tempo. E, inversamente, sempre que reconhecemos que houve um lapso de tempo, nós, por esse ato, reconhecemos que algo “tem acontecido” (ARISTÓTELES, *Phys.*, *Phys.* Δ XI, 219a5-10 = CORNFORD, 1957, p. 383-385, *tradução nossa*).¹²

Semelhante resposta pode ser encontrada em William James: “*não podemos intuir uma duração mais do que podemos intuir uma extensão desprovida de todo conteúdo sensível*” (JAMES, 2012, p. 620, *grifos do autor, tradução nossa*).¹³ Para perceber o fluxo do tempo, sensações e mudanças são necessárias. Esta tese implica em que não há percepção da pura duração, isto é, do tempo exclusivamente, mas somente do tempo *preenchido* por *sensações e variações*, as quais estão sempre ocorrendo na consciência, como explicita James:

Em resumo, mesmo que possamos esvaziar nossas mentes, algum *processo de mudança* permanece para nós sentirmos, e não pode ser expulso. E junto com a sensação do processo e seu ritmo vai o sentido da duração do tempo que ele dura. A consciência da mudança é, portanto, a condição da qual depende nossa percepção do fluxo do tempo; não existe razão para supor que as mudanças do próprio tempo vazio seriam suficientes para que a consciência da mudança seja despertada. A mudança deve ser de algum tipo concreto – uma série sensível externa ou interna, ou

¹¹ “The specious present has, in addition, a vaguely vanishing backward and forward fringe; but its nucleus is probably the dozen seconds or less that have just elapsed”.

¹² “[...] when we are aware of movement we are thereby aware of time, since, even if it were dark and we were conscious of no bodily sensations, but something were ‘going on’ in our minds, we should, from that very experience, recognize the passage of time. And conversely, whenever we recognize that there has been a lapse of time, we by that act recognize that something ‘has been going on’”.

¹³ “we can no more intuit a duration than we can intuit an extension, devoid of all sensible content”.

um processo de atenção ou volição (JAMES, 2012, p. 620, *grifos do autor; tradução nossa*).¹⁴

A intuição do tempo, nesse caso, não é dependente da subdivisão dos elementos que compõem a duração, algo que é sempre feito posteriormente; na verdade, para o autor americano, a intuição da duração é dada como um todo de estímulos heterogêneos. “A condição de ser do todo pode ser os elementos; mas a condição de conhecermos os elementos é já termos sentido o todo como todo” (JAMES, 2012, p. 622, *tradução nossa*).¹⁵

Num estado de estímulos mínimos, que pode ser livremente chamado como duração “vazia”, nota-se a tendência à pontualidade dos instantes, portanto, a contagem de cada “agora”.

Esta composição de unidades de duração é chamada a lei do *fluxo discreto* do tempo. A discrição se deve, contudo, apenas ao fato de que os nossos sucessivos atos de *reconhecimento* ou de *apercepção* do que é, são discretos. A sensação é tão contínua quanto qualquer sensação pode ser. Todas as sensações contínuas são nomeadas em batidas (JAMES, 2012, p. 622, *grifos do autor; tradução nossa*).¹⁶

Sendo assim, mesmo que o fluxo de sensações seja contínuo, o tempo conceitualmente concebido caracteriza-se pela descontinuidade de suas unidades de duração, uma vez que os atos de apercepção são descontínuos, isto é, só podem aperceber um único estímulo sensível e não o fluxo. Neste ponto, a conclusão de James é no mínimo peculiar, pois o tempo parece escapar, uma vez que a duração é praticamente identificada com os estímulos sensíveis e o tempo com o resultado da apercepção. Desse modo, a regra do fluxo discreto do tempo é ambígua, uma vez que as sensações, isto é, a duração, são experienciadas em fluxo. Por outro lado, a apercepção da duração é experienciada “pontualmente”, de modo que o tempo é ao mesmo tempo experienciado como fluxo contínuo e discreto. Esta ambiguidade fica presente na seguinte passagem, em que parece haver um conflito entre o caráter fluido das sensações e discreto da apercepção:

¹⁴ “In short, empty our minds as we may, some form of *changing process* remains for us to feel, and cannot be expelled. And along with the sense of the process and its rhythm goes the sense of the length of time it lasts. Awareness of *change* is thus the condition on which our perception of time's flow depends; but there exists no reason to suppose that empty time's own changes are sufficient for the awareness of change to be aroused. The change must be of some concrete sort -- an outward or inward sensible series, or a process of attention or volition”

¹⁵ “The condition of being of the wholes may be the elements; but the condition of our knowing the elements is our having already felt the wholes as wholes”.

¹⁶ “This composition out of units of duration is called the law of time's *discrete flow*. The discreteness is, however, merely due to the fact that our successive acts of recognition or apperception of what it is are discrete. The sensation is as continuous as any sensation can be. All continuous sensations are named in beats”.

[...] *um tempo repleto de experiências variadas e interessantes parece curto de passagem, mas longo quando lembrado. Por outro lado, um período de tempo vazio de experiências parece longo de passagem, mas em retrospectiva curto.* Uma semana de viagem e apreciação de paisagens pode ser subentendido por um ângulo mais semelhante a três semanas na memória; e um mês de doença dificilmente produz mais memórias do que um dia (JAMES, 2012, p. 624, *grifos do autor, tradução nossa*).¹⁷

Ou seja, quando era simplesmente experienciado como fluxo sensível, o tempo pareceu curto, pois não era datado, mas quando apercebido, parece longo, pois pode ser datado. Isso posto, James está propondo que, quanto mais estímulos, menos experiência de tempo (e maior o prazer) e quanto menos estímulos, mais experiência de tempo, por conseguinte, o tédio.

Tædium, ennui, Langeweile, tédio, são palavras para as quais, provavelmente, cada língua conhecida pelo homem tem seu equivalente. Ela surge sempre que, a partir do relativo vazio de conteúdo de um trecho do tempo, nos tornamos atentos à passagem do tempo em si (JAMES, 2012, p. 626, *grifos do autor, tradução nossa*).¹⁸

A intuição do tempo é uma *passagem*, e toda passagem depende de mudanças na experiência. No entanto, mudança e passagem são inversamente proporcionais, pois quanto maior o número de mudanças menor é a percepção da passagem do tempo e vice-versa.

William James suscita outro tema de fundamental importância, inclusive para a filosofia de Husserl, trata-se do seguinte princípio: “*Uma sucessão de sentimentos, em si e por si mesma, não é o sentimento de sucessão*” (JAMES, 2012, p. 628, *grifos do autor, tradução nossa*).¹⁹ Ou seja, o *saber* de que há sucessão deve ser tratado distintamente do fato de que as sensações são sucessivas, pois o *conhecimento* da sucessão é um momento adicional. É justamente sobre o princípio da distinção entre a sucessão de sensações e a sensação de sucessão que o presente especioso se estrutura, pois é fundamental na tese de James que somente no agora algo pode ser inteligido como passado (Cf. JAMES, 2012, p. 628). Supondo que a sensação B tenha sucedido a sensação A, entende-se que o *ser seguido de A* não é inerente à própria sensação B, portanto, a ideia da sucessão se acrescenta como algo distinto e novo com relação às sensações A e B.

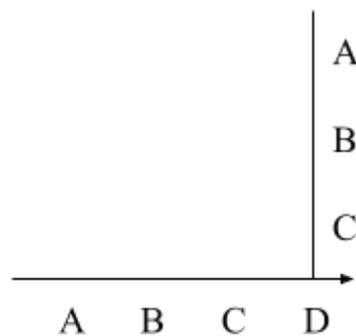
¹⁷ “[...] *a time filled with varied and interesting experiences seems short in passing, but long as we look back. On the other hand, a tract of time empty of experiences seems long in passing, but in retrospect short.* A week of travel and sight-seeing may subtend an angle more like three weeks in the memory; and a month of sickness hardly yields more memories than a day”

¹⁸ “*Tædium, ennui, Langeweile, boredom*, are words for which, probably, every language known to man has its equivalent. It comes about whenever, from the relative emptiness of content of a tract of time, we grow attentive to the passage of the time itself”.

¹⁹ “*A succession of feelings, in and of itself, is not a feeling of succession*”.

A tese do presente especioso propõe que a corrente temporal dos pensamentos, a qual pode ser representada por uma linha horizontal, é intuída no presente de curta duração, pois a sensação do passado imediato é uma sensação presente. Sendo assim, *A* e *B* só podem ser sucessivos se pensados na unidade intuitiva do presente especioso. Surge, desse modo, o gráfico (Cf. JAMES, 2012, p. 629) do tempo, que servirá de exemplo para o modelo retencional:

Fig. 1



Supondo uma sequência de eventos *A B C D*, a linha horizontal representa simbolicamente a sequência desses eventos conscientes – *o choque* sucede o ininterrupto *ir de encontro*. Na horizontal, o evento *A*, por exemplo, deve necessariamente estar separado dos outros. Todavia, a intuição original desse segmento sequencial, representada pela linha vertical, acontece porque *ao mesmo tempo* se pensa o dado atual (o dado perceptivo *D*) *com o passado do dado anterior*. São pensados ao mesmo tempo porque apenas o dado atual, é claro, não implica por si só no *ser sucessivo*. Mesmo que haja uma necessidade lógica na sequência do choque com relação ao *ir de encontro* ininterrupto, só se concebe o choque como choque porque há retenção das percepções anteriores; além disso, William James reitera:

Observe, contudo, que a reprodução de um evento, depois de ter saído completamente da extremidade traseira do presente especioso, é um fato psíquico completamente diferente da sua percepção direta no presente especioso como uma coisa imediatamente passada (JAMES, 2012, p. 630, *tradução nossa*).²⁰

²⁰ “Please observe, however, that the reproduction of an event, after it has once completely dropped out of the rearward end of the specious present, is an entirely different psychic fact from its direct perception in the specious present as a thing immediately past”.

Em outras palavras, as representações da memória pertencem ao passado porque foram uma vez intuídas como passado no presente, mas o passado no presente ainda não é o passado reproduzível da memória, justamente por serem dados de modos distintos. Feitas essas considerações, algumas distinções mostram-se relevantes: (1) há uma diferença entre sensação e entendimento, uma vez que a sucessão é sentida com as sensações, mas o entendimento da sucessão só é possível porque na duração do presente especioso os eventos *passam no presente*, de modo que se faz possível a intelecção da sucessão; (2) eventos só podem ser temporalmente separados por um antes e depois se forem sentidos simultaneamente.

2.1.1 Sobreposição de processos cerebrais

Imagine uma luz verde que cíclica e gradativamente atinge seu brilho máximo e, em seguida, reduz gradativamente seu brilho até se apagar por completo. O caráter de ser gradativo da experiência exemplificada, de acordo com William James, acontece porque há sobreposição de processos cerebrais. “Cada percepção então requer um processo cerebral separado; e quando um processo cerebral está em seu máximo, o outro parece estar em uma fase de carência ou de enceramento” (JAMES, 2012, p. 637, *tradução nossa*).²¹ A intuição da duração é justamente a sensação resultante da sobreposição de processos cerebrais (*Cf.* JAMES, 2012, pp. 637-638). Ou, de acordo com Thomas Natsoulas, “Quando ‘percebemos tempo’, estamos na verdade ‘percebendo’ nossas instâncias de consciência dos acontecimentos que ‘preenchem’ o tempo que estamos ‘percebendo’”. (NATSOULAS, 1993, p. 380, *tradução nossa*).²² Sendo assim, a atenção atual, no instante em que o brilho da luz é de 100%, não é isolada, mas sobreposta à permanência do processo de atenção passado, direcionada à intensidade de brilho em 99%, 98% e assim *gradativamente*, até extrapolar o que pode ser retido no presente especioso. Fica estabelecida a seguinte distinção: a duração preenchida por eventos (processos cerebrais, ou estímulos sensoriais) é o objeto da intuição do tempo e a sobreposição de processos mentais é a causa da intuição.

Para que a sobreposição aconteça devidamente, é necessário inserir a ideia de transição, isto é, a transição de um processo cerebral para outro. A distinção entre estímulos aos quais alguém pode estar atento, ou entre atos de pensamento, requer dois pressupostos:

²¹ “Each percept then requires a separate brain-process; and when one brainprocess is at its maximum, the other would appear perforce to be in either a waning or a waxing phase”.

²² “When we ‘perceive time,’ we are actually ‘perceiving’ our instances of consciousness of the events that ‘fill’ the time that we are ‘perceiving’”.

um deles foi discutido, é a sobreposição do estímulo direto à latência do estímulo passado; o outro pressuposto é que haja transição entre os estímulos, por exemplo, quando a atenção muda de objeto. Para William James, a transição é *descontínua*.

Cada estímulo tem certos efeitos posteriores na consciência. Uma forma fraca da impressão de que o estímulo causou permanece brevemente presente após o estímulo ter passado. Com base nessas pós-imagens [*after-images*], de acordo com James, é possível uma sensação elementar de lapso de tempo (KORTOOMS, 2002, p. 51, *tradução nossa*).²³

Mais uma vez, valendo-se do exemplo da luz verde e seu brilho: quando a luz atinge brilho máximo, é como o caso em que a percepção está direcionada a algum estímulo, a redução gradativa do brilho seria a perda gradativa dessa percepção, agora anterior, até que a luz se apague. Este momento é o ponto de transição, ou seja, um tempo “vazio” de estímulo, instante em que acontece a sobreposição, pois a retomada gradativa do brilho seria o novo direcionamento da atenção para outro estímulo, até seu brilho máximo. Sem desconsiderar, no entanto, que todo o processo da atenção antes do ponto de transição é latente com relação ao processo atual, ou seja, sobreposto. “O ‘presente especioso’ de James inclui sempre não um, mas uma série de pensamentos sucessivos, ou instâncias de consciência” (NATSOULAS, 1993, p. 375, *tradução nossa*)²⁴.

Note, todavia, que existe um ponto de transição, “tempo vazio”, que implica na descontinuidade dos processos cerebrais. Ao mesmo tempo, o ponto de transição é fundamental para que haja sobreposição. Se a percepção fosse estritamente pontual, então não seria possível qualquer progressão ou armazenamento, pois tudo seria limitado ao instante, um absurdo. Todavia, para James, se a transição entre os estímulos mentais não fosse descontínua, então não haveria espaço para o processo de retenção e, subsequentemente, de reprodução, pois o cérebro estaria atrelado a um mesmo processo de estímulo desde o princípio. A descontinuidade dos processos cerebrais não implica na descontinuidade da consciência, como argumenta Natsoulas, a razão pela qual James apresentou a consciência como fluxo:

[...] não foi porque as sucessivas instâncias de consciência não são ocorrências distintas. Não foi porque se misturam umas nas outras, o que não acontece. Foi porque as sucessivas instâncias de consciência são contínuas no sentido especial da

²³ “Every stimulus has certain after-effects in consciousness. A weak form of the impression that the stimulus caused briefly remains present after the stimulus has passed. On the basis of these after-images, according to James, an elementary sense of the lapse of time is possible”.

²⁴ “O ‘presente especioso’ de James inclui sempre não um, mas uma série de pensamentos sucessivos, ou instâncias de consciência”.

sua sobreposição em grau substancial entre si nos seus objectos e conteúdo (NATSOULAS, 1993, p. 375, *tradução nossa*)²⁵.

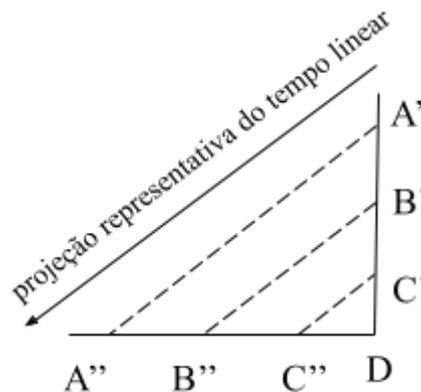
Sem sobreposição, não haveria mudança e distinção, os processos cerebrais eles mesmos sofrem descontinuidade na transição, no entanto, a consciência deles se mantém contínua justamente por causa da sobreposição. James afirma:

Os estados mentais preposicionais e conjuntivos não são lembrados como fatos independentes - não podemos nos lembrar exatamente como nos sentimos quando dissemos “como” ou “não obstante”. Nossa consciência desses estados transitivos está fechada para seu próprio momento (JAMES, 2012, pp. 643-644).²⁶

Ou seja, não são os processos cerebrais que se sobrepõem, mas a consciência os sobrepõe. Além disso, “Enquanto o fluxo de consciência flui, suponha que o presente especioso permanece com o mesmo comprimento ao longo da fluência (digamos, doze segundos)” (JAMES, 2012, p. 383).²⁷ Todavia, é por causa da permanência da intuição do tempo ao longo do fluxo da consciência que se pode falar em algum fluxo.

A partir das considerações feitas até aqui, propõe-se uma apresentação melhorada do gráfico em que James ilustra o presente especioso:

Fig. 2



²⁵ “[...] was not because the successive instances of consciousness are not distinct occurrences. It was not because they blend into each other, which they do not. It was because the successive instances of consciousness are continuous in the special sense of their overlapping to a substantial degree with each other in their objects and content”.

²⁶ “Prepositional and conjunctival states of mind are not remembered as independent facts -- we cannot recall just how we felt when we said 'how' or 'notwithstanding.' Our consciousness of these transitive states is shut up to their own moment”.

²⁷ “As the stream of consciousness flows, suppose that the specious present remains the same length throughout (say, twelve seconds)”.

A linha vertical representa o presente especioso – para James, possui um alargamento máximo de 12 segundos, aproximadamente, mas não de ponta a ponta definitivamente – A' , B' e C' são retenções do que uma vez foram dados perceptivos imediatos A , B e C . Deve-se pontuar que A' é gradativamente menos intenso com relação a B' e C' . A linha horizontal é a organização sucessiva dos eventos A' , B' e C' , no entanto, são eventos datados, portanto, re-presentados, não são as retenções elas mesmas. A linha horizontal dos eventos datados é uma simbolização ou projeção linear do tempo, oriunda do próprio presente especioso. Por fim, D é a sensação presente, a qual será retida como D' e representada como D'' .

Com respeito ao percurso da presente exposição, vale uma definição conclusiva sobre o presente especioso: a experiência atual da consciência não é pontual e se estende temporalmente; se a extensão da consciência atual está limitada apenas ao conteúdo apreendido ou à consciência como um todo é um problema que não se resolve sem as conclusões dos modelos teóricos. De qualquer modo, à aceitação da ideia de presente especioso é necessário estar de acordo com a tese de que a sucessão é imediatamente percebida.

De acordo com as considerações feitas aqui, entende-se que James não está enquadrado diretamente no modelo retencional da consciência, pois ele defende que a duração possui um alargamento temporal de fato. Ou seja, o processo cerebral, além de não ser instantâneo, portanto, pontual, está presente com a gradação dos processos precedentes. O modelo retencional defende a tese da *unidade diacrônica do tempo*, portanto, que eventos sucessivos são simultaneamente percebidos em *um único ato de consciência*. Em James não há simultaneidade justamente porque o presente possui duração. No entanto, o conceito desenvolvido por James sobre a duração concreta do presente será posteriormente valioso para a concepção fenomenológica do modelo retencional. Sem mais delongas, com a teoria de Franz Brentano poder-se-á edificar uma base mais sólida sobre o modelo retencional do tempo, justamente porque nela se encontra a primeira síntese deste.

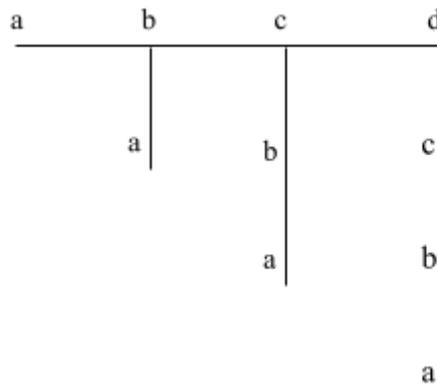
2.2 FRANZ BRENTANO

A teoria de Brentano sobre a consciência do tempo passou por modificações consideráveis. Inicialmente, ela pode ser dividida em dois modelos, em um deles o tempo é

considerado como um contínuo de modificações no objeto do ato da percepção,²⁸ em que a sensação atual posteriormente se torna uma fantasia acoplada à nova sensação atual. No segundo deles, o tempo é compreendido como um contínuo de modificações no julgamento sobre o objeto, portanto, o objeto julgado presente e posteriormente julgado passado, este julgamento acoplado ao atual (*Cf.* CHISHOLM, 1981).

No primeiro modelo, o conteúdo atual (objeto primário) do ato mental acopla-se à fantasia, i.e., ao objeto modificado em passado, através da associação originária [*ursprüngliche Association*], também conhecida como *Proterästhes*. O diagrama das lições de Würzburg [1873] serve de exemplo para esse caso:

Fig. 3



A linha horizontal representa a ordem temporal do objeto primário, enquanto as linhas verticais representam a associação original, portanto, o objeto atual, no ponto de contato entre as duas linhas, associado com o objeto modificado em fantasia, dado no mesmo momento que o conteúdo atual. As sensações *uma vez* percebidas são modificadas em fantasia porque uma sensação nunca pode ser essencialmente apreendida como conteúdo ele mesmo passado, sensações são sempre atuais (aqui há um conflito com a tese de James, quem concorda com a existência de sensações que são elas mesmas conteúdo passado, portanto, a latência do processo cerebral).

A organização da linha horizontal é, portanto, consequência da retenção vertical dos conteúdos modificados.

No segundo modelo teórico de Brentano, o tempo é apresentado como um contínuo de modificações no julgamento, sendo assim, seguindo a estrutura do diagrama [Fig. 3], a linha

²⁸ Por conteúdo do ato de percepção, Brentano entende o objeto primário, isto é, na percepção de uma casa, o objeto primário é a casa. No entanto, o objeto é imanente à consciência como conteúdo primário da percepção. O objeto secundário, é o próprio ato de percepção, isto é, quando apercebido.

vertical não é mais constituída por conteúdos modificados, mas por diferentes modos de aceitação (*Belief*, crença) de um mesmo objeto. De acordo com Guillaume Fréchette:

A intuição por detrás da visão é que as representações sensoriais (por exemplo, de sons) e a associação original destas representações estão sempre ligadas a uma crença cega na existência dos objetos apresentados (2017, p. 82, *tradução nossa*).²⁹

Ou seja, a associação originária deixa de ser a conexão entre uma sensação atual e fantasias, torna-se a conexão dos diferentes modos em que a existência de um objeto é reconhecida, portanto, como algo que é atual, mas também foi recente.

A teoria de Brentano passou ainda por uma última e decisiva modificação. Este posicionamento final coaduna com a precisa colocação de Roderick Chisholm:

O que está sob análise [consciência do tempo] não é uma expressão linguística ou um conceito; é uma experiência de um certo tipo. Daí que a análise possa ser chamada “fenomenológica”, mas Brentano prefere dizer que é uma questão de “psicologia descritiva” (1981, p. 3, *tradução nossa*).³⁰

Nesse caso, Chisholm está valendo-se de um sentido estrito do termo “fenomenológico”, portanto, como análise da experiência, ou seja, um posicionamento que cognitivamente se restringe dos eventos do mundo, em outras palavras: “Pensar é intencional. Isto significa que, pelo facto de um objeto ser assim pensado, ou representado, não se segue que o objeto exista” (CHISHOLM, 1981, p. 6, *tradução nossa*).³¹ De qualquer modo, o posicionamento mais “fenomenológico” e final de Brentano define-se pela seguinte proposição, o contínuo temporal são “diferenças modais da representação” (BRENTANO, 2010, p. 50, *tradução nossa*).³² Ou seja, a associação originária é retomada, a qual estabelece o contínuo do tempo, e é definida agora como variações no modo de representação, o passado é uma dessas variações no modo como o objeto primário é apresentado na representação, esta é a fase fulcral da teoria de Brentano sobre a consciência do tempo. Por representação [*Vorstellung*], entende-se justamente o ato pelo qual algo é dado presente, por exemplo, ouvir faz presente um som (*Cf.* BRENTANO, 2009, p. 61). Sendo assim, o passado é um modo específico pelo qual um objeto é dado presente *como* passado. Nas palavras de Chisholm: “A

²⁹ “The intuition behind the view is that sensory presentations (e.g., of sounds) and proteraeestheses of these presentations are always bound up with a blind belief in the existence of the presented objects”.

³⁰ “The analysandum [consciousness of time] is not a linguistic expression or a concept; it is an experience of a certain sort. Hence the analysis might be called “phenomenological”, but Brentano prefers to say it is a matter of ‘descriptive psychology’”.

³¹ “Thinking of is intentional. This means that, from the fact that an object is thus thought of, or presented, it does not follow that the object exists”.

³² “modal differences of the presenting”.

palavra ‘passado’, em suma, não modifica o objeto da experiência; pelo contrário, modifica a forma como o objeto é representado” (1981, p. 11, *tradução nossa*).³³ A partir disso, algumas distinções conceituais sobre a terminologia de Brentano serão fundamentais.

Ao contemplar o presente especioso na obra de William James, nota-se o aspecto duplo da consciência, isto é, uma percepção empírica das sensações e uma percepção dos próprios processos cerebrais, estes, no entanto, tornam-se perceptíveis na etapa da retenção. Brentano alinha-se igualmente na concepção do aspecto dual da consciência ao distinguir dois tipos de objetos, o primário e o secundário. Veja:

Os acontecimentos psíquicos que recordo na memória não aparecem como objetos secundários mas sim como objetos primários. É impossível que a minha crença que anteriormente desejei e julguei de tal forma seja uma relação com algo como um objeto secundário (BRENTANO, 2010, p. 51, *tradução nossa*).³⁴

Seguir-se-á o seguinte exemplo proposicional: “expresso meu interesse por literatura”. Na teoria de Brentano, distingue-se a expressão de interesse como objeto secundário e o próprio interesse como objeto primário. Isso posto, na passagem supracitada, o autor esclarece como toda reminiscência é uma relação com um objeto primário, ou seja, quem expressou interesse por literatura, relembra precisamente *o interesse*. Isto porque para Brentano a atividade psíquica só pode ser intuída no *modus praesens*, portanto, não é possível intuir a si mesmo *tendo expressado*, pois, novamente, toda intuição psíquica é presentemente dada. Para Brentano, intuir a si mesmo como passado é absurdo, o *ter sido* de *si mesmo* é afinal uma crença.

Feitas essas considerações, é importante ressaltar outra colocação fulcral da teoria de Brentano:

Uma das mais importantes é aquela segundo a qual está dividida no que existe como um todo e no que existe apenas num limite. Um contínuo da primeira classe é, por exemplo, um corpo espacialmente alargado. Um contínuo da segunda classe, no entanto, é tudo o que procede no tempo como tal (BRENTANO, 2010, p. 55, *tradução nossa*).³⁵

³³ “The word “past,” in short, does not modify the object of the experience; rather, it modifies the way the object is presented”.

³⁴ “The psychic events which I recall in memory appear not as secondary but as primary objects. It is impossible that my belief that I had earlier desired and judged in such a way should be a relation to something as a secondary object”.

³⁵ “One of the most important is that according to which it is partitioned into what exists as a whole and what exists only in a boundary. A continuum of the first class is for example a body as spatially extended. A continuum of the second class, however, is everything that proceeds in time as such”.

Nesta passagem, Brentano define o ser contínuo no tempo como algo que existe num limite, um limite entre antes e depois justamente. Ou seja, o que é contínuo no tempo não pode existir como um todo num mesmo instante, um dos exemplos mais explícitos a esse respeito é justamente o movimento, o qual para ser movimento não pode existir como um todo em um mesmo instante. Isso posto, quando se considera um movimento, mesmo que ele só possa ser identificado concretamente enquanto delimitado, e toda delimitação é uma pontuação (além de seu *ter sido* ser dado numa representação distinta), Brentano fala em *modos de aceitação* distintos com respeito a um mesmo objeto. Ou seja, quem presencia um movimento como movimento, aceita que quando o objeto movente se encontra em *B*, *esteve* em *A* e *vai estar* em *C* (com relação a um movimento de *A* até *C* passando por *B*). “Este modus não é, no entanto, algo unitário: em reflexo da continuidade da intuição temporal, é um contínuo de *modi*, primeiro de representação e depois também de aceitação” (BRENTANO, 2010, p. 56, *tradução nossa*).^{36 37} A tese de que não se trata de um *modus* unitário, ou seja, que a maneira em que algo é aceito como passado seja a *mesma* em todos os casos, implica justamente nos diferentes graus de *ser passado*. Caso contrário, ontem seria tão passado quanto o período Imperial brasileiro. A este respeito, Brentano argumenta contra a ideia de que o passado ou futuro são modificações no objeto.

Se um tom numa melodia nos aparece primeiro como presente e depois como pertencente ao passado mais recente, então não acreditamos que tenha duas posições temporais, ou que tenha trocado uma pela outra, mas apenas que seja para nós, que continuamos a existir no tempo, aceita de um modo diferente (BRENTANO, 2010, p. 56, *tradução nossa*).³⁸

Sendo assim, além de defender a tese das diferenças nos modos de aceitação de um objeto, em detrimento da tese das diferenças no objeto com respeito às modificações temporais, Brentano enfatiza que um único modo distinto para caracterizar o passado é insuficiente, existem diferentes graus de modificação. Neste ponto, Brentano está dizendo que concebe o contínuo do tempo como modificações de sensações em fantasia, seria considerar o tempo como um todo de fantasias, sem variação de grau. É contra essa ideia que se pode falar

³⁶ “This modus is however not something unitary: in reflection of the continuity of temporal intuition it is a continuum of modi, first of all of presentation and then also of acceptance”.

³⁷ Chisholm (1981, p. 6) e Fréchette concordam que a versão final da teoria de Brentano é uma continuação ou expansão da tese de que o contínuo do tempo é feito por modificações nos julgamentos ou modos de aceitação. Isto porque toda representação é também uma aceitação. Veja: “as modalidades temporais não são apenas modos de reconhecimento, mas também modos de apresentação” (FRÉCHETTE, 2017, p. 83, *tradução nossa*). No original: “temporal modalities are not only modes of acknowledgment but also modes of presentation”.

³⁸ “If a tone in a melody appears to us first as present and then as belonging to the most recent past, then we do not believe that it has two temporal positions, or that it has exchanged the one for the other, but rather only that it is for us, who have continued to exist in time, to be accepted in a different way”.

num passado recente e distingui-lo de um passado remoto, ou então levando em consideração terminologias como “acabou de acontecer”, “já aconteceu”, “aconteceu há bastante tempo” etc.

Tendo em mente o clássico princípio de não-contradição, conforme a sua colocação lógica e ontológica, “será impossível o mesmo atributo tanto pertencer como não pertencer ao mesmo tempo [*ἄμα*] à mesma coisa segundo a mesma relação” (ARISTÓTELES, 2021, *Met.* Γ 3 1005b 19-20, Gomes, p. 152-153). Brentano defende também que a única maneira possível em que um mesmo objeto pode estar presente e ter estado presente sem cair em contradição é levando em consideração os diferentes modos de aceitação, isto é, não o objeto apreendido. O modo como Brentano está entendendo o tempo fica cada vez mais claro. O tempo é um contínuo de mudanças regulares, a regularidade dessas mudanças é oriunda do fato de que só existe aqui o que é representado agora, todavia, existem outros modos de representação e aceitação temporal, os quais estão associados com toda representação atual. Por conseguinte, a regularidade contínua do tempo dá-se justamente por conta dos diferentes objetos que atravessam diferentes modos temporais.

A chave para o entendimento destas questões na teoria de Brentano é precisamente a ideia de limite, ou seja, *a representação atual é um limite*. Este limite, com respeito a sua função de limitar, portanto, distinguir um antes e depois na existência, permanece o mesmo. O limite do presente faz possível que haja qualquer entendimento e aceitação de um passado e futuro. Nas palavras de Brentano: “A nossa atividade de julgar e sentir é temporariamente modificada porque repousa na atividade de representar” (BRENTANO, 2010, p. 62, *tradução nossa*).³⁹ Por conseguinte, todo limite só pode ser assim reconhecido quando em conjunto com o limitado. Por isso, a transição contínua de uma mesma coisa do presente ao passado cada vez mais longínquo, afinal, fazer presente é sempre uma intenção com respeito a alguma coisa. A coisa, pode-se dizer, é o limitado e *a representação é seu limite*. O limitado é contínuo na sua existência; o limite é discreto, ao mesmo tempo é o que permite qualquer subdivisão na existência do objeto limitado. Por fim, a representação atual é também um limite no contínuo regular de modificações nos modos de representação e aceitação.

Essas considerações encaminham para um problema fundamental ao qual a teoria de Brentano teve que retratar. O conceito de associação originária [*proteraesthesia*] significa que a representação atual do objeto primário forma uma unidade com a representação do passado do mesmo objeto. É isso o que vem sendo apresentado aqui como experiência de objetos temporais. Retomando o diagrama [Fig 3.], na linha horizontal, cada letra é uma

³⁹ “Our judging and feeling activity is temporally modified because it rests on the activity of presenting”.

representação atual do objeto, acompanhada pelos modos passados de representação de passado do mesmo objeto, associados na linha vertical. Lembrando que, por exemplo, na representação atual *c*, a representação *a* é experienciada como mais passado do que *b*, pois o modo passado de representação não é único, existem gradações.

A associação originária até aqui compreendida diz respeito à representação do objeto primário, Chisholm frisa isso: “O sujeito não sente uma sensação passada de *a*; pelo contrário, ele sente *a* como passado” (CHISHOLM, 1981, p. 11, *tradução nossa*).⁴⁰ Resta delimitar com maior precisão, então, por que o próprio ato de representação, como objeto secundário, não passa também por uma associação originária, ou seja, por que não seria possível falar em associação originária referente à percepção interna. Isto é, por que a associação das gradações passadas do objeto é uma associação entre os modos de representação e não uma associação da apercepção das representações?

A atualidade da representação, entendida como um limite, pode ainda ser interpretada como um limite da realidade, pois, para Brentano, tudo que existe, existe agora. O antes é algo que *foi* existente e o depois é algo que *será* existente. Sendo assim, essencialmente, o ato de representação é sempre presente. A atualidade da representação a torna evidente; para Brentano, o objeto primário da percepção não é dado com evidência, isto é, o objeto da percepção externa, no entanto, o objeto secundário – a sempre presente experiência interna – é dado com evidência, pois está no limite da realidade – ser atual, ser presente, e o sujeito tem experiência dessa presença. Se levar em consideração a hipótese da associação originária da experiência interna, ter-se-á as seguintes dificuldades: (1) se o sujeito puder experienciar agora um ato de percepção passado, então o objeto da experiência passada estaria indiretamente presente apesar de ter existência passada (Cf. BRENTANO, 2010, p. 64). (2) Ao experienciar agora uma percepção passada de outra percepção recente, então a percepção recente estaria indiretamente dada como presente e, além disso, o objeto dessa percepção recente seria dado como duas vezes presente, pois ter-se-ia duas vezes indiretamente a mesma percepção recente, primeiro quando foi percebida como recente e segundo quando foi dada indiretamente a partir da percepção de tê-la percebido. Brentano se refere a essas duas dificuldades como uma *complicação infinita* (Cf. BRENTANO, 2010, p. 65).

Mais uma vez, será importante retomar o limite da realidade para resolver essas dificuldades conceituais. Com respeito à dificuldade (1), um objeto primário da percepção nunca poderia ser dado como sendo ele mesmo passado, pois ser passado é uma modificação no modo de fazê-lo presente, caso contrário, o objeto seria presente e passado ao mesmo

⁴⁰ “The subject does not sense a past sensing of an *a*; rather, he senses as past an *a*”.

tempo. Ao que está sendo referido aqui como limite da realidade – atualidade da representação – pode também ser referido como *evidência*:

Ao perguntar se existe “associação originária interna”, Brentano pergunta o seguinte: se eu tiver a experiência da sensação de passado de uma nota, será evidente para mim que uma vez senti a nota como presente? A sua resposta é que nenhuma percepção interna anterior pode ser evidente para mim agora; pois nenhum material sobre o passado pode ser evidente para mim agora (CHISHOLM, 1981, p. 13, *tradução nossa*).⁴¹

Em outras palavras: não é possível fazer presente – ou ser evidente – a sensação de ter ouvido uma nota musical, pois ultrapassaria o limite da realidade, isto é, se a sensação não é mais presente, então ela não pode ser feita presente. A associação originária dos modos de representação do objeto primário, por outro lado, não faz presente algo passado, pois o que passou *ainda* está presente e ao mesmo tempo é representado como algo *recente*, mas o ser recente cabe à modificação na representação, não ao próprio objeto da representação. Não só a experiência interna passada não pode ser feita presente, mas um objeto não mais presente também não pode ser presente. No máximo, através da memória, é possível lembrá-lo como passado, nem por isso o objeto será presente novamente, mas o ato de lembrar, sim.

Para esclarecer a situação, far-se-á uso do seguinte exemplo: imagine uma bola arremessada do ponto *a* até o ponto *b* (supondo *b* seguido de *a*). No ponto *b*, a sensação atual da presença da bola é acompanhada pela percepção da atualidade desta sensação (a isto se chama *evidência; limite*), conjuntamente à sensação da bola no ponto *b* está a sensação de que a bola esteve em *a*, as duas sensações são atuais, isto é, o sujeito percebe atualmente a sensação da bola presente e também a sensação do passado da bola em *a*. Todavia, o sujeito não pode, de acordo com Brentano, perceber atualmente a sensação que teve quando a bola estava em *a*, somente a sensação de que a bola esteve em *a*. Justamente por essa falta de atualidade da sensação passada, portanto, por faltar evidência – ou extrapolar o limite da realidade – não pode haver associação originária do objeto secundário. Para Brentano, uma sensação passada nunca poderia ser atual: “a extensão das evidências para além do presente é simplesmente impossível” (BRENTANO, 2010, p. 66, *tradução nossa*).⁴² Só pode ser atual a sensação de ser passado, a qual é um *modus* de representação.

A contribuição da teoria de Brentano para o modelo retencional do tempo pode ser sintetizada pela seguinte definição, do próprio autor:

⁴¹ “In asking whether there is ‘inner proteraesthesia,’ Brentano is asking this: if I have an experience of a past sensing of a note, will it be evident to me that I once did sense the note as present? His answer is that no previous inner perception can be evident to me now; for no matter of fact about the past can be evident to me now”.

⁴² “the extension of evidence beyond the present is quite simply impossible”.

Tal como um ponto, seja ele espacial ou temporal, não pode ser separado por si próprio porque é um mero limite, assim também a percepção não pode existir por si própria num único ponto isolado no tempo de modo a ser reduzida a uma percepção temporalmente pontual. Mas ainda assim, não há percepção anterior ao mesmo tempo que a que ocorre agora; contudo, a percepção anterior existia até a que ocorre agora, e isto é suficiente para que a percepção atual já não pareça solta e isolada. Afinal, tudo que é temporal existe apenas num ponto sem existir isolado neste ponto – em virtude da sua ligação em transição infinitesimal com o que é passado ou futuro (BRENTANO, 2010, p. 66, *tradução nossa*).⁴³

Interessante notar nesta passagem, sem antecipar precocemente comparações em nível rigoroso entre William James e Franz Brentano, como o autor afirma que a percepção não se reduz a um ponto, mas nem por isso deixa de ser essencialmente pontual. O que está sendo defendido neste caso é que, para Brentano, não há qualquer duração na atualidade da percepção. Todavia, todo ponto é limite de alguma coisa; existe uma transição contínua possibilitada justamente pela atualidade da percepção, isto é, precisamente por ser atual que a percepção atinge extensão temporal. Se levar em consideração o diagrama de Brentano [Fig. 3], é notável como a linha horizontal é um mero auxiliar gráfico, quando na verdade só “existe” a linha vertical. A disposição cronológica dos eventos no tempo, traduzida pela linha horizontal, é um modo de reproduzir eventos, re-presentação oriunda de um modo atual de fazer presente um objeto de maneira recente ou mais e mais passado.

[...] este caráter-limite [de um ponto] não requer nenhuma magnitude específica de extensão; não requer sequer a existência de qualquer segundo ponto específico no tempo, por muito próximo que este possa estar do primeiro. E assim a apreensão será perfeitamente capaz de se limitar ao que está no presente; de fato já deve ser tão limitada por causa da sua evidência, como também por causa da infinita complicação que de outra forma resultaria (BRENTANO, 2010, p. 66, *tradução nossa*).⁴⁴

Brentano mais uma vez retoma a tese de Aristóteles, a tese de que a função do ponto, por ser um limite, representa o ponto de maneira independente e indeterminada. Segue a exposição de Rey Puente acerca de Aristóteles:

⁴³ “Just as a point, whether it be spatial or temporal, cannot be set apart for itself because it is a mere boundary, so also perceiving cannot possibly exist for itself in a single isolated point in time so as to be reduced to a temporally punctual perceiving. But still, no earlier perceiving is at the same time as that occurring now; yet earlier perceiving existed up to that occurring now, and this suffices to make the present perceiving no longer appear cut free and isolated. For after all, everything else that is temporal exists only in a point without existing isolated in this point – in virtue of its connection in infinitesimal transition with what is past or future”.

⁴⁴ “this boundary-character [of a point] requires no specific magnitude of extension; it does not even require the existence of any specific second point in time, however close this might be to the first. And thus the grasping will perfectly well be capable of being limited to what is in the present; indeed it must be so limited already for the sake of its evidence, as also because of the infinite complication which would otherwise ensue”.

Ou seja, ele [o agora] é considerado como um ponto que desempenha a dupla função de limite e de limitar entre passado (o anterior) e futuro (o posterior) (cf. *Phys.* 218 a8-9), constituindo, portanto, o tempo em sua indeterminação originária e não uma das extremidades distintas entre si e diversas daquilo que delimitam e que constituem *um* tempo determinado (PUENTE, 2001, p. 154, grifos do autor).

Nesse sentido, Brentano defende que a pontualidade da percepção é na verdade essencial, pois é o único modo em que a apreensão da percepção pode ser atual e evidente, isto é, somente como um ponto limite pode-se falar na atualidade da percepção. Isso porém é a percepção em nível essencial, portanto, indeterminada e considerada apenas em sua função; na experiência sabe-se que a pontualidade – ou limite – da percepção não vem sem aquilo que é pontuado – ou limitado. Pertence ao núcleo da concepção retencional do tempo que a realidade da consciência seja o agora, e que a experiência da sucessão seja atual (Cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 77).

2.2.1 *Modus recto e modus obliquus*

Na versão final de sua teoria, Brentano introduz os seguintes termos: *modus recto e modus obliquus*. Nesta concepção, Brentano defende que os termos “passado”, “presente” e “futuro” são “determinações relativas em relação a quem fala” (BRENTANO, 2010, p. 74, *tradução nossa*).⁴⁵ A tese sobre os diferentes modos de representação e aceitação não fica fora de circuito, no entanto, ela é modificada da seguinte maneira: o objeto aceito como algo passado não é simplesmente feito presente como algo que passou, mas como algo pré-presente. Ou seja, o passado é sempre pensado em relação a algo presentemente dado (*in recto*). Toda representação, portanto, faz presente algo *in recto*, por exemplo uma sensação, e algo *in obliquo*, portanto, o antes e depois com relação à sensação presente. Veja:

A relação de anterior e posterior é num certo sentido a ser comparada com a relação entre quem pensa e o que é pensado: quem pensa existe no sentido próprio, mas o que é pensado existe apenas como sendo pensado. [...] Assim também se algo é passado ou futuro, então há sempre algo presente e isto é aceito no sentido próprio como algo anterior ao que será ou como algo posterior ao que foi, e o que é passado ou futuro em si existe no sentido próprio tão pouco como o que é pensado (BRENTANO, 2010, p. 69, *tradução nossa*).⁴⁶

⁴⁵ “relative determinations in relation to the speaker”.

⁴⁶ “The relation of earlier and later is in a certain sense to be compared with that between thinker and what is thought: the thinker exists in the proper sense, but what is thought exists only as being thought. [...] Thus also if something is past or future then there is always something present and this is accepted in the proper sense as something earlier than what will be or as something later than what was, and what is past or future itself exists in the proper sense as little as what is thought”.

Toda representação se trata de uma relação entre, algo que é, e algo que não é, a aceitação deste último acontece através do primeiro. Sendo assim, seguindo a ideia de que a intuição do limite é também intuição do que é limitado, este último é dado no modo *obliquo*, com relação ao agora, único dado evidente. Por fim, distâncias temporais não são diferenças materiais, pois o contínuo do tempo existe somente no limite da atualidade, este é inextenso e continuamente renovado (Cf. BRENTANO, 2010, p. 80). Isso posto, distâncias temporais existem somente com relação à delimitação do agora; mesmo nessa consideração existem diferentes graus em que algo é dito passado, destarte, há uma diferença entre algo pré-presente e algo pré-pré-presente. Tendo em mente que o contínuo do tempo existe somente com relação ao limite do agora, Brentano afirma:

em relação a todos os outros limites está a uma distância de existência e está assim em parte de lados diferentes, em parte pelo menos em graus diferentes, e assim também esta relação de distância pode ser trazida presentando o fundamento da relação *in recto*, o termo *in obliquo*, de modo que o *contínuo* seja dado intuitivamente na ausência de todas as diferenças materiais (BRENTANO, 2010, p. 81, *grifos do autor; tradução nossa*).⁴⁷

Em outras palavras: distâncias temporais são sinônimo de distâncias com relação à existência, são apreendidas desse modo por referência a algo presente (*in recto*), e independente de qualquer mudança material.

Comparando com a versão final da teoria de Brentano sobre o tempo, apontar-se-á alguns problemas que se resolvem com a adição dos termos *in recto* e *in obliquo*. Inicialmente, o contínuo do tempo entendido como *mudanças no modo de representação* parece implicar na seguinte dificuldade: o sujeito faz presente de maneira atual um objeto em associação originária com o mesmo objeto feito presente de maneira recente e cada vez mais como passado. Isto seguindo a ideia de que “o que pensamos é sempre uma coisa individual, ou concreta, como qualificado de uma forma ou de outra” (CHISHOLM, 1981, p. 6, *tradução nossa*).⁴⁸ Por conseguinte, toda associação originária diz respeito a um único e mesmo objeto. A tese de Brentano incorre por conseguinte na ideia de que num mesmo instante a consciência parece conter diferentes atos intencionais sobre um mesmo objeto, portanto, o objeto *x* é representado agora e, em sua continuidade, é também representado como *sendo há pouco*. Com isso, questiona-se: é possível que existam diferentes atos mentais direcionados ao

⁴⁷ “in relation to every other boundary it is at a distance from existence and is so in part on different sides, in part at least to different degrees, and thus also this distance relation can be brought to presentation by presenting the fundament of the relation *in recto*, the terminus *in obliquo*, so that a *continuum* is thereby given intuitively in the absence of all material differences”.

⁴⁸ “what we think of is always an individual thing, or concretum, as qualified in some way or other”.

mesmo objeto em um único instante inextenso? Para James foi necessário propor a ideia do presente especioso, o qual possui uma duração empiricamente mínima, em que diferentes atos acontecem. Ou seja, se cada representação é um pensamento sobre um objeto individual, então uma representação não poderia incluir o objeto como presente e também como passado, seria preciso dois atos diferentes.

Os termos *in recto e in obliquo* parecem eliminar a complicação, pois agora, sim, um mesmo ato mental implica no contínuo, para além do presente pontual, portanto, no passado e no porvir do dado atual. Ou seja, em um mesmo ato o sujeito é levado para o antes e depois com relação à evidência do seu pensamento que visa o presente, desse modo, distintos momentos do mesmo objeto são feitos presentes e associados através de um único pensamento pontual.

Retomando a tese de William James, nota-se que para o autor americano a intuição do tempo é provida pela latência dos processos cerebrais, os quais podem ser chamados de objetos secundários pela nomenclatura brentaniana. Destaca-se como para Brentano a ideia de que o conteúdo da associação original é composto por objetos secundários é inviável, pois, como foi apresentado, não é possível ter atualmente uma sensação que já passou. Nem por isso James teria incorrido em um erro metodológico, na verdade, a latência dos processos cerebrais é possível justamente porque o presente não é pontual, portanto, há um pequeno espaço de tempo no qual processos cerebrais passados podem ser passados. Isto é impossível para Brentano, porque para ele o presente é pontual, ou seja, não é o caso de que haja permanência duracional de mais de um processo cerebral. Uma diferença a ser destacada para explicitar o que está sendo dito aqui é a seguinte: enquanto na teoria de Brentano a evidência da percepção é paralela à percepção, pois num mesmo instante o sujeito percebe e sabe que percebe, na teoria de James não se faz menção à ideia de evidência da atualidade, além disso, o ato mental só aparece como objeto para o sujeito através da retenção. Ou seja, a percepção do ato não acompanha o ato original, só na retenção o sujeito percebe que percebeu e este é o caso justamente porque o presente para James possui extensão temporal.

A principal dificuldade encontrada na teoria de Brentano, durante suas etapas de desenvolvimento, é a tentativa do autor em conciliar a tese da unidade diacrônica da consciência, princípio básico do modelo retencional, com o rigor lógico. Ou seja, a análise psicológica da experiência mostra uma aparente extensão temporal do presente da consciência, mas o tratamento lógico, fortemente influenciado pela *Física* aristotélica, limita-se à pontualidade estrita da atualidade. O ponto alto dessa teoria é a ideia de *contínuo*, somente esta ideia pode esclarecer como um presente pontual pode implicar na experiência da

sucessão; o agora é um limite e todo limite o é em uma relação dependente com aquilo que é por ele limitado, portanto, não há agora sem antes e depois. É sobre esta base lógica que Brentano defende a unidade diacrônica da consciência, num desfecho definitivo com os conceitos *in recto e in obliquo*, sendo assim, defendendo que por essência todo dado atual está referido ao antes e depois. Por outro lado, William James foge do caráter lógico do entendimento do tempo e se limita à experiência, seu conceito de presente especioso é a maneira encontrada para entender a experiência unitária da sucessão. A fim de encerrar este capítulo: o modelo retencional do tempo propõe que a experiência da sucessão dá-se por uma associação originária na qual a experiência do passado é retida conjuntamente à experiência atual e pontual.

3. A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

3.1 FENOMENOLOGIA E SUA ORIGEM NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS

Às *Investigações Lógicas [I.L.]*, as quais são investigações de lógica pura, portanto de conteúdo ideal, interessa, em resumo, esclarecer o significado das proposições caracterizadas pela esfera do conhecimento. Foi nessa obra que a fenomenologia foi formalizada, fato histórico inclusive retomado por Heidegger: “As investigações que se seguem [*Ser e Tempo*] só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações Lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia” (2012, p. 129). O que há de fenomenológico nas *Investigações Lógicas*? Na fenomenologia de Husserl, a *consciência* é o “campo” privilegiado de investigação, ou seja, a tarefa do conhecimento implica na sua realização em atos, como julgar, inferir, comparar etc. Por conseguinte, o esclarecimento dos conceitos, suas relações e leis lógicas, não poderia ignorar o fato de que sua origem reside nessas *vivências* de conhecimento. Por *ato* entende-se *experiências intencionais*, e a definição husserliana da consciência é justamente a complexão dessas experiências, sem que haja um Eu objetivo unificando-as (Cf. Husserl, 2012, [V], §14). Todavia, interessa à lógica pura o pensamento teórico implicado na realização científica. A legalidade lógica contrasta com o caráter circunstancial, empírico e causal das experiências empírico-psicológicas do pensamento, cabe à investigação fenomenológica, através da descrição rigorosa das vivências de conhecimento, trazer a legalidade apodítica essencial à lógica.

Será através da abstração ideativa – ou intuição categorial [*Wesensschau*] – do traço *comum e idêntico* atravessado em todos os casos, que a filosofia da linguagem de Husserl se

orientará metodologicamente, isto é, como recurso para a compreensão pura do juízo lógico. Onde a análise complica, começa o verdadeiro trabalho fenomenológico, pois, mesmo que conceitos e leis lógicas possam ser apreendidos em seu caráter ideal, sua manifestação é inicialmente viva e concreta; justamente por esse motivo o psicologismo cai em uma armadilha ao considerar os conteúdos lógicos e ideais como objetos e relações empíricas, somente pelo fato de serem assim manifestados.

No texto que abre as *IL*, os *Prolegômenos à Lógica Pura*, Husserl se dedicou a mostrar em qual erro incorreram os positivistas ao seguir a via que persegue a lei lógica como se fosse uma lei da natureza.

Se a autêntica regularidade, [...] é um mero ideal no domínio do conhecimento dos fatos, então ela encontra-se realizada no domínio do conhecimento “puramente conceitual”. As nossas leis puramente lógicas pertencem a este domínio, bem como as leis da *Mathesis pura*. Não têm a sua “origem”, ou melhor dito, a sua fundamentação justificadora na indução; assim, não carregam tampouco consigo o conteúdo existencial que adere a todas as probabilidades enquanto tal, mesmo à mais elevada e valiosa (HUSSERL, 2014, §23, p. 55).

Isso posto, Husserl afirma: “não pode bastar *este* ser dado das ideias lógicas e das leis puras que com elas se constituem. Surge, assim, a magna tarefa *de levar à clareza e distinção gnosiológica as ideias lógicas*, os conceitos e leis” (2015, Introdução, §2, p. 4, *grifos do autor*). De acordo com Heidegger,

A filosofia que vê tudo como ciência natural reinterpreta esta legalidade específica do sentido em uma legalidade do curso natural do processo de pensamento: a legalidade das normas e ideias é reinterpretada em uma legalidade do curso do pensamento (2005, §8, p.49, *grifos do autor, tradução nossa*).⁴⁹

Perceba que a naturalização e psicologização dos conteúdos lógicos implica numa transição do conteúdo próprio para outro campo impróprio. Ou seja, de acordo com a passagem supracitada, a legalidade das leis lógicas, ou seja, seu caráter apodítico, passa a ser abordada através da causalidade natural, algo que implica na perda da idealidade lógica em favor de um aparente caráter hipotético. Em filosofia, refere-se a esse erro de método como uma *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος*, isto é, uma *confusão de domínios* (Cf. HUSSERL, 2014, p. 5).

Entretanto, é ainda notável como as vivências psíquicas mantêm-se atreladas à fenomenologia de maneira indispensável, pois, nessa perspectiva, seria absurdo supor a

⁴⁹ “The philosophy that looks on everything as natural science reinterprets this specific lawfulness of the sense into a lawfulness of the *natural course* of the process of thinking: the lawfulness of norms and ideas is reinterpreted into a lawfulness of the course of thinking”.

intelecção da idealidade desconsiderando justamente a via de acesso ligada diretamente a ela, ou seja, os atos mentais e seu suporte psíquico. Logo, sobressai um traço fundamental à fenomenologia: o modo de acesso deve ser fundamentalmente condizente ao objeto em questão; assim sendo, para Husserl é tão evidente que a idealidade lógica seja subjetivamente acessível quanto sons são auditivamente acessíveis. Assim a fenomenologia começa a transparecer algumas peculiaridades do seu caráter *principalmente* metódico, pois, se cada objeto de investigação possui um modo de acesso específico, então não basta que a fenomenologia possua uma estrutura metodológica fixa, de certo modo ela precisa ser adaptada à particularidade do modo de acesso de seu respectivo tema de investigação.

3.1.1 *Addendum*: A fenomenologia reeditada em *Ideias I*.

Em *Ideias I*, Husserl distingue dois sentidos para fenomenologia: (1) trata-se de uma ciência de essências, não uma ciência de fatos ou estados de coisas; (2) “*os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irrealis*” (HUSSERL, 2006, p. 28, *grifos do autor*). São fenômenos caracterizados como ideais. Esta classificação não parece entrar em conflito com o que vem sendo entendido aqui como fenomenologia. O primeiro sentido concorda com a possibilidade de uma fenomenologia para diferentes modos de acesso ao objeto, tendo em vista que, justamente, o campo sobre o qual a fenomenologia pode ser aplicada nunca será suficiente se for tomado de maneira científica e empírica. Ou seja, nem será suficiente investigar fenomenologicamente a consciência, se com isso mirar apenas nas manifestações psíquicas; nem será suficiente investigar fenomenologicamente a existência, se com isso mirar apenas nas manifestações antropológicas do ser humano. Ir para além dos fatos empíricos é o que se entende por ter um objetivo de investigação de maneira fenomenológica, buscando, portanto, o ideal. Com respeito ao segundo sentido, a idealidade da fenomenologia concerne à *forma a priori* das manifestações dos fenômenos, portanto, a idealidade, nesse caso, não diz respeito a uma figuração ou elucubração imaginária, pelo contrário, é o que *possibilita* qualquer caso de manifestação do fenômeno em questão.

A evidência almejada pela lógica pura é alcançada na intuição de essência, em outras palavras, numa ideação atualmente consumada, o conteúdo evidente deverá ser o mesmo em toda expressão da mesma intuição. Assim Husserl conclui:

A fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não, digamos, uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas, e dos seus sentidos ínsitos, tão extensa

quando o necessário para dar aos conceitos lógicos fundamentais significações fixas e, certamente, significações que, elucidadas pelo retorno às conexões de essência, analiticamente investigadas, entre *intenção de significação* e *preenchimento de significação*, sejam compreendidas e, ao mesmo tempo, certificadas na sua possível função de conhecimento (HUSSERL, 2015, Introdução, §2, p. 5, *grifos nossos*).

O psicologismo propõe a ideia de que o fundamento da lógica reside justamente no estudo empírico das vivências, pois conteúdos lógicos “misturam-se” com intenções expressadas. Mais uma vez, o crivo para superar esse erro de método é ter em “vista o objeto que nelas [vivências] é, segundo a essência, visado” (HUSSERL, 2015, Introdução, §2, p. 6). Portanto, se na vivência o visado é um conteúdo válido de maneira genérica e apriorística, então deve-se significar unicamente desse modo.

Em contraposição à pluralidade de possíveis atos de significado que podem captar um significado, o significado é uma unidade ideal, uma espécie em contraposição às instâncias individuais concretas (atos). Assim, Husserl fala do significado ideal como espécie para as instâncias individuais dos atos que significam respectivamente [*meinen*] este significado [*diese Bedeutung*] (HEIDEGGER, 2005, p. 40, *tradução nossa, grifos do autor*).⁵⁰

Nesta passagem, está implicada a ideia de que os objetos da lógica são objetos ideais e, portanto, inapreensíveis pela intuição sensível. Está em questão justamente a intuição categorial dos objetos e relações lógicas. Além disso, é importante reforçar que os conteúdos lógicos, em sua não apreensibilidade pela intuição sensível, não excluem somente o sentido externo, mas “não remetem também ao ‘sentido interno’ porque não remetem aos sentidos *em geral*” (MOURA, 1989, p. 65, *grifo do autor*). Heidegger apresenta uma definição de intuição a qual ele considera alinhada ao pensamento de seu mestre Husserl: “fazer presente o objeto em si mesmo assim como ele se apresenta” (HEIDEGGER, 2005, p. 37, *tradução nossa*).⁵¹ Por isso a importância descritiva e analítica da fenomenologia, sem pressupostos metafísicos ou científicos, pois, tratando-se de fazer presente o objeto *como* ele se apresenta, então atribuir realidade à idealidade lógica, tendo em vista que ela se apresenta com caráter ideal, seria um procedimento contra-sensível. É inconsequente arriscar dizer que, por exemplo, o caráter de *ser-vermelho*, de uma suposta bola vermelha, corporalmente presente para um suposto sujeito que julga ser a bola vermelha, seja uma propriedade *real* [*Real*] do percebido bola vermelha. Ou seja, o *ser* não é um dado sensível. Isso posto, o *ser-vermelho* deverá ser feito presente como ele se apresenta, portanto, não como uma propriedade *real*, mas *ideal*.

⁵⁰ “Over and against the plurality of possible *acts of meaning* that can grasp a meaning, meaning is an *ideal unity*, a species over against the concrete individual instances (acts). Thus, Husserl speaks of the *ideal meaning* as the species for the individual instances of the acts that respectively mean [*meinen*] this meaning [*diese Bedeutung*]”.

⁵¹ “to make present to oneself the object in itself, just as it presents itself”.

3.2 A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA

Na quinta *Investigação Lógica*, Husserl busca apresentar a abordagem que a fenomenologia propõe para o estudo da consciência empírica e psicológica. Seu primeiro movimento é afastar qualquer ideia de relação real entre objetos empíricos, isto é, entre um sujeito real e um objeto empiricamente posto à sua frente, e a realização disso fica explicitada somente através de uma abordagem *descritiva e analítica*. É o que mostra a delimitação feita com respeito ao termo aparecer-fenomênico [*Erscheinung*]. De acordo com Husserl, a psicologia do seu tempo tendia a confundir o aparecer do objeto com o objeto que aparece. Ou seja, que a coloração do objeto, por exemplo o amarelo de uma caneca, seria a mesma coisa às vezes considerada como propriedade da coisa e às vezes considerada como sensação da cor amarela. Ora, a sensação do amarelo é certamente vivida, mas ela não aparece, enquanto o amarelo da caneca aparece, mas não é vivido como um conteúdo imanente da consciência [*Reell*], ou seja, o amarelo não está na consciência sequer como uma imagem. Ao que parece, a psicologia assume a sensação numa relação empírica com o objeto e com a pessoa que percebe essa sensação objetiva. A pureza da descrição fenomenológica consiste em abrir mão da realidade [*Real*] empírica do Eu e da Coisa em favor do que é vivenciado. Aos poucos algumas noções fundamentais começam a se manifestar: o objeto transcende a consciência e o eu é apenas um equívoco. Como explicita Husserl, o ser fenomenológico dessas descrições fica explícito principalmente quando, na análise da percepção, os momentos essenciais e imanentes à consciência podem ser descritos e analisados mesmo se o objeto que aparece no aparecimento for irreal (Cf. HUSSERL, 2001, [V], §2, p. 83). Pode-se lançar mão de um princípio fenomenológico de Husserl: *todo objeto é formado a partir de dados imanentes da consciência*.

O que está se manifestando conceitualmente aqui é a *intencionalidade*, em resumo, o fato fundamental de que *toda consciência é consciência de alguma coisa*.⁵² A imaginação imagina alguma coisa, o julgamento julga alguma coisa, a percepção percebe alguma coisa, a dúvida duvida de alguma coisa, o desejo deseja alguma coisa etc. Além disso, na percepção de um objeto físico, este é precisamente o objeto percebido, há de fato um direcionamento a alguma coisa perceptível. Contudo, se a objetividade do percebido é válida em si mesma, esse

⁵² Neste ponto é importante ter em mente que por consciência está sendo assumido como experiência ou vivência fenomenológica. É preciso ter essa precaução no uso dessa expressão recorrente para descrever a intencionalidade, pois ela não quer dizer que a intencionalidade seja a essência da consciência, pois nem todos os conteúdos fenomenológicos da consciência são intencionais, a saber, as sensações não visam por si só objeto algum.

é um problema metafísico, aspecto não contemplado pela fenomenologia, ainda assim, a análise daquilo que se exhibe com ou sem evidência intencional, é objeto da fenomenologia.

Para Husserl, a intenção perceptiva é válida em sua essência, porque tanto a intenção e seus conteúdos são *imanes* à consciência, além disso, o objeto intencional, mais uma vez, não é parte justaposta em uma relação, mas é o objeto *desta* intenção imanente. Em resumo, a maneira de colocar questão sobre a existência real-empírica do objeto intencional como algo independente da consciência torna-se uma pseudo-questão, pois ela não altera em nada a *vivência*. A intencionalidade é independente da existência real-empírica do objeto intencional em geral. Justamente por isso a intencionalidade não pode ser entendida como uma relação, pois o ser-percebido é uma intenção da vivência, cuja realidade imanente e vivenciável independe da realidade da objetividade do ser-percebido.

Husserl tem em vista a consciência em sentido fenomenológico, portanto, as vivências intencionais elas mesmas, com seus conteúdos reais e imanes [Reell], isto é, essencial e verdadeiramente constitutivos. Tendo em vista que o objeto intencional da percepção é transcendente, então todo objeto, nesse mesmo sentido, extrapola o conteúdo verdadeiramente *dado* no ato intencional. Mais uma vez, é a partir das sensações presentes que a vivência pretende um objeto todo como “alvo” da percepção, mas esse objeto não é, justamente, a sensação, ele é o que se pretende em alguma intenção com elas.

A consciência fenomenológica nada mais é do que a *unidade do conteúdo autenticamente vivenciado*. Se o complexo de atos intencionais e seus conteúdos for objetivado no eu, então conseqüentemente esse eu empírico entra em relação com um mundo, ou seja, leva-se em consideração a realidade metafísica e transcendente de dois objetos que não estão fenomenologicamente dados. Se interessa a pureza das vivências da consciência, ou seja, aquilo que essencialmente constitui os atos intencionais, então a existência real deles na vida humana é irrelevante, pois o que for captado como essencial ao ato judicativo, por exemplo, será desse modo em qualquer caso independente de *quem* julga. A respeito da objetividade da intencionalidade, Husserl diz: “*Não faz diferença que tipo de ser nós damos a nosso objeto, ou com que sentido ou justificação o fazemos, quando esse ser é real (real) ou ideal, genuíno, possível ou impossível, o ato permanece ‘direcionado’ a seu objeto*” (2001, *Quinta Investigação*, §20, p. 120, *grifos do autor, tradução nossa*).⁵³ As diferentes maneiras de se relacionar com essa objetividade são fenomenológicas.

⁵³ “*It makes no difference what sort of being we give our object, or with what sense or justification we do so, whether this being is real (real) or ideal, genuine, possible or impossible, the act remains ‘directed upon’ its object*”.

Husserl absorveu da obra de Brentano o conceito de intencionalidade, mas realizou modificações a seu respeito. Para Brentano, intencionalidade é definida do seguinte modo:

Dizer que o pensamento é intencional é dizer que ele pretende ou é sobre algo, que ele visa ou é dirigido a um objeto pretendido. Intencionalidade é, portanto, o sobre-o-que do pensamento, a relação pela qual um estado psicológico pretende ou se refere a um objeto a que se destina (JACQUETTE, 2004, p. 98, *tradução nossa*).⁵⁴

Todavia, Brentano atribui uma especificidade para o ato intencional: fenômenos mentais caracterizam-se pela *in-existência intencional do objeto* (Cf. BRENTANO, 2009, p. 68). Ou seja, todo ato intencional se refere a um conteúdo mental imanente, *in-existência* não possui nesse caso caráter negativo, trata-se justamente de uma localização imanente do objeto (Cf. JACQUETTE, 2004, p. 102). Essa teria sido a definição mais precisa dada por Brentano sobre a intencionalidade. É com relação à concepção aqui apresentada que Husserl incluiu sua modificação. Além disso, para Brentano, fenômeno como aparecimento é compreendido como o *objeto que aparece*, o qual está fundamentalmente atrelado aos atos mentais, os quais, conforme Tim Crane (2017), podem ter como objeto tanto um fenômeno físico ou psíquico:

Os fenômenos sobre os quais um ato mental é dirigido podem ser físicos ou mentais. No primeiro caso, um ato mental tem como objeto algo como um som, uma forma ou uma cor. No segundo caso, um ato mental teria como objeto outro ato mental. Por exemplo, pode-se pensar sobre o ato mental de ouvir um som. Mas quer seja físico ou mental, os objetos dos atos ainda são fenômenos e, portanto, é importante enfatizar, fundamentalmente dependentes da mente (CRANE, 2017, p. 44, *tradução nossa*).⁵⁵

Sendo assim, para Brentano, todo fenômeno é mental no sentido de que é essencialmente dependente de um ato mental, nem por isso todos os objetos dos atos mentais possuem caráter mental, por exemplo, os objetos sensíveis são fenômenos físicos. Aqui se encaixa a terminologia já introduzida dos objetos primários e secundários, sensações e atos mentais respectivamente. *A representação [Vorstellung], a qual é a base para todo ato mental, faz presente fenômenos mentais ou físicos* (Cf. BRENTANO, 2009, p. 61). Sendo

⁵⁴ “To say that thought is intentional is to say that it intends or is about something, that it aims at or is directed upon an intended object. Intentionality is thus the aboutness of thought, the relation whereby a psychological state intends or refers to an intended object”.

⁵⁵ “The phenomena on which a mental act is directed may be physical or mental. In the former case, a mental act has as its object something like a sound or a shape or a color. In the latter case, a mental act would have as its object another mental act. For example, one may think about the mental act of hearing a sound. But whether physical or mental, the objects of acts are still phenomena and hence, it is important to emphasize, fundamentally mind-dependent”.

assim, Brentano não apenas objetifica objetos empíricos, mas também os próprios atos mentais.

Brentano atribui ao conceito [*Erscheinung*] o significado de fenômeno. Desse modo, fenômenos são completamente dependentes da mente, as causas dos fenômenos não podem se tornar objetos, mas ainda assim existe uma causa real, externa e ininteligível. Isso porque se é objeto então é parte imanente de um ato mental. Por este motivo, Tim Crane afirma que “conteúdo e objeto são a mesma coisa para Brentano, e a ‘objetividade’ dos fenômenos mentais é apenas uma questão de eles terem um objeto” (2017, p. 44, *tradução nossa*).⁵⁶ Toda representação como princípio dos atos mentais concerne ao fazer presente um fenômeno in-existente à consciência. Por fim, com o intuito de demonstrar a consistência metafísica da tese de Brentano, a seguinte passagem explicita como a realidade subsistente à consciência é altamente considerada na sua psicologia:

A percepção interior não é meramente o único tipo de percepção que é imediatamente evidente; é realmente a única percepção no sentido estrito da palavra. Como vimos, os fenômenos da chamada percepção externa não podem ser provados como verdadeiros e reais, mesmo por meio de demonstração indireta (BRENTANO, 2009, p. 70, *tradução nossa*).⁵⁷

O objeto da percepção externa não se prova verdadeiro e real justamente porque a realidade que a eles subsiste é imperceptível. De modo geral, as colocações de Brentano são de muitas maneiras problemáticas. Tim Crane defende que não se trata de uma tese fenomenalista precisamente porque Brentano concorda com a existência de uma realidade transcendente, fenômenos físicos são: “sinais de algo real, que, através de sua atividade causal, produz apresentações dos mesmos. Não são, entretanto, uma representação adequada desta realidade, e nos dão conhecimento dela apenas em um sentido muito incompleto” (BRENTANO, 2009, p. 14, *tradução nossa*).⁵⁸ Estranho como Brentano caracteriza essa realidade transcendente de maneira tão objetiva quanto o objeto imanente, quando para ele toda a objetividade se concentra nos atos mentais estritamente. A distinção proposta por Tim Crane, para afastar Brentano do fenomenalismo, justamente porque fenomenalistas consideram *exclusivamente* fenômenos empíricos, é insignificante, pois os resultados de

⁵⁶ “content and object are the same thing for Brentano, and the ‘objectivity’ of mental phenomena is just a matter of them having an object”.

⁵⁷ “inner perception is not merely the only kind of perception which is immediately evident; it is really the only perception in the strict sense of the word. As we have seen, the phenomena of the so-called external perception cannot be proved true and real even by means of indirect demonstration”.

⁵⁸ “signs of something real, which, through its causal activity, produces presentations of them. They are not, however, an adequate representation of this reality, and they give us knowledge of it only in a very incomplete sense”.

Brentano acabam por se identificar com os resultados de uma tese fenomenalista genérica. De acordo com Nachmanowicz,

Em um sentido didático as *Investigações Lógicas* determinam o marco de transição do fenomenismo para a fenomenologia, designando nesse último modelo uma filosofia orientada a vivências e estados reduzidos e, portanto, uma abordagem que não privilegia o aspecto transcendente como constitutivo do que é dado à consciência, mas circunscrevendo o âmbito total da consciência (2016, p. 23).

O problema central na estrutura da tese de Brentano, segundo Husserl, encontra-se justamente na ideia de fenômeno como *fenômeno mental* e, nessa via, como efeito de algo transcendente à mente. Husserl erigiu uma distinção fundamental entre objeto e conteúdo sensível vivenciado [*erlebten sinnlichen Inhalter*]. De acordo com Dan Zahavi:

Visto que diferentes conteúdos sensoriais podem ser vividos embora um e o mesmo objeto seja pretendido, ou seja, como o mesmo objeto pode ser pretendido através de sensações diferentes, é óbvio que os dois devem ser distinguidos, e que o objeto não pode ser reduzido a um complexo de sensações (ZAHAVI, 2003, p. 26, *tradução nossa*).⁵⁹

Sensações e atos intencionais são imanentes à consciência, mas o objeto intencional, para Husserl, é fundamentalmente transcendente. Essa distinção representa o tropeço de Brentano, para quem as sensações, por exemplo este vermelho da bola vermelha, eram consideradas como propriedades do objeto intencional, inteiramente postado na consciência como mero efeito da coisa transcendente. Em outras palavras, objeto e sensação nesse caso coincidem. Porém, mesmo que seja necessária a sensação para objetivar, nem por isso objeto da objetivação perceptiva é uma sensação. Além disso,

assumir que o objeto intencional é imanente ao ato, que está realmente contido na intenção e, portanto, na posse do mesmo modo de ser que a própria experiência, leva a uma rejeição da distinção categórica entre ato e objeto (ZAHAVI, 2003, p. 15, *tradução nossa*).⁶⁰

Ora, se o objeto intencional é transcendente, então a ideia de fenômeno físico, de acordo com Brentano, fica fora de questão, pois o objeto, justamente, não é fenômeno no

⁵⁹ “Since different sensory contents can be lived through although one and the same object is intended, that is, since the same object can be intended across different sensations, it is obvious that the two must be distinguished, and that the object cannot be reduced to a complex of sensations”.

⁶⁰ “to assume that the intentional object is act-immanent, that is actually contained in the intention and therefore in possession of the same mode of being as the experience itself, leads to a rejection of the categorial distinction between act and object”.

sentido de que o objeto aparece, mas não é ele mesmo o próprio aparecimento. De acordo com Husserl:

Não há (para não ignorar certas exceções) duas coisas presentes na experiência, não experimentamos o objeto e ao lado dele a experiência intencional dirigida sobre ele, não há sequer duas coisas presentes no sentido de uma parte e um todo que o contém: apenas uma coisa está presente, a experiência intencional, cujo caráter descritivo essencial é a intenção em questão (2001, §11, p. 98, *tradução nossa*).⁶¹

A concepção de Brentano implica numa relação empírica entre sujeito e seu modo de relação com um objeto, objeto este que faria parte da consciência. Pode-se aproveitar a exposição de Heidegger como auxílio para a compreensão da intencionalidade: “[I]ntencionalidade é uma estrutura de experiências vividas como tal e não uma coordenação em relação a outras realidades, algo acrescentado às experiências tomadas como estados psíquicos” (HEIDEGGER, 1985, p. 29, *tradução nossa*).⁶² Não implica numa relação psico-física. Visto que a psicologia tende a distinguir fenômenos psíquicos de fenômenos físicos, então a relação dualista entre o eu e o mundo é inevitável. Isso conduz à ideia de que a análise dos conteúdos verdadeiramente imanentes à consciência transparece como um efeito de causa externa. O estudo psicológico dos conteúdos imanentes se interessa então pela própria *experiência interna das sensações*. À fenomenologia interessa apreender nesses conteúdos o que há de ideal, portanto, deslocando o interesse empírico e metafísico para aquilo que é necessário para que constitua conseqüentemente qualquer vivência

3.3 ATO, CONTEÚDO E OBJETO

A distinção entre ato, conteúdo e objeto talvez seja a distinção mais valiosa na fenomenologia e está intimamente ligada ao seu desligamento essencial da psicologia. Retomando, foi apresentado anteriormente que as sensações são conteúdos imanentes à consciência e é sobre esses conteúdos que a intencionalidade atua para que, enfim, algo de objetivo seja apresentado. Certamente que, vendo uma *roda gigante* (num parque de diversões), há experiência de uma multiplicidade de sensações, todavia, vê-se a mesma coisa, a saber, a roda gigante. Tudo isso começa a implicar em distinções de essência, pois é verdade

⁶¹ “There are (not to ignore certain exceptions) not two things present in experience, we do not experience the object and beside it the intentional experience directed upon it, there are not even two thing present in the sense of a part and a whole which contains it: only one thing is present, the intentional experience, whose essential descriptive character is the intention in question”.

⁶² “[I]ntentionality is a structure of lived experiences as such and not a coordination relative to other realities, something added to the experiences taken as psychic states”.

que na concretude da experiência empírica, a sensação de ver e o enxergar não se separam, porém, analiticamente a distinção é possível. Que a roda gigante não seja a sensação de ver e, portanto, que enxergá-la também não seja a sensação de ver, resume, *grosso modo*, a distinção ideal entre ato, conteúdo e objeto.

O que eu percebo não é a sensação, mas a propriedade objetiva que corresponde à sensação. O que me permite “ir além” da sensação e visualizar a propriedade objetiva é a “interpretação objetificante” da sensação (1977, p. 483, *tradução nossa*).⁶³

Husserl, porém, sempre enfatiza, nem as sensações e nem os atos que as interpretam podem se tornar objeto, isto só acontece ao objeto da intenção. Sendo os conteúdos imanentes da consciência a base para que a experiência intencional esteja direcionada para qualquer tipo de objeto. Isso posto, o seguinte trecho pode servir como um resumo da atitude fenomenológica presente nas *Investigações Lógicas*:

Cada forma logicamente distinta de entreter um objeto em pensamento corresponde a uma diferença na intenção. Parece-me irrefutável que só conhecemos tais diferenças porque as vislumbramos em casos particulares (apreendê-las de forma adequada e imediata), podemos então compará-las e ampliá-las sob conceitos, podendo assim transformá-las em objetos de variados atos de intuição e pensamento. A partir desse “ver” podemos, através da Ideação abstrata, progredir para uma compreensão adequada das espécies puras que eles exemplificam, e das conexões de essência entre estes últimos (HUSSERL, 2001, [V], §14, p. 106, *tradução nossa*).⁶⁴

Sendo assim, existem *diferenças* essenciais entre perceber uma roda gigante, ou reproduzi-la na recordação, ou tê-la retratada em uma pintura. Essas diferenças essenciais podem ser apreendidas pela abstração ideadora. Husserl insiste em pontuar que os atos intencionais são, digamos, o suprassumo da descrição fenomenológica e devem ser em primeiro lugar considerados sempre com respeito a sua unidade. No entanto, essa unidade pode ser complexa e caracterizada por elementos lógicos e categóricos. Por exemplo, num ato judicativo, nota-se sua constituição por um sujeito e um predicado, ambos momentos analiticamente separáveis cuja intenção específica tem em vista objetos específicos que

⁶³ “What I perceive is not the sensation, but the objective property that corresponds to the sensation. What enables me to ‘get beyond’ the sensation and envisage the objective property is the ‘objectifying interpretation’ of the sensation”.

⁶⁴ “Each logically distinct way of entertaining an object in thought corresponds to a difference in intention. To me it seems irrefutable that we only know of such differences because we envisage them in particular cases (apprehend them adequately and immediately), can then compare them and range them under concepts, and can thus make them into objects of varying acts of intuition and thought. From such “seeing” we can, through abstract Ideation, progress toward an adequate grasp of the pure species they exemplify, and of the connections of essence among these latter”.

individualmente não representam o objeto intencional do ato predicativo em questão. Veja o seguinte exemplo: no ato judicativo *o quadro está torto*, o termo “quadro” é sujeito e, claro, por si só não objetiva seu estado torto. Sendo assim, o objeto intencional do juízo é o próprio estado de coisas, portanto, para todo ato intencional, “*deve ter um único objetivo correlato, ao qual dizemos que é ‘dirigido’, no sentido pleno e primário da palavra*” (HUSSERL, 2001, [V], §17, p. 114, *tradução nossa*).⁶⁵ Não se pode deixar de enfatizar o caráter analítico deste exemplo, pois, no ato judicativo, vive-se a intenção de julgar sem que haja uma construção sucessiva ou genética entre sujeito, predicado e, por fim, estado de coisas.

Neste ponto é considerável trazer outra distinção husserliana fundamental, a separação analítica entre *qualidade* ou *forma* do ato intencional e sua *matéria*. Para esclarecer essa distinção, seguir-se-á um determinado exemplo e, em seguida, as delimitações conceituais serão mais bem elaboradas. Alguém pode meramente representar figurativamente o fato de que *há uma roda gigante no parque de diversões*, expressar o julgamento de que *há uma roda gigante no parque de diversões*, desejar *haver uma roda gigante no parque de diversões*, questionar se *há uma roda gigante no parque de diversões*? Quais distinções podem ser feitas nesses casos? Há, de acordo com Husserl, uma variação qualitativa dos atos intencionais, ou seja, uma diferença entre julgar e desejar, mas, nos exemplos apresentados, há uma mesma matéria e um mesmo objeto intencional, *haver uma roda gigante no parque de diversões* e *a roda gigante* respectivamente. De acordo com Heidegger, “*a percepção como tal agora se refere (não à entidade percebida em si mesma) a esta entidade na forma e no modo do seu ser-percebido*” (1985, p. 40, *grifos do autor; tradução nossa*).⁶⁶ Este *ser-percebido* é a determinação da objetividade como percebido e é, portanto, a matéria do ato intencional da simples percepção. A matéria determina a intenção da vivência porque ela estabelece o *modo* da objetividade. Outro termo para se referir à matéria do ato intencional é o *sentido* do ato. “Por mais que a matéria determine objeto que aparece, o seu sentido e o modo como ele é visado, a matéria somente pode ser pensada enquanto matéria de um ato de representar, de um ato de julgar, de um ato de desejar, e de outras qualidades semelhantes” (BRAGAGNOLO, 2018, p. 189, *grifos do autor*).

Pode-se desenvolver uma pergunta que destaca o sentido de qualquer intenção: qual é *o assunto* sobre o qual se está tratando? Tomando o mesmo exemplo precedente, deve-se responder: *que haja uma roda gigante no parque de diversões*. É este o assunto, é disso que se

⁶⁵ “*it must have a single objective correlate, to which we say it is ‘directed’, in the full, primary sense of the word*”.

⁶⁶ “*the perceived as such now refers (not to the perceived entity in itself) to this entity in the way and manner of it being-perceived*”.

trata. Se responder, por exemplo, que se trata de *uma estúpida roda gigante no parque*, então trata-se de outro sentido, outro “assunto” e, portanto, outra matéria de ato.

A qualidade só determina se o que já é apresentado de *maneira definitiva* está intencionalmente presente como desejado, solicitado, colocado em julgamento, etc. A matéria, portanto, deve ser *aquele elemento de um ato que primeiro lhe dá referência a um objeto, e referência tão completamente definida que não apenas fixa o objeto entendido de forma geral, mas também a forma precisa em que é significado* (HUSSERL, 2001, [V], §20, p. 121, *grifos do autor; tradução nossa*).⁶⁷

Trata-se, novamente, de um procedimento *analítico*, pois na vivência da intenção, na intencionalidade ela mesma, há uma unidade inseparável entre *qualidade e matéria*. Não se pode deixar de lado a separação fundamental entre objeto e conteúdo-matéria do ato intencional. Um mesmo objeto pode ser determinado de diferentes maneiras, *aquela roda gigante, do parque de diversões* é um *modo* determinante da coisa roda gigante certamente distinta da determinação *aquela roda gigante, sem graça, do parque de diversões*. A matéria não é o objeto, é a determinação objetiva da intenção, pois, mais uma vez, o objeto intencional não faz parte do ato intencional. Visto que essa objetividade transcende o conteúdo intencional, ela precisa ser posta sempre de algum *modo*. Esta relação com um objeto é inerente à intenção, mas não se trata de uma relação empírica, é um mero *relacionar-se ou direcionar-se a uma objetividade*.

É certo, segundo Husserl, que a intencionalidade deve ser entendida como uma relação entre consciência e objeto (ou ato e objeto), mas esta não deve ser entendida nem como uma relação real (*real*), nem como uma relação de inclusão do objeto na consciência, mas deve ser entendida apenas como uma relação de referência da consciência a um objeto (THOMÉ, 2015, p.21).

Qual objetividade é essa, cabe à intenção definir, ou, mais precisamente, cabe à matéria-sentido da intenção. Perceba como a matéria da intenção é essencial à vivência, até porque ela não se separa da qualidade, mas na vivência sempre há um direcionamento à objetividade, e esse *estar direcionado para algo em determinado* é a matéria. Ela determina qual objeto, de que maneira, portanto, com quais propriedades. A qualidade determina simplesmente *como* se está relacionado à matéria (supondo, desejando, julgando, percebendo etc.). Daí que a objetividade ela mesma é uma coisa transcendente, afinal, não é um fenômeno, não é algo vivenciado, ou seja, quando a objetividade é dada como *roda gigante no*

⁶⁷ “Quality only determines whether what is already presented *in definite fashion* is intentionally present as wished, asked, posited in judgment etc. The matter, therefore, must be *that element in an act which first gives it reference to an object, and reference so wholly definite that it not merely fixes the object meant in a general way, but also the precise way in which it is meant*”.

parque, esta coisa é vivida como sentido, seja do desejo, medo, alegria. Agora, quando se pensa na coisa roda gigante, isto, a coisa, não é vivida, afinal, onde está essa roda gigante isolada e solitária? Ela extrapola os fenômenos, é fenomenologicamente um nada.

3.4 O CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO [VORSTELLUNG]

O trajeto percorrido até este ponto e sua sequência ainda no presente capítulo, nas palavras de Quentin Smith, é “uma das teorias sobre a consciência mais difíceis a ter sido desenvolvida até o momento” (1977, p. 482, *tradução nossa*).⁶⁸ Husserl encontra uma dificuldade marcante na análise descritiva da intencionalidade, no que diz respeito ao aspecto representativo da consciência, isto é, que toda intencionalidade representa à consciência algum conteúdo. A elucidação dessa dificuldade tem por consequência o destaque da metodologia da fenomenologia. O problema diz respeito ao seguinte: *todo ato intencional ou é uma representação ou está fundado em uma representação*. O que exatamente seria nesse caso a representação do objeto?

A unidade formada pelos momentos abstratos da qualidade e matéria do ato intencional é o que se chama *essência intencional*. No entanto, observa-se que parece haver uma diferença entre atos complexos e atos simples. Ou seja, pode-se meramente imaginar qualquer coisa sem decidir a respeito da existência da coisa imaginada, ou, então, pode-se meramente inteligir uma sentença sem tomar uma decisão a respeito da sua validade ou não [*Belief*], ou seja, sem julgar a seu respeito.

Novamente, todo ato intencional faz qualquer conteúdo de referência objetiva estar presente para a consciência. Todavia, em casos complexos, por exemplo atos judicativos, destaca-se sua possível decomposição analítica entre sujeito e predicado. Evidente que na vivência tudo acontece numa unidade, não existe um aglutinamento ou uma relação real que aos poucos forma o juízo. Quando alguém julga, este alguém está inteiramente no juízo. Porém, numa distinção descritiva, direcionada aos casos em que há uma complexão de intenções na unidade global do ato intencional, pode haver uma representação por base que primeiro põe a mera objetividade para, em seguida, desejá-la ou julgá-la? A princípio, a primeira resposta seria a matéria do ato, portanto, um mesmo conteúdo inalterado para que alguém, por exemplo, o deseje ou o repudie. Mas, nesse ponto, Husserl faz um adendo: “*Matérias, tratadas em e a partir de si mesmas, não diferem das qualidades: são qualidades de*

⁶⁸ “one of the most difficult theories of consciousness to have as yet been developed”.

representação” (2001, §23, p. 130, *grifos do autor, tradução nossa*).⁶⁹ Em outras palavras, numa simples representação, portanto, no mais básico modo de fazer presente qualquer objetividade à consciência, as diferenças entre matéria e qualidade desaparecem, somente na complexão das variações da qualidade sobre esta representação que se pode falar numa distinção entre qualidade e matéria.

Essa resolução, porém, é problemática, pois ela pode implicar na ideia de sucessão e na ideia de continente e conteúdo, veja: percebe-se uma cédula de cinquenta reais caída no asfalto, porém, ao se aproximar, percebe-se que é apenas um velho panfleto cujo caráter estético simula uma cédula de cinquenta reais. O que se passa? De acordo com a concepção apresentada, então, primeiramente, ocorre a percepção de que há uma cédula ali, de verdade, porém, em seguida, advém o conhecimento de que se tratava de uma ilusão. Sendo assim, à representação inicial perde-se o caráter de que era verdadeiramente uma cédula [*Belief*] e tem-se com a mera representação [*blosen Vorstellungen*] perceptiva, representação esta que estaria contida naquela cuja característica era de uma percepção de certeza sobre o seu conteúdo. A questão é: pode-se realmente isolar um momento de representação na unidade intencional? Estaria na percepção inicial, caracterizada pela certeza, incluída uma mera representação do conteúdo, sem qualquer caracterização de certeza? Para Husserl, não. A resolução desse problema é apresentada em um exemplo fornecido por ele no §27 da quinta *Investigação*, o qual será aqui reproduzido.

Em um museu de cera, percebe-se uma senhora acenando, no entanto, a ideia de que era *realmente* uma senhora logo se desmancha quando se percebe que, na verdade, trata-se de uma boneca de cera. O que se passa nesse caso? Estaria na base da certeza de que é uma senhora a mera representação da coisa feita de cera? Ora, a simples intuição da experiência mostra o contrário. A senhora é de fato percebida, trata-se da *matéria* intencional em questão, todavia, em dado momento, ela se dá *como* senhora *real* e em outro momento como senhora *fictícia*. De qualquer modo, isso acontece com relação à representação de uma mesma matéria, no entanto, há uma interpenetração conflitante no aparecimento da senhora, o que leva à transição entre realidade e ficção. Isso posto, Husserl diz que “[a] diferença reside na qualidade dos nossos atos” (2001, §27, p. 138, *tradução nossa*).⁷⁰

É a mesma coisa percebida de maneiras interpenetrantes e distintas. Tenha-se em mente que sempre só há uma e apenas *uma intenção*. O mesmo se passa com respeito à intenção judicativa. Quando alguém julga, tem por objeto intencional um estado de coisas.

⁶⁹ “*Matters, treated in and from themselves, do not differ from qualities: they are qualities of presentation*”.

⁷⁰ “[t]he difference lies in the qualities of our acts”.

Tenha-se em mente, então, a seguinte asserção: *Curitiba é o município mais populoso do Estado do Paraná*. Num primeiro momento, é possível inteligir a asserção sem necessariamente concordar ou discordar. Se, em seguida, houver acordo, estaria a mera representação da asserção incluída no acordo judicativo subsequente? Ora, chega a ser contraditório uma unidade formada por aceitação e não tomada de posição. Para Husserl,

A “intenção” de ponderação e pergunta é preenchida na decisão de aprovação, e nesta unidade de preenchimento *responsiva* (que tem o caráter fenomenológico de um momento de união) os dois atos não são meramente sucessivos, mas se relacionam mutuamente na unidade mais íntima (2001, §29 p. 141, *grifo do autor; tradução nossa*).⁷¹

O preenchimento da ponderação com o juízo de consentimento não significa nem um encaixe ou sucessão de eventos, trata-se de um único ato cuja matéria é a mesma quando se tratava de uma mera ponderação sobre o *assunto*.

De fato, Husserl considera uma lei eidética que cada julgamento tem um ato de representação correspondente e isto porque se pode de fato receber e entender um julgamento sem, portanto, avaliá-lo como correto, e porque tal entendimento evidentemente deve preceder uma decisão judicativa *de jure*. Este ato de representação, entretanto, não faz parte do julgamento em si, mas está de alguma forma em pé de igualdade com ele (MAYER; ERHARD, 2019, p. 171, *grifos do autor; tradução nossa*).⁷²

Considerando o exposto até este ponto, entende-se que o esclarecimento da ideia de que todo ato intencional ou é uma representação ou está fundado em uma representação é problemática justamente pela plurivocidade de sentidos do termo representação. (1) Representação como uma qualidade de ato significa que todo ato intencional é uma representação, isto se verifica, mas torna-se inviável no sentido de que para todo ato tenha uma representação qualitativa fundante, pois seria supor que na base de todos os atos intencionais haveria outro ato intencional basilar, algo que não se comprova seja no perceber, desejar, supor e julgar.

Husserl mostra que é impossível que uma qualidade de julgamento seja fundada sobre uma qualidade de representação, pois estas duas qualidades são formas mutuamente opostas de se referir a um objeto. Um julgamento afirma e acredita no

⁷¹ “The pondering and question ‘intention’ is fulfilled in the assenting decision, and in this fulfilling unit of *response* (which has the phenomenological character of a moment of union) the two acts are not merely successive but mutually related in the most intimate unity”.

⁷² “Indeed, Husserl holds it to be an eidetic law that each judgment has a corresponding presentation-act and this is because one can in fact receive and understand a judgment without thereby evaluating it as correct, and because such an understanding evidently must precede a judgment-decision *de jure*. This presentation-act, however, is not a part of the judgment itself but is in some way on equal footing with it”.

objeto, enquanto uma representação se abstém de tomar uma posição de crença com relação ao objeto (SMITH, 1977, p. 489, *tradução nossa*).⁷³

Isto é, há uma transição entre qualidades de ato, mas não uma qualidade de ato sobre outra. Mesmo que um ato judicativo seja necessariamente conversível em um mero entendimento ou uma frase declarativa (*S é P* convertido em *o fato de que S seja P*), não significa que o julgamento esteja fundado no entendimento, são qualidades diferentes. Por isso a importância da matéria, ou seja, saber que da percepção ao julgamento sobre o conteúdo percebido, há uma transição de qualidade intencional sobre o mesmo sentido. (2) Representação como matéria fundante do ato, nesse sentido, sim, todo ato intencional possui uma representação, isto é, possui uma matéria como base constitutiva à essência, mas não se verifica que todo ato intencional seja uma representação no sentido de matéria de ato.

Porém, Husserl persiste na questão: de fato não há nenhum sentido qualitativo de representação que além de ser um ato é também fundante? Note que se houver um sentido de representação como ato fundante, então aquela ideia antes problemática torna-se plausível. Assim, chega-se ao *ato nominal* ou *nomes como expressões de representações*. Esta é a solução para o problema. Por quê? Porque, na ideia de que há uma representação fundante, reside a suposição de que o ato fundante deve abarcar a totalidade objetiva do ato fundado. A identidade do conteúdo em diversos atos, mais uma vez, é função da *matéria*. Os atos nominais, por outro lado, não representam a unidade objetiva em sua totalidade, mas parcialmente. Sendo assim, Husserl reformula o princípio: *todo ato intencional ou é uma representação ou está fundado em uma ou mais representações*.

É claro que o estado de coisas é “objetivo” no mesmo sentido que uma coisa apanhada num único “raio mental” de percepção, imaginação ou representação, embora um estado de coisas não seja, obviamente, uma coisa e não possa ser percebido, imaginado ou representado no sentido mais estrito e estreito das palavras (HUSSERL, 2001, [V], §33, p. 148, *tradução nossa*).⁷⁴

Nesta passagem, Husserl está delimitando o que faz aos atos nominais possuírem essa característica singular de poder ser uma qualidade de ato fundante, trata-se do direcionamento ao objeto numa única mirada [*Einstrahligkeit*]. Na percepção, dá-se a mesma situação, isto é, num único raio intencional o objeto é intencionado intuitivamente como estando presente

⁷³ “Husserl shows that it is impossible for a judgment quality to be founded upon a presentation quality, for these two qualities are mutually opposed ways of referring to an object. A judgment asserts and believes in the object, while a presentation refrains from taking a belief-position with regard to the object”.

⁷⁴ “Plainly the state of affairs is ‘objective’ in much the same sense as a thing caught in single ‘mental ray’ of perception or imagination or representation, although a state of affairs is of course no thing, and cannot be perceived, imagined or represented in the stricter, narrower sense of the words”.

corporalmente. No julgamento, há uma complexão, a saber, asserções requerem composição de nomes. Sendo assim, num ato judicativo *S é P*, os nomes *S* e *P*, quando abstraídos, representam *S* e *P* respectivamente e individualmente, nunca poderiam, é claro, representar o *ser-P de S*, possível somente no juízo.

Fenomenologicamente, isso significa que os nomes canalizam nossa atenção para uma coisa (definitiva) e nos “preparam”, por assim dizer, para possíveis predicções: *nomes nos fazem presente objetos intencionais na forma categórica de sub-jeto [Sub-jekten] ou “objetos-sobre-que [Gegenständen-worüber]”, um objeto do qual algo pode ser afirmado (MAYER; ERHARD, 2019, p. 172, grifos do autor, tradução nossa).*⁷⁵

Felizmente, as dificuldades não acabam aqui. Primeiramente, representação como expressão nominal não significa que um simples substantivo possa ser uma representação, um ato intencional. O artigo definido ou indefinido é de fundamental importância, pois eles explicitam que um ato nominal necessariamente deve *poder ser sujeito de uma asserção*. Sendo assim, não basta “livro”, é preciso “do livro”. Isso posto, não é necessário que o nome tenha um único termo, a expressão “o prédio mais alto do centro da cidade” possui também caráter nominal, pois ela pode compor a asserção, por exemplo, *o prédio mais alto do centro da cidade é patético*. Note como o caráter de representar numa mirada é fundamental ao ato nominal, pois no julgamento há uma espécie de “construção”, tanto no interior da própria vivência quanto no caráter ideal. Pensar que *S é P* implica num direcionamento múltiplo de “raciocínio” para um ato que, em uma unidade de consciência, representa um estado de coisas. *S é P* refere inteiramente a termos distintos que representam objetos distintos. *O ser-P de S é um termo*.

Em segundo lugar, atos em geral ou representam seu objeto como existente ou não existente. Entre a ficção e a percepção sensível há essa diferença, entre o recordar e fantasiar também. Sendo assim, entre atos nominais há também a diferença entre nomes que nomeiam como existindo e nomes que nomeiam como não existindo, veja a diferença entre *o cavalo Pégaso* e *o atual presidente do Brasil*. Por fim, a dificuldade implicada é: nomes que nomeiam seu objeto como existindo são atos judicativos? Não, para Husserl, entre nomear e julgar há uma mudança na essência intencional. Mesmo nos casos de nomes atributivos, por exemplo, *o trabalhador sentado na praça*, difere em essência de *o trabalhador está sentado na praça*. A tese de Husserl é que “a referência a coisas individuais através de descrições

⁷⁵ “Phenomenologically, this means that names channel our attention to a (definite) thing and “prepare” us, as it were, for possible predications: *names present intentional objects to us in the categorial form of sub-jects [Sub-jekten] or “objects-about-which [Gegenständen-worüber],” an object of which something can be asserted”.*

[*Kennzeichnungen*] é sempre e necessariamente acompanhada de julgamentos (predicações determinativas) que os sujeitos realizam simultaneamente” (MAYER; ERHARD, 2019, p. 176-177, *tradução nossa*).⁷⁶ Mas nem por isso todos os nomes que posicionam um existente podem ser demonstrados de maneira judicativa, por exemplo, *o presidente*, este nome não possui qualquer atribuição predicativa, ou seja, exerce sua função de posicionamento sem julgar a existência.

Fato é, porém, que todo nome atributivo (*o fato de que S é P*) origina-se num juízo (*S é P*). Todavia, aqui entra uma distinção fenomenológica fundamental, pois, nesse caso, a origem não possui sentido geracional e empírico, trata-se de uma origem no sentido lógico e ideal, portanto, uma origem de *possibilidade*. Ou seja, nomes atributivos possuem, em sua essência, um ideal *retro-referencial* em direção ao juízo de origem e, por esse mesmo motivo, todo juízo *pode* por essência ser convertido em um nome.

As conexões ideais não apontam para a gênese causal ou a concomitância empírica dos atos que eles coordenam, mas para uma pertença operativa, idealmente governada, da essência idealmente apreensível do ato em questão, o qual tem seu “ser” e sua ordem ontológica governada pela lei, no reino da idealidade fenomenológica (HUSSERL, 2001, [V], §35, p. 154, *tradução nossa*).⁷⁷

Eis aí outro fundamento fenomenológico: *possibilidade e retro-referência*. Em outras palavras, *conexão ideal*. Ela significa o seguinte, assumindo o caso dos atos nominais atributivos e os atos judicativos: como pensar em um sem pensar noutro? Mas este “pensar”, livremente usado aqui, não diz respeito a um “pensar ao mesmo tempo”, na verdade, diz respeito a uma conexão ideal, isto é, necessariamente um juízo remete e pode se tornar um nome atributivo.⁷⁸

Em resumo, as colocações que têm sido apresentadas pela tese de Husserl resultam no seguinte: entre o tratamento do objeto como sendo existente ou não há uma mudança de qualidade, esta mudança perpassa todos os atos, ou seja, um juízo assertivo pode ser modificado, sobre a mesma matéria, em uma mera representação do conteúdo do juízo assertivo, uma representação que não decide sobre seu conteúdo. Nomes com posição de existência podem ser convertidos em meras representações com o mesmo conteúdo material.

⁷⁶ “reference to individual things through descriptions [*Kennzeichnungen*] is always and necessarily accompanied by judgments (determinative predications) which the subjects simultaneously performs”.

⁷⁷ “Ideal connections do not point to the casual genesis or the empirical concomitance of the acts they coordinate, but to a certain ideally governed, operative belongingness of the ideatively graspable act-essences in question, which have their ‘being’ and law-governed ontological order, in the realm of phenomenological ideality”.

⁷⁸ Deve-se frisar a importância do fundamento de *possibilidade e retro-referência*, pois ele é amplamente utilizado na fenomenologia de Heidegger em *Ser e Tempo*.

A mudança qualitativa que ocorre entre nomes posicionantes e não posicionantes, bem como a que ocorre entre asserções posicionantes e não posicionantes, é a *mesma* e, por esse motivo, Husserl situa atos posicionantes e não posicionantes num mesmo gênero de qualidade. É claro que entre um desejo e uma asserção, a mudança de qualidade implica em gêneros qualitativos diferentes. O que está em questão aqui é o tipo de *diferença*. Entre desejar, perceber, julgar etc., a diferença está na qualidade; entre nomear e asserir a diferença está na matéria, pois nomear e asserir são atos que ou posicionam ou não posicionam a matéria como existindo ou não.

A mera representação de um desejo não é uma contrapartida de um desejo, mas de qualquer ato posicional, por exemplo, um perceptual, dirigido a esse desejo. Este par, perceptual e mera representação de um desejo, são de um tipo, enquanto o desejo e seu perceptual ou imaginação ou qualquer outra representação que se relacione com ele, diferem quanto ao tipo (HUSSERL, 2001, [V], §39, p. 165, *tradução nossa*).⁷⁹

Atos posicionantes e não posicionantes encaixam-se sob o gênero de *atos objetivantes*, ao que Husserl reformula o princípio das representações: “*cada experiência intencional ou é um ato objetivante ou tem em sua base um tal ato*” (2001, §41, p. 167, *grifos do autor; tradução nossa*).⁸⁰ Para que qualquer ato intencional tenha conteúdo material, é necessário um ato objetivante, uma intenção objetiva.

Espera-se que o leitor tenha incorrido em um estranhamento quando destaca-se que entre nomear e asserir, dois aparentes *modos* distintos, exista uma diferença de matéria e não de qualidade. É preciso retomar: a diferença entre realidade e ficção, positar ou não o objeto como existindo, é uma diferença da qualidade de ato e justamente por esse motivo foi demonstrado que o mero entendimento não poderia estar incluído no julgamento, são qualidades distintas. A matéria do ato, porém, *não é o objeto* do ato. Sendo assim, não significa que ela simplesmente seja um conteúdo de coisa, mas que seja um conteúdo de coisa específico em referência à coisa. Sendo assim, é possível que haja diferentes sentidos para um mesmo objeto. Ora, a matéria é o *modo da referência objetiva*. Mais uma vez, é o *assunto*, e se alguém insistir em que, ao falar da *cadeira envelhecida* e da *cadeira estilosa*, está falando sobre o mesmo assunto, está confundindo o sentido com o objeto, e assunto é o sentido. Isso posto, se asserir e nomear são atos de um mesmo gênero, a saber, atos objetivantes, então a diferença entre ambos é uma diferença material, justamente porque ambos cumprem a mesma

⁷⁹ “The mere presentation of a wish is no counterpart of a wish, but of any positing act, e.g. a percept, directed upon this wish. This pair, percept and mere presentation of a wish, are of one kind, whereas the wish and its percept or imagination or any other presentation which relates to it, differ in kind”.

⁸⁰ “*each intentional experience is either an objectifying act or has its basis in such an act*”.

qualidade [objetivar], mas objetivam de maneiras diferentes no sentido de que representam uma alteração no assunto. Desse modo, torna-se possível falar em um sentido de representação em que atos intencionais ou objetificam ou são fundados em objetificações. Atos fundados não podem de maneira independente fundar uma objetividade.

Estes atos fundados que Husserl chama de “atos não objetificantes”; são as qualidades de desejo, vontade, amor, ódio, etc., que só podem fazer seu aparecimento em combinação com um ato objetificante subjacente. Isto significa que a matéria é sempre matéria de um ato objetificante; outros atos podem adquirir referência a uma matéria apenas por serem fundados em um ato objetificante. Portanto, temos aqui três estruturas básicas de atos: 1) a matéria do ato objetificante (nominal ou proposicional), 2) a qualidade do ato objetificante (posicionante ou não posicionante), e 3) a qualidade do ato não objetificante (desejo, vontade, amor, ódio, etc.) (SMITH, 1977, p. 492-493, *tradução nossa*).⁸¹

Por fim, mais uma vez tendo em mente o princípio de *possibilidade e retro-referência*, fica estipulado que a fundação de atos intencionais não é uma relação nem de conteúdo e continente, nem de sucessão causal. Trata-se de uma conexão lógica e ideal.

4 FENOMENOLOGIA DO TEMPO INTERNO DA CONSCIÊNCIA

4.1 A CRÍTICA DE HUSSERL À TESE DE BRENTANO

A *Fenomenologia da consciência interna do tempo* é um conjunto de aulas lecionadas por Husserl em Gotinga, na Alemanha. Seu conteúdo foi elaborado entre os anos de 1904 e 1910, portanto, trata-se de uma etapa do pensamento husserliano situada após a publicação das *Investigações Lógicas* e antes da publicação de *Ideias I*. A organização do material das aulas estava sob os cuidados de Edith Stein e foi posteriormente transmitida a Martin Heidegger, o editor da obra. A publicação do material, no entanto, ocorreu somente no ano de 1928, por escolha do editor, curiosamente um ano após a publicação de *Ser e Tempo*.

Na Introdução à *Fenomenologia da consciência interna do tempo*, Husserl propõe a mesma metodologia fenomenológica das *Investigações Lógicas*, a saber, apreender o conteúdo fenomenológico da consciência do tempo, significando o mesmo que apreender o conteúdo da vivência do tempo [*Zeiterlebnisse*] (Cf. HUSSERL, 2019, §1, p. 22). Esta

⁸¹ “These founded acts Husserl calls “non-objectifying acts”; they are the qualities of wish, will, love, hate, etc., that can only make their appearance in combination with an underlying objectifying act. This means that matter is always the matter of an objectifying act; other acts can acquire reference to a matter only by being founded upon an objectifying act. Thus we have three basic act-structures here: 1) the matter of the objectifying act (nominal or propositional), 2) the quality of the objectifying act (positing or no positing), and 3) the quality of the non-objectifying act (wish, will, love, hate etc.)”.

proposição também implica que a Objetividade [*Objektiven*] temporal transcendente está fora de questão no interesse da investigação fenomenológica. A seguinte afirmação pode esclarecer esse ponto: “O que aceitamos, no entanto, não é a existência de um tempo-do-mundo, a existência de uma duração concreta, e afins, mas o tempo e a duração aparecendo como tal” (HUSSERL, 2019, §1, p. 23, *tradução nossa*).⁸² Isso posto, é preciso lembrar o antigo princípio fenomenológico de Husserl, a objetividade é transcendente ao ato intencional. Sendo assim, o tempo-histórico, o tempo da natureza e do mundo, o fluxo das horas e das mudanças em comparação com as condições subjetivas para a intuição dos mesmos, enfim, nada disso é conteúdo fenomenológico. Como explica Scheila Thomé:

*A apreensão do tempo e o conteúdo da apreensão temporal são apresentados como dados fenomenológicos que constituem o tempo através da realização prévia da suspensão (Ausschaltung) do tempo objetivo. Esta suspensão é o primeiro passo na análise realizada por Husserl em A Fenomenologia da Consciência do Interna do Tempo e consiste em suspender – colocar entre parênteses – toda a validade objetiva do tempo, real (real) e mundano, ou seja, o que deve ser reduzido é o tempo real (real) operado pelas ciências, tempo que é mensurável com um cronômetro (2013, p. 302-303, tradução nossa, grifos da autora).*⁸³

Husserl logo explicita então que o “objeto” de investigação na sua tese é o tempo *imanente*, o qual é o mesmo que o *fluxo da consciência*. Além disso, ele segue a proposta feita já por William James em desconsiderar a pontualidade do agora em favor do seu caráter fenomenológico, isto é, fluido e especioso. Todavia, seguindo mais especificamente a terminologia husserliana, a não pontualidade do agora não se justifica simplesmente a partir do fato de que a experiência do sujeito no tempo mostra uma não-pontualidade. Fenomenologicamente falando, o ponto-agora fica fora de equação justamente porque o tempo objetivo está fora de questão, e é somente no tempo objetivo que pode haver algo como uma *situação temporal pontual*. Em resumo, pode-se simplificar a ideia de tempo objetivo do seguinte modo: o tempo do mundo contém todos os entes e eventos de maneira situacional com relação a uma linha temporalmente cronológica, sendo assim, uma situação pontual no tempo objetivo é mera datação [simbolização]. Por fim, mais uma vez indo de encontro com a

⁸² “What we accept, however, is not the existence of a world-time, the existence of a concrete duration, and the like, but time and duration appearing as such”.

⁸³ “Time apprehension and the contents of temporal apprehension are presented as phenomenological data that constitutes time through the previous realization of suspension (*Ausschaltung*) of objective time. This suspension is the first step in the analysis carried out by Husserl in *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* and consists of suspending – putting between parenthesis – all objective validity of time, real (real) and mundane, that is, what must be reduced is real time (real) operated by the sciences, time which is measurable with a chronometer”.

in-existência intencional do objeto na consciência, a tese de Brentano, Husserl afirma, sobre o mundo, espaço e tempo objetivo:

Na verdade, espaço e realidade não são transcendentem em um sentido místico. Eles não são “coisas em si”, mas apenas espaço fenomenal, realidade espaço-temporal fenomenal, a forma espacial aparente, a forma temporal aparente. Nenhuma destas são experiências vividas (2019, §1, p. 24, *tradução nossa*).⁸⁴

Husserl retoma nessa passagem que espaço e realidade, portanto, aquilo que é objetivamente posto como espaço e realidade, é simplesmente o aparente espacial ou o aparente temporal, são objetos da percepção, portanto, não são experiências vividas na consciência. Interessa, porém, a experiência da percepção. Se algo é caracterizado como transcendente, então é preciso sabê-lo como tal, se o transcendente for em absoluto imperceptível, então em essência não é transcendente, caso contrário seria algo místico.

O esquema *apreensão e conteúdo de apreensão* será fundamental para a teoria husserliana sobre o *tempo imanente*. De acordo com esse esquema, se algo é compreendido de maneira objetiva, então há uma interpretação [*Auffassung*] dos conteúdos imanentes da consciência que os situa dessa maneira objetiva. O objeto assim realizado através da interpretação é algo completamente distinto do *conteúdo* a partir do qual ele foi posto, e Husserl não deixa de enfatizar que o objeto não é sequer o resultado da soma da complexão de conteúdos imanentes. Thomé apresenta uma síntese concisa a respeito do esquema apreensão e conteúdo:

Husserl entende a *apreensão*, neste contexto, como um “caráter de ato intencional”, consiste em um “caráter de ato” que constitui o objeto. Uma vez que a consciência se dirige em modo apreensivo para um objeto, neste processo de direcionamento, a consciência não apenas mira para o objeto, mas também constitui o objeto visado, que é, portanto, um objeto apreendido (2013, p. 301, *tradução nossa*).⁸⁵

É a partir desse esquema que Husserl afirma: “*Informações temporais* – ou, se preferir, signos temporais – não são *tempora* eles mesmos” (HUSSERL, 2019, §1, p. 26, *tradução nossa*).⁸⁶ Disso pode-se extrair alguns exemplos: tem-se o clássico exemplo fenomenológico das cores, portanto, o vermelho visto em frente ao olhos, “grudado” na coisa vermelha, não é

⁸⁴ “In truth, space and reality are not transcendent in a mystical sense. They are not ‘things in themselves’ but just phenomenal space, phenomenal spatio-temporal reality, the appearing spatial form, the appearing temporal form. None of these are lived experiences”.

⁸⁵ “Husserl thus understands *apprehension* within this context as a “character of intentional act”, it consists of a “character of act” which constitutes the object. Once consciousness directs itself in an *apprehensive mode* towards an object, in this process of directing, the consciousness does not only aim at the object, but also constitutes the aimed at object, which thus is an apprehended object”.

⁸⁶ “*Temporal data* – or, if you will, temporal signs – are not *tempora* themselves”.

o conteúdo sentido, ou seja, a consciência não fica avermelhada, ela não se colore, então há uma grande diferença entre sensação imanente e propriedade objetiva. Pode-se falar também num exemplo ordinário de separação temporal [*Auseinander*], ou seja, quando a coisa em frente aos olhos fica parada enquanto o sujeito a contorna com os olhos fixos nela (suponha uma peça de museu por exemplo). Rigorosamente falando, a coisa não muda, o que muda são os conteúdos de apreensão. O objeto parece durar através dos momentos subjetivos de apreensão, mas se há alguma separação de momentos distintos no tempo, essa separação diz respeito aos conteúdos imanentes, não ao objeto, pois num momento a coisa foi vista *assim* e depois num *outro*-assim, enquanto o objeto permanece ali parado, sem que ele mesmo esteja separado no tempo.

Perceba que os dados temporais, sejam eles sentidos ou percebidos, não são ambos temporais de fato, isto é, fenomenologicamente. Enquanto uma posição no tempo objetivo é objeto transcendente que, em nível fundamental, nada diz sobre a autêntica percepção do tempo, o conteúdo temporal imanente, por si só, meramente sentido, não é temporal. Algo de temporal só é constituído quando além do conteúdo dado está envolvido específicos caracteres de apreensão. Ora, do mesmo modo, sensações não são elas mesmas objetivas, algo de objetivo, autenticamente falando, só se dá com uma *interpretação objetivante*. De qualquer modo, persiste uma dúvida: se os dados temporais, o tempo sentido, não são eles mesmos temporais, então por que os creditamos como *temporais*? Porque somente através desses conteúdos algo como tempo pode ser percebido e objetivado.

Será analisado em seguida o modo como Husserl teoriza a apreensão de dados temporais, bem como o modo como eles são experienciados.

A primeira regra depreendida da relação entre apreensão e experiência de conteúdos temporais é a de que não há relação de identidade entre a unidade da experiência e o caráter especificamente temporal da apreensão. “A objetividade não se constitui sequer através do conteúdo ‘primário’, mas através de caracteres de apreensão e das regularidades [*Gesetzmässigkeiten*] que pertencem à essência desses caracteres” (HUSSERL, 2019, §1, p. 27, *tradução nossa*).⁸⁷

Numa pesquisa de psicologia, interessa o estudo da experiência do sujeito em paralelo à objetividade, partindo da ideia de que há uma relação real entre conteúdo da consciência e a objetividade. Importante notar que se o paralelo entre a objetividade e o material sensível da experiência fica fora de equação, então consequentemente o *indivíduo praticante da*

⁸⁷ “Objectivity is not even constituted through ‘primary’ content but through characters of apprehension and the regularities [*Gesetzmässigkeiten*] which pertain to the essence of these characters”.

experiência mundana – outra palavra para o paralelo mencionado – também fica fora de equação. Se somente o dado fenomenológico for alvo de investigação, ou seja, o conteúdo puro da consciência do tempo, então, realmente, pouco importa a experiência empírica do tempo.

Sendo assim, essencialmente, a caracterização da consciência do tempo nada diz sobre o tempo objetivo com o qual se está mundanamente acostumado. Tempo e realidade são sempre demasiadamente posteriores com relação aos elementos que possibilitam com que algo de temporal ou real apareça, esses elementos que são *apriorísticos*. A psicologia empírica acaba por realizar um paralelo entre o psíquico e o físico, pois trata-se justamente de entender a experiência real do tempo e, em muitos casos, o conteúdo psíquico pode acabar pervertido quando é compreendido com vistas a partir da realidade objetiva. De qualquer modo, fenomenologicamente interessa a experiência autêntica [*eigentlich*], i.e., os conteúdos imanentes e as características da apreensão desses conteúdos. A descrição desses dados fenomenológicos resulta naquilo que é dado intuitiva e adequadamente antes de qualquer concepção objetiva e também necessária a qualquer concepção objetiva. Somente assim, algo como um entendimento psicológico da experiência então objetiva pode ser possível com verdadeiro rigor. Talvez a seguinte proposição sirva como pedra de toque: *a objetividade é por essência transcendente*. Sendo assim, toda realidade visada e estabelecida firmemente na experiência cotidiana é transcendente, entendida como algo em comum a todos os viventes do mundo compartilhado. Que a seguinte colocação de Husserl coaduna com esta exposição:

[...] o que é vivenciado divide-se com respeito à antítese do “autêntico” e “não autêntico” [“*eigentlich*” e “*uneigentlich*”], e uma vez que a experiência autêntica, ou seja, a intuitiva e definitivamente adequada, fornece o padrão para a avaliação da experiência, a fenomenologia da experiência 'autêntica' é especialmente necessária (HUSSERL, 2019, §2, p. 28, *tradução nossa*).⁸⁸

A concepção retencional do tempo, no modo como é exposta por Husserl, apesar das críticas dirigidas a Brentano, ainda assim é em grande medida devedora à filosofia deste último, como o seguinte trecho referido a Brentano salienta:

É uma lei universal, portanto, que a cada representação se une naturalmente uma série contínua de apresentações, cada uma das quais reproduz o conteúdo das

⁸⁸ “[...] what is experienced is split owing to the antithesis of ‘authentic’ and ‘unauthentic’ [*eigentlich* und *uneigentlich*], and since authentic experience, i.e., the intuitive and ultimately adequate, provides the standard for the evaluation of experience, the phenomenology of ‘authentic’ experience is especially required”.

anteriores, mas de tal forma que o momento do passado está sempre ligado ao novo (HUSSERL, 2019, §3, p 30-31).⁸⁹

O trecho faz referência ao primeiro estágio da tese brentaniana sobre o tempo, em que ele defendia o contínuo do tempo como consistindo em modificações no objeto da representação. Para demonstrar este ponto, serve a seguinte passagem, na qual Husserl descreve a teoria em questão: “Quando vemos, ouvimos, ou em geral percebemos algo, acontece de acordo com a regra de que *o que é percebido permanece presente por um intervalo*, embora não sem modificação” (HUSSERL p. 30, *grifo nosso, tradução nossa*).⁹⁰ A modificação pela qual o objeto da representação passa é um afundamento ao passado [*Zurückgeschobenes; tempoally shoved back*]. Sendo assim, usando uma melodia como exemplo, uma nota musical sofre modificação e nessa modificação junta-se o momento passado. Esta nota assim modificada em nota-*fantasia* é uma reprodução do conteúdo anteriormente dado, além disso, essa modificação contínua junta-se à representação atualmente sensível. Se fosse uma mera sucessão de notas não haveria melodia, há melodia somente porque as notas continuamente sofrem modificações, tornam-se fantasmas. Conforme a exposição das teses brentanianas realizada nesta dissertação, demonstrou-se que a fase fundamental da teoria de Brentano não consiste na permanência (modificada) do *que é percebido*, mas de *como é percebido*, ou seja, uma vez como presente, outra vez como passado, porém simultaneamente através da associação originária.

Tratando-se de uma modificação no objeto da representação, a ideia de *fantasia* ganha um caráter privilegiado na concepção do tempo de Brentano, pois um objeto presente, uma vez modificado em passado, torna-se justamente uma ideia da fantasia [*Phantasievorstellung*] da sensação uma vez presente. Pela exposição de Husserl, é na fantasia que reside, na tese de Brentano, a origem da ideia do tempo [*Zeitvorstellung*].

A partir disso, Husserl aproveita para destacar alguns princípios que terão continuidade mesmo na sua própria exposição sobre o tempo da consciência: (1) a ideia do tempo não pode se originar da duração de um estímulo sensorial, pois essa ideia resulta da relação psico-física em que, pela duração da causa do estímulo sensível, supõe-se sentir a duração da sensação, quando, na verdade, é a sensação que dura sem que essa duração seja sentida – a “duração de uma sensação e a sensação da duração são diferentes” (HUSSERL,

⁸⁹ “It is a universal law, therefore, that to each presentation is naturally joined a continuous series of presentations each of which reproduces the content of the preceding but in such a way that the moment of the past is always attached to the new”.

⁹⁰ “When we see, hear, or in general perceive something, it happens according to rule that *what is perceived remains present for an interval* although not without modification”.

2019, §3, p. 31, *tradução nossa*).⁹¹ Brentano não incorreu nesse erro psico-físico justamente por posicionar a origem da ideia do tempo na fantasia, portanto, no próprio contínuo de modificações nos objetos da representação. (2) Sendo assim, não poderia haver sucessão se, primeiro, os objetos se sucedessem uns aos outros sem sofrer qualquer modificação, pois uma vez encerrado o estímulo, estaria encerrada, para sempre, a sensação; em segundo lugar, se no “caso de uma sucessão de sons, se os anteriores fossem preservados como eram enquanto os novos soassem, deveríamos ter uma série de sons simultâneos em nossa imaginação, mas não uma sucessão” (HUSSERL, 2019, §3, p. 32, *tradução nossa*).⁹² (3) a ideia do tempo só aparece se houver uma modificação essencial e constante entre as sensações.

Enquanto estímulos causam sensações, estas geram fantasmas, portanto, “sensações” sem estímulo. A diferença consiste em que, enquanto as sensações são atuais, fantasmas são fundamentalmente caracterizados pela temporalidade, enriquecidos pelo caráter temporal, pois consiste numa modificação pela qual a sensação passa quando se desliga do seu estímulo de origem. Assim surge e se destaca um contínuo de modificações, a partir do qual a fantasia irá idealizar o tempo. Nesse caso, a associação originária consiste na subsequente junção dos novos fantasmas gerados em comunhão com o advento de novas sensações. Concebida a fantasia, *essencialmente caracterizada pelo passado*, pois ela a princípio é uma recordação imediata à sensação – não chega a ser ainda uma memória, pois está num processo retencional da sensação *uma vez* atual – ganha-se a ideia do futuro e subsequentemente uma representação conceitual do tempo infinito. A partir da concepção da fantasia, a associação originária é gerada e por conseguinte o tempo é assim “intuído”; subsequentemente, algo de futuro pode ser concebido, pois trata-se de uma transposição. Ou seja, a partir do que é dado como uma fantasia, portanto, o passado, pode-se transpor para o futuro novas conexões. Sendo assim, se for para colocar em uma ordem cronológica, com fins didáticos, tem-se a seguinte disposição: primeiro a sensação, seguida do fantasma da sensação anterior, ao que ambas são associadas, então, tendo a associação originária elucidado o passado, pode-se fantasiar ideias futuras transpondo essas relações ao que “está por vir”. A fantasia gera o futuro a partir do passado.

O conceito de atualidade-limite, postulado por Brentano, também fornece abertura para mostrar a influência que esse filósofo exerceu sobre Husserl: “os predicados temporais que qualificam aquilo a que se referem são, segundo Brentano, não reais [*irreale*]; apenas a

⁹¹ “duration of sensation and the sensation of duration are different”.

⁹² “the case of a succession of sounds, the earlier ones were to be preserved as they were while ever new ones were also to sound, we should have a number of sounds simultaneously in our imagination, but not succession”.

determinação “agora” é real” (HUSSERL, 2019, §5, p. 34, *tradução nossa*).⁹³ É notável como a realidade essencial e exclusiva do agora atravessa todos os momentos da evolução pela qual a concepção brentaniana do tempo passou. Mais importante ainda, contida nessa passagem citada, está o princípio primeiro da concepção de que o tempo é um contínuo de modificações no objeto: a ideia de que um objeto, por exemplo a nota musical Dó, passa de uma nota sonora real soando agora para uma nota sonora não-real que soou. Ou seja, uma modificação de algo real para algo não-real (passado).

O primeiro e mais evidente desacordo de Husserl com Brentano, na concepção da consciência interna do tempo, é o uso de uma metodologia explicitamente naturalista e psicológica por parte do último. Por exemplo, quando Brentano entende o tempo da consciência a partir de estímulos. Isso posto, Husserl também deixa explícito como a associação originária apresentada por Brentano se limita a experiências psíquicas reais, portanto, tem em vista a experiência humana e mundana, inclusive objetificando-as. Ou seja, que a associação de fantasmas à sensação percebida produz a fantasia, de onde surge a ideia do tempo. Além disso, para Husserl é inviável resolver que a atribuição modal do passado ao objeto o modifique em algo que *não mais é*, ou seja, que o transforme em algo não real mesmo quando o objeto ainda está presente à consciência. Essa crítica de Husserl acaba por categorizar a inteira teoria de Brentano como voltada a fenômenos físicos e atos psíquicos reais com conexões reais, portanto, uma teoria não fenomenológica. A seguinte síntese, feita por J. N. Findlay, é auxiliar:

O que é recém passado perdura, mas permanece como recém passado, e esta nota de ser recém-passado não fazia parte dele em seu passado, mas é puramente uma novidade totalmente criativa. Esta nota adicional tem além disso a propriedade de ser modal em vez de real: ela altera toda a maneira de ser daquilo a que se prende em vez de sua qualidade, pois um ruído ou um brilho que é passado não é estritamente falando um ruído ou brilho real (FINDLAY, 1975, p. 7, *grifos do autor, tradução nossa*).⁹⁴

Sendo assim, para Brentano se trata de uma relação entre experiências *psíquicas*, portanto, uma coisa fantasiada associada a outra coisa percebida. Assim surge a experiência psíquica do tempo, pela fantasia, pois, novamente, não há de fato um *A* que seja passado. Porém, para Husserl, isso não resolve a questão de como é possível que algo seja concebido

⁹³ “the temporal predicates which qualify that to which they refer are, according to Brentano, non-real [*irreale*]; only the determination ‘now’ is real”.

⁹⁴ “What is just past lingers on, but it lingers on *as* just past, and this note of just pastness was not part of it in its past, but is purely wholly a creative novelty. This added note has further the property of being *modal* rather than real: it alters the whole manner of being of what it attaches to rather than its quality, for a noise or flash that is past is not strictly speaking a real noise or flash at all”.

como passado estando fora da associação originária momentânea entre sensações e representações. Isto é, como é possível falar sobre o museu visitado em 2003 como algo que *foi percebido*, mesmo não estando incluído agora na associação originária?

Se a presentificação da sucessão vivida e experienciada ontem implica uma presentificação do campo temporal originariamente vivido e experienciado ontem, e se este campo se manifesta como um continuum de fantasias primordialmente associadas, então o que temos agora a ver são fantasias de fantasias (HUSSERL, 2019, §6, p. 37, *tradução nossa*).⁹⁵

Como solução para o problema, portanto, que recordar um passado distante implica em produzir uma fantasia de uma fantasia, pois, que algo percebido torne-se passado é uma criação da fantasia, sendo assim, reproduzir algo há muito passado implicaria em fantasiar sobre uma fantasia. Isso, para Husserl, é impossível, as fantasias não geram fantasias. Faltou a Brentano a distinção fenomenológica, já comentada, entre ato, conteúdo e objeto. Mais uma vez: ao longo da teoria de Brentano, conteúdo e objeto são indiscerníveis. Na sua teoria, em todos os estágios, o temporal é considerado somente com relação à experiência do objeto primário, a sensação-objeto. Isto fica mais evidente na proposta brentaniana de que o temporal são modificações nos objetos, mas o mesmo problema pode ser encontrado quando o temporal é concebido como modificações no modo de representação, pois se trata ainda da maneira em que o objeto é colocado para a consciência. Sendo assim, a referência primária para Brentano em todos os casos da consciência do tempo é a experiência dos objetos primários, portanto, dos objetos como estímulo sensorio. Todavia, para Husserl, sucessão e duração podem ser encontrados não apenas nos objetos, mas também nos conteúdos imanentes. Segundo Pereira Júnior:

A teoria de Brentano o leva a extrair as conclusões seguintes. Não é possível haver percepção da duração temporal, porque o passado e o futuro são representações imaginárias, e não é possível que estas sejam dadas sensorialmente; mesmo que fosse possível haver percepção do passado ou do futuro, estas ocorreriam no instante presente, o que geraria uma contradição (algo seria simultaneamente presente e passado, ou presente e futuro) (PEREIRA, 1990, p. 74).

No entanto, é preciso dizer: Husserl defende a possibilidade de que o temporal em todos os seus aspectos (passado e futuro) pode ser apreendido na consciência sem incorrer na

⁹⁵ “If the presentification of the succession lived and experienced yesterday implies a presentification of the temporal field originarily lived and experienced yesterday, and if this field manifests itself as a continuum of primordially associated phantasies, then what we now have to do with are phantasies of phantasies”.

fantasia, ou seja, na *Fenomenologia do tempo interno da consciência* ele defende a possibilidade de intuir originalmente passado e futuro.

Apesar disso, a crítica de que a tese de Brentano incorre numa contradição ao situar o mesmo objeto como passado e presente de maneira atual só é válida para o estágio inicial da sua tese. Na colocação do contínuo dos modos de representação essa contradição é superada, este estágio porém não é avaliado por Husserl. Fenomenologicamente,

[a] temporalidade é imanente à consciência. Logo, não é possível compreender o tempo como um lapso percebido a partir de uma consciência que observa desde fora, concatenando o recordado e o esperado com o presente percebido para, então, formar um objeto temporal (CESCON, 2022, p. 283).

Nesta passagem, está em jogo a tese de que o temporal é um contínuo de modificações no objeto, assim como criticado em Brentano por Husserl. Ao mesmo tempo, pode-se abstrair da passagem o núcleo fenomenológico da tese que será apresentada por Husserl e o contraste fundamental com Brentano: a compreensão da temporalidade da consciência não depende da referência ao objeto primário ou ao fenômeno físico, ela pode ser compreendida na sua “internalidade” à consciência. Por consciência interna entende-se: aquilo que é experienciado autenticamente e aprioristicamente com relação a qualquer ideia de objeto temporal, i.e., uma intuição de essência [*Wesensschau*] da temporalidade.

4.2 O MODELO RETENCIONAL FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

A exposição de Husserl sobre o problema do tempo não deixa de levar em consideração um dos principais debates inerentes a essa questão, portanto, se o ato de percepção de eventos sucessivos se estende no tempo ou não. A saber: a percepção das sucessivas notas musicais, a qual entrega uma melodia, possui uma extensão temporal ou não? Na presente dissertação, dois importantes defensores de cada concepção foram citados: William James e o conceito de presente especioso (a ideia de que o ato cognitivo possui um alongamento temporal mínimo e está sobreposto à atos passados); e a atualidade limite de Franz Brentano, para quem o ato cognitivo é fundamentalmente pontual. Todavia, Husserl faz a diferença nesta questão quando ele a suprime de início para suscitar outra pergunta que, na sua perspectiva, deve ser a mais importante: como objetos temporais transcendentais são apreendidos? (Cf. 2019, §7, p. 42-43). Isso porque Husserl pretende trabalhar com o problema da temporalidade em três níveis, como explica Ronald P. Morrison: “A forma do tempo deve ser distinguida tanto do tempo subjetivo dos ‘objetos imanentes’ quanto do tempo objetivo

dos ‘objetos transcendentess’” (1978, p. 187, *tradução nossa*).⁹⁶ São três níveis porque está em questão a *forma* do tempo, o tempo subjetivo e o tempo objetivo.

Isso resume o incômodo sentido por Husserl ao interpretar a tese de Brentano. Ora, não seria suficiente se limitar a uma formação psicológica do tempo, faltaria entender como é possível apreender um objeto [*Objekt*] transcendente que dura no tempo. Seja um objeto completamente passado ou mesmo uma nota musical que soa, portanto, algo que possui uma duração no tempo e mesmo assim pode ser inteligido como *um* objeto, *a* nota musical, e aqui nota-se a importância dos atos objetivantes tratados na *Quinta Investigação*. Não basta, porém, entender a apreensão de objetos temporais transcendentess, há também os objetos [*Gegenstand*] imanentes e, por fim, a temporalidade do próprio ato intencional de apreensão, portanto, que a percepção tenha sua própria temporalidade. A diferença entre objeto temporal transcendente e imanente é a diferença entre conteúdo e objeto do ato intencional. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl não falava em objeto imanente, pois também não falava sobre tempo. No entanto, uma vez que os conteúdos imanentes são na experiência apreendidos em fluxo, então a temporalidade interna deve ser levada em consideração. Não apenas isso, mas fenômenos subjetivos de passagem, duração de uma sonoridade, tudo isso deve ser considerado objeto temporal imanente. Nas *Investigações Lógicas*, os conteúdos imanentes da consciência são *simplesmente* interpretados em uma objetivação que percebe o objeto intencional. No entanto, Husserl não levava em consideração o fluxo inerente à internalidade dos conteúdos da consciência, de modo que a consideração de objetos temporais imanentes se tornou necessária, uma vez que há objetivação interna de diferentes conteúdos, isto é, algo pode ser experienciado como agora, recém-passado, memória etc.

Destaca-se que Husserl está interessado desde o princípio na *consciência* do objeto, no caso objeto temporal, seguindo o princípio intencional. Sendo assim, o tempo da consciência diz respeito a *um* objeto, ela está em torno, se forma e se realiza, com respeito a *um único objeto temporal*. Disso pode-se aduzir que nenhum modo de consciência, ou modo de apreensão, pode ser compreendido ou descrito sem um objeto que lhe diga respeito justamente de acordo com a modalidade em questão. Todavia, não está em foco a relação da subjetividade com a objetividade, interessa, porém, saber de que modo o objeto temporal é apreendido ou percebido imanente e conscientemente.

Isso posto, seria demasiadamente grosseiro atribuir duração ao objeto transcendente, ou ao objeto físico. Melodias ou movimentos são bons exemplos, pois, como conceber que se

⁹⁶ “The form of time is to be distinguished from both the subjective time of ‘immanent objects’ and the objective time of ‘transcendent objects’”.

possa de fato experienciar esses *fenômenos* subjetivos? Husserl mesmo afirma, com máximo rigor fenomenológico, que o sujeito não ouve a melodia, pois a percepção, i.e., a audição, ouve apenas tonalidade sonora, apenas uma nota. Sendo assim, a constituição da melodia, sua objetividade, extrapola a instantaneidade da percepção, em outras palavras, extrapola o agora instantâneo e pontual. Aqui, novamente, objeto temporal é imanente à consciência, diferentemente de Brentano, para quem a temporalidade se dá na relação do sujeito com um objeto causado pela correlação entre consciência interna e mundo externo. Isto talvez possa ser creditado ao fato de que Brentano foi herdeiro da metafísica e, por princípio, a metafísica clássica deve estruturalmente supor a existência de objetos físicos a fim de estudar o fundamento dessa existência, física e metafísica estão intimamente conectadas. Esta é uma relação da qual Husserl pôde se desvencilhar, ao menos na sua própria perspectiva. Se o objeto temporal é imanente, trata-se de se atentar à constituição desse objeto, por conseguinte, as causas transcendentais das sensações ligadas ao objeto temporal ficam fora de equação. *Toda objetividade é fenomenologicamente constituída* e esta constituição é um *dado* evidente alheio à ideia de existência.

É fácil notar uma grande modificação em relação à concepção de objeto expressa nas *Investigações Lógicas*. Nelas, o objeto foi exilado na esfera da transcendência, aqui os próprios objetos estão localizados no interior da consciência, na imanência (THOMÉ, 2013, p. 305).⁹⁷

Alguns apontamentos sobre o objeto temporal imanente: (1) o agora é fundamental, pois, se há duração, então é porque algo está sendo-*agora*, uma vez encerrado seu sendo-*agora*, então o objeto deixa de durar; (2) a partir do fato de que o objeto *está* durando, inevitavelmente há algum nível de retenção, só assim poderia o objeto se alargar para além do agora instantâneo e durar, além disso, o que seria da própria presença do agora sem a retenção do agora recém passado? Isto é, como seria possível falar em agora que *é* sem retê-lo? Parece haver, a princípio, uma relação de necessidade entre presença e retenção. A exemplo deste ponto, a seguinte passagem exprime o caso, Husserl está valendo-se da apercepção de uma sonoridade como exemplo: “O som é dado; isto é, estou consciente dele como agora, e estou tão consciente dele ‘enquanto’ estiver consciente de qualquer uma de suas fases como agora” (HUSSERL, 2019, §7, p. 44, *tradução nossa*)⁹⁸. (3) O agora é produtivo, portanto, ele anima e

⁹⁷ “It is easy to notice a great modification regarding the conception of object expressed in the *Logical Investigations*. There, the object was exiled in the transcendence sphere, here the object itself is located in the interior of consciousness, in the immanence”.

⁹⁸ “The sound is given; that is, I am conscious of it as now, and I am so conscious of it ‘as long as’ I am conscious of any of its phases as now”.

dele emerge o objeto temporal; (4) todo objeto temporal imanente retrocede e recua ao passado, existe um contínuo de mudanças no *modo* como o mesmo objeto temporal é *dado* à consciência e este contínuo não se encerra uma vez que o objeto deixa de estar sendo-agora, neste caso é sua duração que acaba; (5) o recuo ao passado implica num distanciamento no qual o objeto temporal se torna cada vez mais remoto, este ser remoto é justamente uma das modificações no *modo de aparecimento*, e nesse retrocesso ao passado há uma espécie de junção e mistura, inclusive obscurecimento, dos objetos temporais uma vez em duração. O mais interessante é pontuar o afastamento que Husserl faz da versão brentaniana por ele criticada, isto é, contra a ideia de que o objeto sofreria a modificação de sensação para fantasia, este afastamento se dá na seguinte colocação: “eu estou consciente de um e mesmo som que dura, que dura agora” (HUSSERL, 2019, § 7, p. 45, *tradução nossa*).⁹⁹ Ou seja, é o *mesmo* objeto e sua duração se dá *agora*.

A enumeração apresentada no parágrafo anterior representa o que pode ser abstraído da exposição feita por Husserl de *como* o objeto imanente temporal é constituído na consciência. Quando fenomenologicamente se fala em objeto imanente, então se fala no objeto em sua constituição modal [*das Objekt im Wie*]. O objeto em sua constituição modal sofre modificações enquanto se mantém uniforme com respeito a sua objetividade própria. Esta modificação é fundamental, pois enquanto Brentano precisou lidar com o risco de incorrer em contradições ao atribuir mudanças temporais no objeto, Husserl não corre esse risco, pois distinguiu o conteúdo do objeto, e o objeto temporal é aqui imanente (conteúdo da consciência); para Brentano, era um objeto primário empírico in-existencialmente representado na consciência como sensação. O objeto temporal imanente nada mais é do que a experiência variada de duração de um conteúdo.

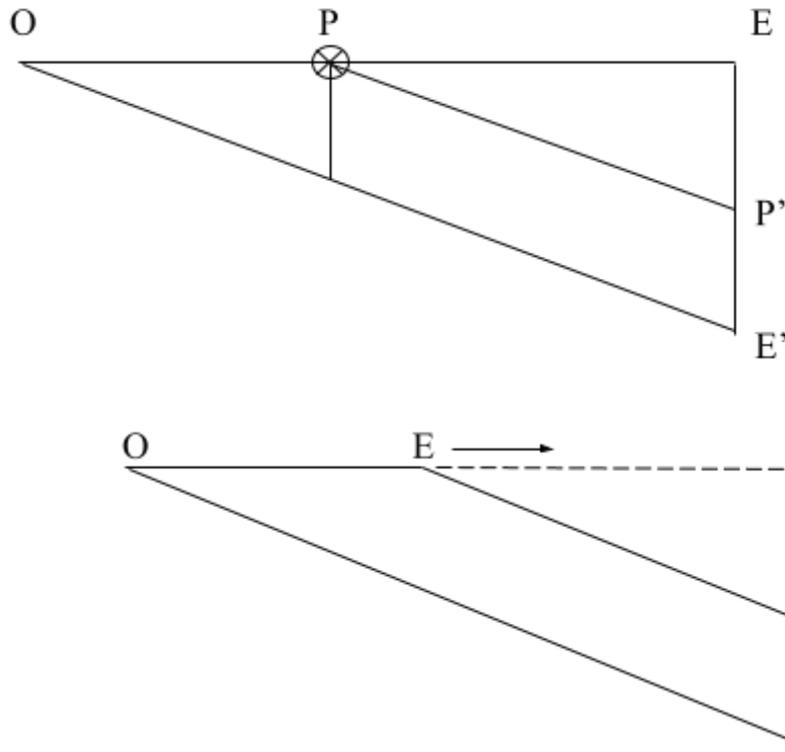
De qualquer modo, a mudança é essencial ao objeto temporal, pois ele está numa mudança contínua, a qual Husserl chama como fenômeno de escapamento [*Ablaufsphänomene; running-off phenomena*], além disso, persiste a relação necessária entre mudança e uniformidade, pois todas as contínuas modificações sofridas pelo objeto temporal só são contínuas porque: (a) o objeto *continua* sendo o mesmo; (b) o agora produtivo é sempre o mesmo e o agora no qual o objeto temporal surgiu será também sempre o mesmo. Duas relações destacam-se como essencialmente constituídas pelo caráter de necessidade: não há mudança sem uniformidade; não há agora sem passado recente (retenção). O importante é pontuar que o objeto temporal imanente está sempre passando por modificações, por isso é

⁹⁹ “I am conscious of one and the same sound as enduring, as enduring now”.

preciso tratá-lo sempre com respeito a sua modalidade. Este caráter modal é o que torna o objeto *imane*nte, pois é o objeto agora, é o objeto retido, é o objeto possível da recordação etc.

A partir das considerações feitas, o *diagrama do tempo* [Fig. 4] pode ser apresentado (Cf. HUSSERL, 2019, §10), com ele Husserl expôs a descoberta da dupla continuidade implícita no fenômeno de escapamento, ela será exposta em seguida.

Fig. 4



OE Série de pontos-agora

OE' Afundamento ao passado [*Herabsinken*]

EE' Contínuo de fases (ponto-agora com o horizonte do passado)

E → Série de agoras que possivelmente serão preenchidos com outros objetos

A descoberta mais significativa apresentada pelo *diagrama* é a seguinte: em *OE*, encontra-se o contínuo de modificações da duração do objeto, portanto, o objeto imane

nte e suas modificações; porém, cada fase dessa duração afunda continuamente ao passado, está representada em *EE'*. Sendo assim, há um contínuo de modificações da duração do objeto e um contínuo de modificações para cada fase da duração, cada fase é um ponto-agora. Há sempre algum agora que afunda cada vez mais, como fica representado no segmento *OE'*.

Como um novo agora está sempre se apresentando, cada agora se transforma em um passado, e assim toda a continuidade do escapamento do passado dos pontos

precedentes se move uniformemente “para baixo”, para as profundezas do passado (HUSSERL, 2019, §10, p. 50, *tradução nossa*).¹⁰⁰

A consciência é agora lançada tanto à presença quanto ao passado.¹⁰¹ Neste ponto, pode-se destacar como o modelo retencional enfatiza o caráter passado da consciência, i.e., o horizonte do passado parece ser o referencial guia para o entendimento do tempo interno da consciência. Não apenas o agora-atual segue continuamente se regenerando e sendo produtivo, mas também a duração uma vez produzida agora segue continuamente se afastando

O agora e o objeto temporal são marcados pelo modo de apreensão presente, nomeado como *impressão primária*, portanto, seu ponto de surgimento. Husserl entende que o agora modifica-se constantemente em algo que *foi*, ou seja, o agora tornar-se um *ter sido*, não rigorosamente o agora em sentido pontual, mas o agora vivenciado, o qual pode ser entendido como um agora tonal que inere uma impressão primária. Cabe distinguir, portanto, que o agora tonal sempre se modifica em algo que foi, e que o agora ele mesmo sempre se renova. O ter sido, no qual o agora tonal se modifica, sua apreensão chama-se recordação primária [*primäre Erinnerung*], retenção, e ela também faz parte do agora vivenciado, em outras palavras, *o ter sido do agora tonal constituído pela impressão primária é uma vivência atual*.

A impressão primordial é ‘simultânea’ com toda a série de retenções. Mas o que é dado na impressão primordial não é simultâneo com o que é consciente na retenção, e o que é retido pela primeira retenção não é simultâneo com o que é retido na retenção da retenção (ZAHAVI, 2003, p. 85, *tradução nossa*).¹⁰²

Na vivência atual da retenção, pode-se ter consciência do objeto temporal, Husserl fornece o exemplo da sonoridade, portanto, na retenção tem-se consciência, nesse caso, de um som passado. Isso posto, “a consciência de *impressão* passa para uma sempre renovada consciência *retencional* [*retentnionales Bewusstsein*]” (HUSSERL, 2019, §11, p. 51, *grifos do autor, tradução nossa*).¹⁰³ Não se pode ignorar porém que apesar de a retenção ser atual, o conteúdo retido não é presente agora como era quando foi uma impressão primária, o

¹⁰⁰ “Since a new now is always presenting itself, each now is changed into a past, and thus the entire continuity of the running-off of the pasts of the preceding points moves uniformly ‘downward’ into the depths of the past”.

¹⁰¹ Importa destacar como as modificações da duração do objeto, bem como as modificações de cada uma de suas fases, pertencem a um *único* contínuo, sendo assim, cada fase está dependentemente ligada a esse contínuo desde seu ponto de surgimento. É a modificação de uma impressão primária dada no agora e também de cada fase subsequente à modificação. Sendo assim, não há uma transformação de um agora em um não-agora irreal, como propunha a tese inicial de Brentano (*Cf.* Husserl, 2019, *Appendix I*).

¹⁰² “The primal impression is ‘simultaneous’ with the whole series of retentions. But that which is given in the primal impression is not simultaneous with that which is conscious in the retention, and that which is retained by the first retention is not simultaneous with that which is retained in the retention of the retention”.

¹⁰³ “the *impressional* consciousness passes over into an ever fresh *retentional* consciousness”.

conteúdo da retenção atual é uma consciência original de um objeto recém passado. De acordo com Shaun Gallagher,

a retenção não é uma coisa particular na consciência que ouvimos; pelo contrário, através do aspecto de retenção experimentamos os tons musicais recém passados como recém passado. Além disso, não há simultaneidade entre o aspecto de retenção da consciência (que é uma característica atual da consciência) e o que é retido (que é apenas passado). Os recém passados não permanecem presentes na consciência, como alguma reverberação; ao contrário, são vivenciados como algo que acabou de acontecer, e tão precisamente como recém passados (2013, p. 139, *tradução nossa*).¹⁰⁴

O que tem sido apresentado até aqui é a temporalidade da consciência de um objeto temporal, portanto, como se dá o objeto temporal imanente. Atestando então que toda consciência de um objeto temporal é uma consciência *atual*. Isso leva a uma das principais teses de Husserl: “[a] intuição do passado ele mesmo não pode ser uma simbolização [*Verbildlichung*]; é uma consciência original” (HUSSERL, 2019, §12, p. 51, *tradução nossa*).¹⁰⁵ Ou seja, o passado como um leque de opções armazenadas em que se pode remeter a qualquer momento a partir do presente é uma simbolização, ou seja, não é originalmente intuído pela consciência, mas o passado retido agora é uma consciência original. O passado surge de uma intuição, a qual Husserl chama de retenção. Fundamental pontuar, portanto, que o *ter sido* é uma consciência atual com conteúdo e apreensão próprios, fundamentalmente distintos da impressão primária oriunda do agora, a qual é uma sensação de fato, quando surge a objetificação original. A intuição do passado não parte da recordação nem de uma sensação passada, mas da própria percepção do passado do objeto temporal. “Se, na percepção, o agora atual é originariamente doado – na percepção, o agora é doado em carne e osso – a memória primária é a doação originária do passado, é a consciência imediata do ‘já foi’” (THOMÉ, 2013, p. 304, *tradução nossa*).¹⁰⁶ Está em foco aqui uma simples distinção na experiência, que uma música tenha começo e fim só pode significar o seguinte, na perspectiva husserliana: o som agora sentido torna-se sonoridade retida, uma modificação do conteúdo presente para conteúdo passado, ambos apreendidos atualmente pela consciência de impressão primária e retenção. Assim a música soa. Lembrar da mesma música quando ela não está mais soando é

¹⁰⁴ “retention is not a particular thing in consciousness that we hear; rather through the retentional aspect we experience the just-past musical tones as just-past. Furthermore, there is no simultaneity between the retentional aspect of consciousness (which is a current feature of consciousness) and that which is retained (which is just past). The just-past tones do not remain present in consciousness, like some reverberation; rather they are experienced as something that has just happened, and so precisely as just-past”.

¹⁰⁵ “[t]he intuition of the past itself cannot be a symbolization [*Verbildlichung*]; it is an originary consciousness”.

¹⁰⁶ “If, in the perception, the actual now is originarily donated – in the perception the now is donated in flesh – primary memory is originary donation of the past, it is immediate consciousness of the ‘already been’”.

um processo completamente distinto, pois trata-se de simbolização em vez de intuição. Husserl estabelece então a seguinte lei: “a necessidade *a priori* da precedência da percepção ou da impressão primária com relação à retenção correspondente” (2019, §13, p. 55, *tradução nossa*).¹⁰⁷ Há uma conexão de essência entre impressão primária e retenção, e aqui pode-se aplicar o princípio de *possibilidade e retro-referência*, ou seja, uma sensação dada é impensável sem sua retenção bem como uma retenção é impensável sem estar referida à sensação dada.

É inevitável reconhecer a esta altura dois sentidos de memória. Em sentido *primário*, portanto, com relação ao passado originalmente intuído, Husserl destacou a *retenção*, a qual necessariamente se segue de uma impressão primária. Neste caso, de fato o objeto temporal é percebido e seu *ter sido* é na mesma medida percebido através da retenção. Uma vez que o conteúdo retido de um objeto temporal tenha completamente passado, sua duração encerrada, então emerge um novo sentido de memória (*secundário*), pois o mesmo objeto temporal pode agora ser *reproduzido* através da recordação. Porém, nesse caso, não há percepção intuitiva, pois o objeto temporal não é agora originado, e se não há um agora de impressão primária, então também não pode haver retenção originária do objeto, pois falta a impressão primária. Sendo assim, na recordação (reprodução) do objeto temporal há igualmente um ponto favorecido, o agora, em que, seguindo o exemplo de uma melodia, a partir dele cada nota *re-surge*; há também retenção de cada nota re-surgida como se elas estivessem de fato soando. “Não ouvimos agora e não ouvimos antes, realmente, quando na memória ou fantasia deixamos uma melodia seguir seu curso, nota por nota” (HUSSERL, 2019, § 14, p. 58, *tradução nossa*).¹⁰⁸ A principal diferença, no entanto, é que na memória secundária, isto é, na recordação do objeto que cessou de ser atualmente retido, há geração de uma duração objetiva, enquanto a retenção não *gera* nenhuma duração objetiva, apenas retém. Em outras palavras, a memória secundária gera uma duração objetiva através da reprodução, a memória primária apenas retém uma duração originada na impressão primária, de modo que a memória primária, a retenção, não pode gerar uma duração reproduzida.

A recordação (memória secundária) ela mesma é genuína, justificada por sua atualidade na consciência, seu conteúdo porém é *reprodutivo*, conseqüentemente seu modo de apreensão é a presentificação [*Vergegenwärtigung*]. Um *dado* objeto temporal é *produzido* agora e subsequentemente *retido* (memória primária), isto é, percebido como algo que *acabou*

¹⁰⁷ “the *a priori* necessity of the precedence of a perception or primal impression over the corresponding retention”.

¹⁰⁸ “We do not really hear and have not really heard when in memory or phantasy we let a melody run its course, note by note”.

de ser presente, seu modo de apreensão é da apresentação [*Gegenwärtigung*]. O “acabou de ser” na recordação reprodutiva emula o objeto da retenção, mas o objeto retido de fato deve ser intuitivo e seguido da sua impressão primária. Destaca-se como o objeto temporal é percebido através de fases temporais, ainda que, a rigor, Husserl insista em pontuar que percepção de fato só acontece agora com a impressão primária.

Se a intenção [*meinende*] proposital é direcionada para a melodia, para o Objeto inteiro, não temos nada além da percepção. Se a intenção é direcionada para um tom particular ou uma medida particular para sua própria conta, temos percepção precisamente desde que a coisa pretendida seja percebida, e mera retenção assim que ela é passada (2019, §16, p. 60-61, *tradução nossa*).¹⁰⁹

Em outras palavras: o objeto temporal enquanto percebido está sempre *aparecendo*. A percepção *adequada* de um objeto temporal (por exemplo uma melodia) acontece pela unidade do ato objetivante que é caracterizado por ser também retencional. Toda *apresentação* [*Gegenwärtigung*] de um objeto temporal, como *um ato de consciência*, possui modos de impressão primária e retenção.

Nesta etapa fica em evidência uma aparente confusão no uso do termo percepção, especialmente no que diz respeito à distinção entre presente e passado devidamente intuídos. Por um lado, o conteúdo recém passado é percebido na retenção, por outro lado, porém, a percepção de fato só acontece agora com o conteúdo sensório da impressão primária. Está em questão dois sentidos de percepção, os quais devem agora ser esclarecidos a seguir: (1) percepção acontece quando um objeto é *dado* por si mesmo [*Selbstgebender*], portanto, de maneira alguma se trata de um objeto presentificado (reproduzido), isto é, posto a frente como imagem. Nesse sentido, com a impressão primária do agora tonal há percepção, i.e., em sentido primário percepção é o ato que constitui o agora, no entanto, como toda impressão primária possui conexão de essência com a retenção, então o passado é assim também percebido pela retenção da impressão primária; (2) Em outro sentido, percepção em sentido fraco também é o ato de presentificar à consciência um objeto que não é dado por si mesmo, por exemplo recordações e fantasias, as quais são essencialmente destituídas da percepção do presente, como encontrado no primeiro caso; (3) por fim, não menos importante, percepção pode também ser entendida como um ato de constituição originária, sendo assim, se na retenção há constituição originária do passado, então tem-se um caso de percepção do

¹⁰⁹ “If the purposive [*meinende*] intention is directed toward the melody, toward the whole Object, we have nothing but perception. If the intention is directed toward a particular tone or a particular measure for its own sake, we have perception so long as precisely the thing intended is perceived, and mere retention as soon as it is past”.

passado, justamente porque na retenção original não há presentificação [simbolização]. De acordo com Dan Zahavi,

[...] todo tipo de presentificação (*Vergegenwärtigung*) são atos derivados que se referem a uma apresentação adequada (*Gegenwärtigung*), que é o modo de se dar em que o objeto é dado diretamente, originalmente e idealmente (2003, p. 29, *tradução nossa*).¹¹⁰

Isto é fundamental, imputa a importância fenomenológica pela busca da experiência originária, ou seja, há um *dar-se* [*es gibt*].¹¹¹ Para toda concepção ordinária, errônea ou fantasiosa, há uma experiência fundante e original, esta é o alvo da fenomenologia. Uma presentificação, uma fantasia, nunca origina uma objetividade, ela parte de uma objetividade originalmente dada. Sendo assim, a transição retencional é um único ato contínuo de apresentação, não se trata de uma passagem de sensação para fantasma como propôs Brentano. Para Husserl, a fantasia e seus fantasmas surgem somente quando a duração objetiva está encerrada, acontece que para Brentano a duração só começa quando a fantasia começa. O passado em fenomenologia é uma percepção original, no sentido em que se tem intuição do conteúdo *Reell* do passado. “Para Husserl, o conteúdo do passado é retido como o que era no presente, nem como uma reprodução da imaginação, nem como uma fantasia-ideia produzida na sensação” (MORRISON, 1978, p. 189, *grifo do autor, tradução nossa*).¹¹²

Desse modo, encontra-se na teoria husserliana uma distinção estruturante entre o “como se” e o “ser de fato”, ou a distinção entre presentificação e apresentação respectivamente. Enquanto algo é dado por si mesmo, então é percebido, mas uma vez imaginado, então é *como se* fosse percebido, mas é presentificado.

Em tal repetição memorial pode ser (mais ou menos) *como se* estivéssemos experimentando a série original, e estamos então, de certa forma, a *re-presentando* em sua sucessão original e no afundamento de conteúdos retidos sob o peso de conteúdos retidos posteriormente (FINDLAY, 1975, p. 12, *grifos do autor, tradução nossa*).¹¹³

Novamente a diferença entre recordação primária e secundária fica explícita: o objeto temporal se constitui em diferentes momentos e é percebido enquanto está aparecendo,

¹¹⁰ “all types of re-presentation (*Vergegenwärtigung*) are derived acts that refer to a proper presentation (*Gegenwärtigung*) which is the mode of givenness where the object is given directly, originally, and optimally”.

¹¹¹ Heidegger fez uso rigoroso deste princípio fenomenológico, o dar-se do Ser é existência [Ser-ai].

¹¹² “For Husserl, the content of the past is *retained* as just what it was in the present, neither as a reproduction of the imagination, nor as a phantasy-ideia produced in sensation”.

¹¹³ “In such a memorial replay it may be (more or less) *as if* we were experiencing the original series, and we are then in a sense *re-presenting* it in its original successiveness and in the sinking of retained contents under the weight of later retained contents”.

portanto, enquanto ainda é produzido agora, mesmo que em sua totalidade não esteja presente, pois alguma parte necessariamente é retida. Isso posto, a retenção primária do objeto temporal é um fato dado do presente especioso em seu caráter de agora-passado que não pode ser ativamente fantasiado pela consciência. Todavia, quando recordamos iterativamente um objeto que evidentemente não está mais presente, o seu próprio presente e a sua subsequência temporal, ou seja, os momentos que sucedem o agora re-produzido, são imaginados, pois ativamente a consciência faz aparecer algo que não se dá por si mesmo. “Enquanto a chamada modificação retencional é um processo *passivo* que ocorre sem nossa contribuição ativa, uma lembrança é um ato que podemos iniciar nós mesmos” (ZAHAVI, 2003, p. 83, *grifo do autor; tradução nossa*).¹¹⁴ Perceba também como a gradativa perda de claridade, perda da vivacidade do conteúdo da impressão primária, é algo que acontece sempre em algum nível de claridade. Na re-produção, perde-se essa claridade e ela aparece como que sob um véu (*Cf.* HUSSERL, 2019, §21).

A essência do modelo retencional fenomenológico de Husserl pode ser reconhecida, a partir do que foi exposto, na seguinte colocação: “retenção constitui o horizonte vivo do agora; tenho nele a consciência do ‘passado recente’” (HUSSERL, 2019, §18, p. 66, *tradução nossa*).¹¹⁵ Uma duração, ou objeto temporal, começa agora com a impressão, se estende até ter sido, e se encerra uma vez que deixa de aparecer. A sucessão dos objetos temporais acontece assim que uma nova impressão surge, marcando uma nova objetividade.¹¹⁶ Isso posto, o modelo retencional fenomenológico defende que a consciência do agora se estende através da retenção, esta última amplia o horizonte do agora. Há constantemente uma gradação e um afastamento da consciência em direção ao passado. A consciência intuitiva e também re-produtiva está em ambos os casos escapando em direção ao horizonte do passado, este é um fato fenomenológico sobre a consciência do tempo. Existe, todavia, uma diferença fundamental entre a gradação do conteúdo dos modos atuais de apreensão (impressão primária e retenção) em direção ao seu ter sido e a gradação da presentificação. Com respeito a gradação da presentificação, há mudança de conteúdo de apreensão, pois trata-se de um *fantasma*, oposto à impressão sensória da percepção da apresentação. À consciência intuitiva concerne o objeto temporal e à consciência re-produtiva concerne o objeto fantasioso, ou

¹¹⁴ “Whereas the so-called retentive modification is a *passive* process which takes place without our active contribution, a recollection is an act which we can initiate ourselves”.

¹¹⁵ “retention constitutes the living horizon of the now; I have in it a consciousness of the ‘just past’”.

¹¹⁶ Neste ponto, Husserl defende que há percepção originária da sucessão, pois há um intervalo entre uma e outra objetividade. Imagine-se em uma rua silenciosa e, de repente, dois gritos distantes são ouvidos. Ora, há uma sucessão entre o primeiro e o segundo, tem-se consciência do primeiro grito, do segundo, do intervalo e da sucessão. Se posteriormente recordar esse evento, não há consciência da sucessão ela mesma, ela não pode ser dada na reprodução, recorda-se *A seguido de B*, mas não se pode perceber a sequência.

objeto da fantasia. Toda reprodução é uma fantasia, pois é formada por fantasmas, i.e., sensações uma vez percebidas. Esta proposição inere estruturalmente a ideia de que há intuição de um horizonte passado que permite a extensão da consciência do agora, pois impressões sensoriais só acontecem agora.

Sendo assim, enquanto William James defendia um presente especioso cuja duração era sentida pela sobreposição de processos mentais eles mesmos também alargados temporalmente, Husserl defende que a especiosidade do presente se dá em um único ato contínuo de apresentação com conteúdo presente e passado, bem como apreensões de impressão primária e retenção.

4.3 O FLUXO DE CONSCIÊNCIA

Em paralelo ao fluxo de modificações do ato perceptivo, o ato de reprodução, oriundo da recordação, é igualmente constituído em fluxo, pois a vivência da consciência é assim estruturada e, portanto, *constituente* do tempo imanente. Isto leva Husserl a concluir o seguinte:

É certamente verdade que na reflexão fenomenológica todos os aparecimentos, imaginações, pensamentos, etc., no sentido mais amplo, nos levam de volta a um fluxo de fases constitutivas que passam por uma Objetivação imanente, mesmo as memórias, expectativas, desejos, etc., pertencentes a aparecimentos de percepção (percepção externa) como unidades de consciência interna (HUSSERL, 2019, §23, p. 75, *tradução nossa*).¹¹⁷

Essa passagem demonstra: (1) somente porque há um fluxo originário de fases das vivências da consciência, constitutivo do tempo, que, na reprodução, um agora fantasiado pode ser inteligido e relacionado com o passado. Ou seja, apesar da atualidade da fantasia do agora reproduzido, pode-se saber que sua posição é passada em relação à presença do ato de reprodução; (2) Todo objeto imanente é temporalmente constituído porque é originário de um fluxo preenchido por vivências conscientes. *Uma unidade imanente (memória, desejo, escolha, evento) pode ser objetificada porque há um fluxo contínuo de fases em sua base.* De acordo com isso, segue a seguinte passagem:

¹¹⁷ “It is certainly generally true that in phenomenological reflection all appearances, imaginings, thoughts, etc., in the broadest sense, lead us back to a flux of constitutive phases which undergo an immanent Objectivation, even the memories, expectations, wishes, etc., belonging to appearances of perception (external perception) as unities of internal consciousness”.

É de maneira geral verdade que na reflexão fenomenológica todas as aparências, imaginações, pensamentos, etc., no sentido mais amplo, nos levam de volta ao fluxo de fases constitutivas que passam por uma objetivação imanente (HUSSERL, 2019, §23, p. 75, *tradução nossa*).¹¹⁸

Outro assentamento importante proporcionado pelo conceito ou concepção de fluxo consciente é justamente o caráter de ser passado essencialmente embutido à presentificação recordativa. A reprodução, nesse caso, posita à consciência um objeto *uma vez percebido*, trata-se de um não-agora imaginado agora. Essa presentificação [*Vergegenwärtigung*] imagética é de fato uma representação [*Vorstellung*] atual pela consciência, mas a recordação de um objeto passado não reproduz a percepção passada. O agora se dá necessariamente na percepção, o dar-se do agora também acontece na recordação enquanto ato de reprodução, mas o objeto reproduzido é um passado que contracena com o agora percebido, ou seja, recordado é o objeto e não a percepção do objeto (*Cf.* HUSSERL, 2019, §27, p. 82).

A memória atual é um fenômeno totalmente análogo à percepção. Ela tem o aparecimento do objeto em comum com a percepção correspondente. No entanto, no caso da memória, o aparecimento tem um caráter modificado, em virtude do qual o objeto não se destaca como presente, mas como tendo estado presente (HUSSERL, 2019, §28, p. 83, *tradução nossa*).¹¹⁹

Todavia, parece haver um problema lógico, o mesmo tempo que o agora se transforma constantemente no passado ele também continua sendo o mesmo momento perceptivo constantemente renovado. Em resumo, o mesmo momento age de maneiras distintas, enquanto escapa ao passado e se renova no presente. A solução provida pela estrutura da teoria de Husserl encontra-se no seguinte postulado: “é um fato universal e basicamente essencial que cada agora que afunda no passado mantém sua estrita identidade” (HUSSERL, 2019, §30, p. 86, *tradução nossa*).¹²⁰ Ou seja, o agora, *como apreensão*, sempre se renova à produção de cada objeto, já o conteúdo de apreensão, portanto, o agora-tonal, sofre modificações contínuas. Para que tal fenômeno seja possível, é necessário, como defende Husserl, que a intenção objetiva do agora como objeto temporal seja preservada através do fluxo. *Somente sobre a preservação da identidade que algo pode sofrer modificações*. A identidade objetiva é preservada através das modificações temporais da consciência e essa

¹¹⁸ “It is generally true that in phenomenological reflection all appearances, imaginings, thought, etc., in the broadest sense, lead us back to a flux of constitutive phases which undergo an immanent Objectivation”.

¹¹⁹ “Present memory is a phenomenon wholly analogous to perception. It has the appearance of the object in common with the corresponding perception. However, in the case of memory the appearance has a modified character, by virtue of which the object stands forth not as present but as having been present”.

¹²⁰ “it is a universal and basically essential fact that every now as it sinks into the past maintains its strict identity”.

identidade não diz respeito somente à objetividade, mas também à própria consciência. Somente com uma intenção individual, portanto, somente com a unidade da intencionalidade pode-se entrar em relação com a temporalidade da consciência. Perceba que o fluxo está na base da doação do objeto da intenção, pois mostra uma identidade, além de dar a unidade da própria intenção, pois ela diz respeito a *um* objeto. De acordo com Thomé, a retenção “aparece como base necessária para atuação de atos objetivantes” (2015, p. 54). O conteúdo da apreensão de uma objetividade é um conteúdo temporal.

A apreensão completa de um objeto contém dois componentes: um constitui o objeto de acordo com suas determinações extra-temporais; o outro cria a posição temporal: ser agora, ter sido e assim por diante (HUSSERL, 2019, §30, p. 87, *tradução nossa*).¹²¹

É precisamente a intenção objetiva, o sentido objetivo, que manterá a identidade do mesmo agora-tonal através das modificações da consciência temporal. Para esclarecer esse ponto, é preciso mirar no caráter produtivo do agora, caráter este que só existe na consciência da impressão primária, onde surge algo novo e individual. Todos os outros momentos da consciência temporal dizem respeito à mesma intenção apreendida de diferentes maneiras, com diferentes conteúdos. A consciência retencional, por exemplo, não produz nada novo, o agora-tonal subsequentemente retido pela consciência é o mesmo em seu sentido objetivo com relação a quando tudo começou em sua origem: a atualidade da consciência. Aqui aparece um paradigma fundamental à teoria da consciência do tempo em Husserl, o agora possui dois sentidos, é tanto um modo [*Wie*] da consciência temporal, quanto um objeto extra-temporal, um “que” [*Was*] quididativo.

Cada agora atual cria um novo ponto temporal porque cria um novo Objeto, ou melhor, um novo ponto-Objeto que é mantido no fluxo de modificações como um e o mesmo ponto-Objeto individual (HUSSERL, 2019, §31, p. 90, *tradução nossa*).¹²²

Sendo assim, o agora possui um aspecto duplo, temporal e extra-temporal, é tanto uma *apreensão temporal* da consciência quanto um conteúdo da intenção objetiva. Isso fica explícito quando se entende que não há novidade sem um agora, não há identidade sem um agora e não há objetividade sem um agora.

¹²¹ “The complete apprehension of an object contains two components: the one constitutes the Object according to its extra-temporal determinations; the other creates the temporal position: being-now, having-been, and so on”.

¹²² “Every actual now creates a new temporal point because it creates a new Object, or rather a new Object-point which is held fast in the flux of modifications as one and the same individual Object-point”.

O agora como o agora atual é o dar-se do presente atual da posição temporal. À medida que um fenômeno se move para o passado, o agora adquire o caráter de um agora passado. No entanto, permanece como o mesmo agora. Somente em relação ao agora momentaneamente atual e temporalmente novo é que ele se destaca como passado (HUSSERL, 2019, §31, p. 90, *tradução nossa*).¹²³

Somente porque a apreensão objetiva, portanto, o sentido objetivo da intenção sobre o objeto, pertence essencialmente ao agora é que se pode falar em uma objetividade temporalmente extensa, pois tudo que é dado agora é atualmente retido pela consciência. Cabe também à consciência temporal o papel de individuar e manter a identidade do objeto apreendido, pois não apenas o conteúdo da impressão primária – o material sensível, por exemplo a nota Dó – é suficiente para que haja individualidade de um momento temporal objetivo. “[O] ponto tonal em sua individualidade absoluta é mantido em sua matéria e posição temporal, esta última primeiramente constituindo individualidade” (HUSSERL, 2019, §31, p.91).¹²⁴ Além disso, é preciso que ao agora acometa a intenção objetiva e a posição temporal, pois, uma vez produzido, o agora-tonal será sempre o mesmo e isso significa que ele terá sempre a mesma posição temporal objetiva, apesar das modificações no modo como é dado. Por exemplo, o que aconteceu ontem terá a mesma posição temporal relativa quando for reproduzido dez anos depois (se excluirmos os casos de erro), o modo como o evento é dado reprodutivamente, porém, sofre alterações somente na sua distância com relação ao agora atual da consciência perceptiva. “Portanto, a matéria é a mesma matéria, a posição temporal a mesma posição temporal; apenas o modo de se dar é que mudou” (HUSSERL, 2019, §31, p. 93, *tradução nossa*).¹²⁵

Ao afirmar que a “[o]bjetividade [*Gegenständlichkeit*] pressupõe a consciência de unidade, consciência de identidade” (HUSSERL, 2019, §31, p. 93, *tradução nossa*),¹²⁶ Husserl parece estar conduzindo o leitor a um caminho em que na base da identidade do objeto reside a consciência temporal como elemento possibilitador. A intenção objetiva é certamente fundamental para individuar um objeto, mas ela não é possível sem que haja consciência do agora, a qual é fundamentalmente retencional e temporalmente extensa com respeito ao seu conteúdo de apreensão. A seguinte passagem é útil a fim de dar suporte a essas colocações:

¹²³ “The now as the actual now is the givenness of the actual present of the temporal position. As a phenomenon moves into the past, the now acquires the character of a past now. It remains the same now, however. Only in relation to the momentarily actual and temporally new now does it stand forth as past”.

¹²⁴ “[T]he tonal point in its absolute individuality is retained in its matter and temporal position, the latter first constituting individuality”.

¹²⁵ “Therefore the matter is the same matter, the temporal position the same temporal position; only the mode of givenness has been changed”.

¹²⁶ “[o]bjectivity [*Gegenständlichkeit*] presupposes consciousness of unity, consciousness of identity”.

Todo tempo percebido é percebido como um passado que termina no presente, sendo o presente um ponto-limite. Toda apreensão, não importa o quão transcendental possa ser, está ligada a esta regularidade (HUSSERL, 2019, §31, p. 93, *tradução nossa*).¹²⁷

Agora, será auxiliar para elucidar tanto o fluxo de consciência quanto a concepção de uma unidade temporalmente objetiva, retomar algumas concepções das *Investigações Lógicas*. A primeira diz: a consciência temporal *situa* as coisas. Por situar, entende-se dar *uma identificação* [temporal] *própria*. Isto acontece porque toda impressão primária, por ser dada agora, necessariamente ganha uma posição temporal [*Zeitstellenrepräsentanten*] única, ela pertence a *este agora* e nenhum outro. É este tempo que faz a diferença entre duas notas Dó tocadas uma seguida da outra. A segunda diz: todo ato objetivante possui essencialmente *um sentido*, ao que se chama *conteúdo* ou *matéria* da intenção, vide a colocação de Bragagnolo: “[a]o analisar aquilo que faz do objeto aparente ser como é, Husserl conclui que seria a matéria a responsável por determinar o sentido de algo” (BRAGAGNOLO, 2018, p. 190).

O sentido permanece inalterado, pois “a modificação contínua da apreensão no fluxo constante não afeta o ‘o quê’ da apreensão, ou seja, o sentido” (HUSSERL, 2019, §31, p. 90, *tradução nossa*).¹²⁸ Este conteúdo permanece inalterado porque o conteúdo quididativo da intencionalidade possui caráter lógico e, por esse motivo, possui uma determinação extra-temporal. Contudo, um dos pontos altos da fenomenologia encontra-se justamente na consideração de que todo conteúdo extra-temporal é devedor da temporalidade da consciência, não meramente conquanto à via de acesso, mas como parte de sua *origem fenomenológica*.

Ou seja, seria metafísico supor que se trata apenas de uma dependência do tempo para acessar “o que interessa”, portanto, conteúdos extra-temporais; na verdade, parece ser o caso de que conteúdos extra-temporais só são possíveis temporalmente. Vide a colocação de Husserl:

Em todo momento, portanto, aquilo que nas *Logischen Untersuchungen* [*Investigações Lógicas*] é denominado um ‘ato’ ou uma ‘experiência intencional vivida’ é um fluxo no qual uma unidade temporal imanente (um julgamento, um desejo, etc.) é constituída (2019, §37, p. 101, *tradução nossa*).¹²⁹

¹²⁷ “Every perceived time is perceived as a past which terminates in the present, the present being a boundary-point. Every apprehension, no matter how transcendent it otherwise may be, is bound to this regularity”.

¹²⁸ “the continuous modification of apprehension in the constant flux does not affect the ‘as what’ of the apprehension, i.e., the sense”.

¹²⁹ “At all times, then, that which in *Logischen Untersuchungen* [*Investigações Lógicas*] is termed an ‘act’ or an ‘intentional lived experience’ is flux in which an immanent temporal unity (a judgment, wish, etc.) is constituted”.

Toda intencionalidade é temporalmente constituída.

Justamente porque a temporalidade *original* da consciência possibilita qualquer *representação objetivante*, então, em sua formação original, o agora tonal jamais poderia ser uma fantasia, pois “uma impressão, ao contrário de fantasma, se distingue pelo caráter de originalidade” (HUSSERL, 2019, §31, p. 92, *tradução nossa*).^{130 131} Fantasmas e fantasias não podem por essência gerar qualquer objetividade por si só, sendo assim, uma representação nunca poderia ser fruto da “soma” entre sensação e fantasma. A duração é também um dado original, um dado agora que se gera na impressão primária e dura pela retenção. Destaca-se a conexão de essência entre presente e passado, o fundo de essência da consciência retencional, pois o passado é uma *possibilidade* do presente e todo passado está *referido* ao presente.

O tempo sempre percebido é percebido como passado que termina no presente, sendo o presente um ponto de fronteira. Toda apreensão, por mais transcendente que seja, está ligada a esta regularidade (HUSSERL, 2019, §31, p. 93, *tradução nossa*).¹³²

Isso posto, Husserl conclui que na consciência temporal, pode-se encontrar dois tipos de percepção adequada: (1) o próprio fluxo de consciência sendo preenchido; (2) ou então pode-se perceber a identidade no fluxo, portanto, *a mesma melodia* que começa e recua ao passado. Perceba que há uma diferença entre ter consciência do fluxo de consciência a partir do momento em que se estala o dedo até o afundamento desse estalo ao passado, como diz o primeiro tipo de percepção; e *aquilo* que flui, portanto, o estalo e todas as suas variações de uma mesma identidade, como diz o segundo tipo de percepção.

Além disso, a intelecção da identidade no fluxo não implica uma abstração do fluxo, ou seja, do tempo: “o fluxo de plenitude temporal é mantido em vista e, do fluxo, o idêntico que está nele e permanece ligado a ele é mantido” (HUSSERL, 2019, *Appendix XI*, p. 172, *tradução nossa*).¹³³ Esses são casos de percepção adequada. Por outro lado, na percepção de uma casa, por exemplo, acontece a constituição do objeto transcendente, a casa tem sua identidade como aquilo que permanece através do tempo, mas nem a casa e nem esse tempo objetivo transcendente são *dados imanentes*, pois não pertencem à esfera imanente e, na

¹³⁰ “an impression, in contrast to phantasm, is distinguished by the character of originarity”.

¹³¹ Didaticamente o ditado popular de que *a primeira impressão é a que fica* ganha aqui uma peculiar elucidação fenomenológica, visto que a identidade no fluxo temporal surge com a *impressão primária*.

¹³² “Ever perceived time is perceived as past which terminates in the present, the present being a boundary-point. Every apprehension, no matter how transcendent it otherwise may be, is bound to this regularity”.

¹³³ “the flux of temporal fullness is kept in view and from the flux the identical that is in it and remains bound to it is beheld”.

verdade, dependem da esfera imanente, da interpretação de seus conteúdos, para que possam ser postos como objetividades.

Com efeito, há dois tipos de objeto temporal: os imanentes e os transcendentos. Estes (transcendentes) são constituídos pelos dados e apreensões imanentes que constituem a unidade e a identidade do objeto que transcende à consciência para se efetivar no nível perceptivelmente constituído. É nesse território que o tempo objetivo aparece, se manifesta (CECSON, 2022, p. 283).

Trata-se da diferença entre as três instâncias do tempo: o fluxo formal, a constituição imanente do objeto temporal e a constituição transcendente do objeto temporal. “O fluxo temporal do soar do tom é o tempo: tempo que é preenchido e concreto. Entretanto, este fluxo em si não tem tempo, não está no tempo” (HUSSERL, 2019, *Appendix XI*, p. 171, *tradução nossa*).¹³⁴ Toda unidade objetiva necessariamente *dura*. Além de durar, está num processo temporal que igualmente dura, portanto, a diferença entre o conteúdo e sua apreensão. Agora, o que Husserl chama de propriedade absurda [*das Absurde*] desse fluxo de consciência é que apesar de suas fases e conteúdos sofrerem alterações, a forma do fluxo não sofre alterações e “flui” sempre da mesma maneira. “É evidente, portanto, que os fenômenos temporalmente constitutivos são, em princípio, objetividades diferentes daquelas constituídas no tempo” (HUSSERL, 2019, §36, p. 100, *tradução nossa*).¹³⁵

Nesta etapa de sua teoria, Husserl estabelece uma importante diferença com relação ao esquema apreensão-conteúdo de apreensão. Nesse esquema cai sob análise o nível *constituído* do tempo da consciência, no qual está implicado o tempo imanente e sua subsequente objetivação transcendente. Com respeito ao tempo imanente, os modos de apreensão e o conteúdo apreendido entram em relação de modo que o objeto em suas fases contínuas, portanto, o agora-tonal com sua intencionalidade objetiva, que transita para o passado recente, passado remoto e assim por “diante”. Além disso, os modos de apreensão, portanto, a impressão primária, protensão e retenção, como *modos de apreensão*, estão também em fluxo de modificações, assim sabe-se que um ato de apresentação atual é distinto de um ato de presentificação atual.

Porém, a consciência requer outro nível, o nível *constitutivo* do tempo da consciência, portanto, a *forma* que possibilita à consciência seu tempo imanente. Esta forma não pode ser

¹³⁴ “The temporal flux of the sounding of the tone is time: time that is filled out and concrete. However, this flux itself has no time, is not in time”.

¹³⁵ “It is evident, then, that temporally constitutive phenomena are, in principle, objectivities other than those constituted in time”; “Die zeitkonstituierenden Phänomene find also evidentermaßen prinzipiell andere Gegenständlichkeiten als die in der Zeit konstituierten”.

uma unidade no tempo porque ela é *ideal*. O tempo imanente é um fluxo de preenchimento de conteúdo e apreensão.

O fluxo absoluto não é qualquer processo no tempo, ele não possui em si mesmo duração, nem alteração, ou seja, ele não é e nem pode tornar-se um objeto no tempo. O fluxo absoluto só pode ser, portanto, a forma intemporal (*unzeitlich*) de fluência da consciência. É mediante esta dinâmica fluente que os fenômenos constitutivos constituem tempo (THOMÉ, 2015, p.47).

Há, portanto, uma dificuldade terminológica, pois todos os modos de tratamento desse fluxo formal, que ele tenha um “agora”, um “antes” e um “depois”, são feitos a partir do que é pelo fluxo constituído, ou seja, como falar do fluxo ele mesmo? “Se a própria consciência constituidora de tempo fosse dada no tempo constituído, seria necessário postular mais uma consciência constituinte de tempo, de ordem superior, e assim por diante” (ZAHAVI, 2003, p. 86, *tradução nossa*).¹³⁶ Sendo assim, não há nada de temporal no fluxo ele mesmo, somente naquilo que é por ele constituído, e o temporal constituído pelo fluxo inclui também o extra-temporal. Mais tarde, em *Ser e Tempo*, encontra-se a mesma tese de Husserl: “O ‘intemporal’ e o ‘supratemporal’ são também, quanto a seu ser, ‘temporais’” (2012, §5, pp. 77-79).

4.3.1 O princípio de possibilidade e retro-referência em Husserl

Propõe-se aqui a interpretação definitiva do princípio de possibilidade e retro-referência como estruturante ao método fenomenológico. Entende-se que foi sobre esse esquema teórico que Husserl pôde elucidar a distinção entre o fluxo preenchido como tempo imanente e o fluxo formal como estrutura de origem do tempo imanente, pode-se chamar a estrutura formal como temporalidade do tempo.

Impressão primária, protensão e retenção, quando interpretados inicialmente por Husserl sob a luz do esquema apreensão e conteúdo, são entendidos como caracteres de ato do ato objetivante. São as fases de apreensão do objeto imanente, por conseguinte, além do conteúdo (o passado é conteúdo da retenção), a própria apreensão do mesmo sofre modificação contínua no fluxo de preenchimentos. No entanto, quando Husserl abandona o esquema apreensão e conteúdo para poder elaborar a própria forma da consciência como fluxo, ele não está mais falando dos preenchimentos que são constantemente modificados no tempo imanente da consciência. Nesta etapa, os termos impressão primária, protensão e

¹³⁶ “If time-constituting consciousness were itself given in constituted time, it would be necessary to posit yet another higher-order time-constituting consciousness, and so forth”.

retenção ganham outro sentido, são tratados como modos da consciência absoluta, portanto, são modalidades formais do fluxo ideal da consciência.

O princípio de possibilidade e retro-referência surge como resposta à dificuldade de abordar o fluxo formal quando este não se torna conteúdo fenomenológico que possa ser apreendido no tempo, mas é a origem dos fenômenos. O princípio atua do seguinte modo: conteúdos e modos de apreensão, como fenômenos da consciência, são possibilidades, passíveis de serem descritas e analisadas, pois são temporalmente constituídas. Em meio aos possíveis modos de apreensão, há regularidade do ato objetivante, o qual permanece estruturalmente o mesmo. A regularidade da estrutura do ato objetivante, ao mesmo tempo que é identificada analítica e descritivamente nas modificações dos conteúdos e modos de apreensão da consciência, entendidas aqui como possibilidades, está retro-referida à estrutura de origem que possibilita e justifica os fenômenos e sua regularidade. Portanto, é a partir do que é constituído, portanto, os fenômenos, que Husserl elabora sua análise do nível constitutivo do tempo da consciência, portanto, o nível da temporalidade, ou o fluxo formal da consciência, como o que está retro-referido na possibilidade.

4.4 O FLUXO COMO FORMA

A tese de Husserl é que o fluxo formal da consciência seja de uma ordem quasi-temporal, justamente porque não é algo que possa ser dado pela consciência temporal, ao mesmo tempo que é a *forma* temporal da consciência.

Na consciência do tempo, é a temporalidade do objeto imanente que é experienciada e não a consciência em si como um fluxo temporal. [...] É quasi-temporal porque não é dada na consciência do tempo, mas é a forma temporal da consciência (MORRISON, 1978, p. 190, *tradução nossa*).¹³⁷¹³⁸

No entanto, é possível ter consciência da *unidade* do fluxo, e é necessário que seja uma unidade, pois “a consciência da alteridade, da diferença, pressupõe uma unidade” (HUSSERL, 2019, §41, p. 114, *tradução nossa*).¹³⁹ Em resumo, não há consciência como experiência se ela não for uma unidade.

¹³⁷ “In time-consciousness it is the temporality of the immanent object that is experienced and not consciousness itself as a temporal flux. [...] It is quasi-temporal because it is not given in time-consciousness but is the temporal form of consciousness”.

¹³⁸ “The flux is not a contingent flux as an Objective one is. The variation of its phases can never cease and pass over into a self-continuing of ever-like phases” (HUSSERL, 2019, *Appendix VI*, p. 153).

¹³⁹ “the consciousness of otherness, of difference, presupposes a unity”.

Neste ponto, fala-se em uma dupla intencionalidade da temporalidade imanente, por um lado ela constitui um objeto imanente, por outro, constitui-se como *forma*. Em vez de direcionar o olhar para o que é constituído objetivamente no fluxo da consciência [*Querintentionalität*; intencionalidade transversal; *transverse intentionality*], pode-se direcionar para o fluxo ele mesmo. Como isso é possível? Trata-se de uma intencionalidade longitudinal [*Längs-intentionalität*], como apresentada por Husserl (Cf. 2019, §39, p. 107), ela propõe que se tome consciência da retenção não de um objeto, mas da retenção da retenção do objeto. Nesse movimento, pode-se notar que há toda uma multiplicidade de impressões primárias que são subsequentemente retidas, nisso toma-se consciência de como a retenção é constante e possui uma forma temporal em que ela não cessa e nem se modifica, mas continuamente retém a continuidade dos dados atuais.

Estas duas direções intencionais são incidíveis, de modo que são direções que se exigem mutuamente, pois é mediante a intencionalidade transversal que se constitui o tempo imanente (a esfera própria de alteração e duração do objeto temporal) e é mediante a intencionalidade longitudinal que se constitui a unidade do próprio fluxo absoluto, o contínuo das fases constitutivas do tempo enquanto dinâmica de fluência (THOMÉ, 2015, p. 56).

Na seguinte passagem, nada simples de ser inteligida, Husserl elabora uma descrição precisa sobre a intencionalidade longitudinal que se pode assumir do próprio fluxo, note como a retenção, na seguinte descrição, parece assumir um aspecto “impessoal” com respeito ao dado retido.

Fluindo em transição absoluta, a primeira sensação primária se transforma em uma retenção de si mesma, esta retenção em uma retenção desta retenção, e assim por diante. Conjuntamente com a primeira retenção, porém, um novo “agora”, uma nova sensação primária, está presente e se une continuamente, mas momentaneamente, à primeira retenção, de modo que a segunda fase do fluxo é uma sensação primária de um novo agora e uma retenção do anterior. A terceira fase, novamente, é uma nova sensação primária com retenção da segunda sensação primária e uma retenção da primeira, e assim por diante (2019, §39, p. 107, *tradução nossa*).¹⁴⁰

Há uma absoluta continuidade retencional temporal. Trata-se de um olhar que está sempre se dando conta das novidades impressionais e da retenção das mesmas. Mauro Maldonato descreve bem essa condição ao dizer que “[...] uma fenomenologia da consciência

¹⁴⁰ “Flowing in absolute transition, the first primal sensation changes into a retention of itself, this retention into a retention of this retention, and so on. Conjointly with the first retention, however, a new ‘now’, a new primal sensation, is present and is joined continuously but momentarily with the first retention, so that the second phase of the flux is a primal sensation of a new now and a retention of the earlier one. The third phase, again, is a new primal sensation with retention of the second primal sensation and a retention of the retention of the first, and so on”.

interior do tempo, portanto, deve ser considerada em sua dimensão reflexiva, que bebe da própria nascente do processo de intencionalidade” (2008, p. 46). Dito isso, de acordo com Husserl, quando se dá conta da retenção de uma nota musical, nunca se está consciente apenas da nota musical retida, mas também da retenção de todas as fases precedentes. A especialidade dessa intencionalidade que se concentra no processo do fluxo é sua coincidência com o próprio fluxo, ela dá conta da *forma* em que a novidade é retida sempre do mesmo modo retencional. Assim, para Husserl, o fluxo se dá como uma unidade de consciência. Entende-se o fluxo na sua própria e autêntica *fluição formal* temporal.

Então, no fluxo constante de consciência, eu capto a série retida de consciências expiradas com o ponto-limite da sensação primária atual e o contínuo afundamento desta série com o novo início de retenções e sensações primárias (HUSSERL, 2019, §39, p. 108, *tradução nossa*).¹⁴¹

Valendo-se da ideia de *Blickrichtung*, portanto, uma *linha* de visada, pode-se propor o seguinte exemplo ilustrativo: imagine-se na janela de um veículo em movimento; ao olhar para a paisagem, pode-se fazê-lo de duas maneiras, (1) escolhendo um objeto e acompanhar a sua passagem, vendo o objeto se distanciar cada vez mais, ficando para trás. Nessa perspectiva, pode-se sempre escolher e variar entre qualquer *um* objeto. (2) Por outro lado, é possível fixar o olhar como uma linha reta,¹⁴² sem escolher qualquer objeto e, então, pode-se notar a constante passagem de diversas impressões em frente aos olhos, enquanto o próprio olhar permanece fixo e inalterado. Esta visada pode ser posta em analogia com a unidade do fluxo e a *Längs-intentionalität* [intencionalidade longitudinal].

Minha experiência do objeto passageiro ou duradouro (intencionalidade transversal abordando síntese objetiva) é ao mesmo tempo uma consciência não-observacional, pré-reflexiva da minha própria experiência de fluxo (intencionalidade longitudinal abordando síntese subjetiva) (GALLAGHER, 2013, p. 40-41, *tradução nossa*).¹⁴³

Toda intencionalidade como consciência de alguma coisa é dada dessa *forma*, a intencionalidade é um fluxo. É importante dar destaque para essa “auto-consciência” do fluxo, pois, de acordo com Husserl, em todo caso de representação há uma dupla intencionalidade,

¹⁴¹ “Then, in the constant flowing-forth of consciousness, I grasp the retained series of expired consciousness with the boundary-point of the actual primal sensation and the continuous shoving-back of this series with the fresh onset of retentions and primal sensations”.

¹⁴² Nesse caso o próprio olhar torna-se um horizonte.

¹⁴³ “My experience of the passing or enduring object (transverse intentionality addressing objective synthesis) is at the same time a non-observational, pre-reflective awareness of my own flowing experience (longitudinal intentionality addressing subjective synthesis)”.

ou seja, percebe-se e sabe-se que percebe. Essa percepção imanente da qual Husserl fala, porém, não é do tipo que transforma a experiência intencional em objeto. “[T]oda ‘experiência vivida’ é significativamente percebida internamente. Mas a percepção interna não é, no mesmo sentido, uma ‘experiência vivida’. Ela mesma não é percebida internamente” (HUSSERL, *Appendix XII*, p. 175).¹⁴⁴ Essa consciência do “saber” que percebe é pré-fenomenológica, assim como é a forma temporal da consciência. Ser pré-fenomenológico significa não ser dado no fluxo, no qual há realização da temporalidade imanente como fenômeno. Ou seja, a consciência pré-fenomenológica é possível porque o fluxo formal permanece *o mesmo* e esse sentido é dado na medida em que os conteúdos em fluxo imanente são *continuamente* modificados, e por haver uma modificação contínua, a consciência permanece a mesma como unidade de fluxo. O ideal, para Husserl, é real, ou seja, há um aspecto duplo entre *forma* e *fenômeno* da mesma “coisa”. O fluxo é tão formal e ideal quanto é real, essa contraposição traduz-se por forma temporal (ideal) e tempo imanente (real, *Reell*).

Através da consciência interna do tempo, a pessoa está consciente não apenas do fluxo de consciência (autoconsciência pré-reflexiva), mas também dos atos como objetos temporais demarcados no tempo subjetivo (autoconsciência reflexiva) e dos objetos transcendentais no tempo objetivo (consciência intencional) (ZAHAVI, 2003, p. 91, *tradução nossa*).¹⁴⁵

Nesse sentido, a retenção possibilita a reflexão consciente sobre a temporalidade subjetiva. Ao mesmo tempo, ela possui uma retro-referência ao próprio fluxo como forma. Talvez o “segredo” da fenomenologia de Husserl é justamente que não há um ponto de partida fundante *isolado*, mas uma relação entre *idealidade* e *fenômeno*. Se pretender vislumbrar o ideal (que não é fictício), será preciso saber tê-lo compartilhado nos fenômenos. De acordo com a exposição de Thomé,

[...] o fluxo absoluto só aparece, e então, torna-se acessível à descrição fenomenológica quando tempo é constituído, quando tempo aparece, isto é, quando aparecem as produções temporais do fluxo. O modo de fenomenalizar-se do fluxo absoluto se dá, assim, de um modo único: é como forma articuladora da temporalidade que o fluxo absoluto como unidade incindível da vida subjetiva aparece. Neste sentido, é no próprio exercício de constituição temporal que o fluxo absoluto constitui a si mesmo e a si mesmo aparece - a temporalidade é o campo originário da sua eclosão (2015, p. 57).

¹⁴⁴ “[E]very ‘lived experience’ is in the significant sense internally perceived. But internal perception is, in the same sense, not a ‘lived experience’. It is not itself internally perceived”.

¹⁴⁵ “Through inner time-consciousness one is aware not only of the stream of consciousness (pre-reflective self-awareness), but also of the acts as demarcated temporal objects in subjective time (reflective self-awareness) and of the transcendent objects in objective time (intentional consciousness)”.

Por fim, talvez o ponto alto da teoria husserliana sobre a temporalidade é que ela justifica a intencionalidade, ou seja, a temporalidade “explica” o como de toda consciência ser consciência de alguma coisa. A cada conteúdo sensível tornado unitário no fluxo da consciência, portanto, a duração que sofre variação, há em paralelo a apreensão desse conteúdo e a apreensão é igualmente algo constituído temporalmente. Husserl fala em dois sentidos de apreensão, um deles diz respeito à constituição da unidade temporal imanente do conteúdo sensível (neste sentido não se trata de uma apreensão que se constitui no fluxo, pois é o próprio fluxo), o outro diz respeito à apreensão desse conteúdo, nesse sentido trata-se de uma apreensão que se constitui no fluxo. Apreensão e conteúdo são o tempo imanente. Além disso, para cada conteúdo homogêneo à apreensão, há uma coisidade [*Dinglichkeit*] que se manifesta no fluxo através desses aparecimentos (conteúdos e apreensões),

o objeto intencional é constituído apenas como um objeto – como transcendente ao ato – no momento em que o experimentamos como uma identidade em um múltiplo, ou seja, no momento em que estabelecemos sua identidade através de diferentes atos e aparecimentos (ZAHAVI, 2003, p. 80, *tradução nossa*).¹⁴⁶

Sendo assim, há sempre impressão, há sempre conteúdo em fluxo e, por conseguinte, há sempre consciência de alguma coisa, ao que Husserl nomeia como *exibição* de algo [*Darstellung*] (Cf. HUSSERL, 2019, §43).¹⁴⁷

A consciência é a unidade da intencionalidade e esta unidade só existe numa forma temporal. Nenhuma reflexão, mesmo aquela voltada para idealidades extra-temporais, pode escapar do *fluxo* da consciência. O quanto o tempo é determinante para uma reflexão filosófica em geral ainda está para ser decidido.

A reflexão (também nomeada percepção imanente na Husserliana X) consiste em um ver e captar que se volta de modo regressivo-apreensivo para os vividos passados. É propriamente para a base das retenções que o olhar reflexivo se volta, de modo que ao captar os atos de consciência o olhar reflexivo se direcionar também para os *modos de consciência* (fases constituintes do fluxo) mediante os quais tais vividos são constituídos temporalmente. Cabe propriamente à reflexão tornar a fase decorrida um objeto. A reflexão tem assim por objetivo explicitar a própria dinâmica da consciência constitutiva do tempo porquanto consiste em um retorno da vida subjetiva sobre si mesma, sobre suas operações e seus conteúdos (THOMÉ, 2015, p. 58, *grifos da autora*).

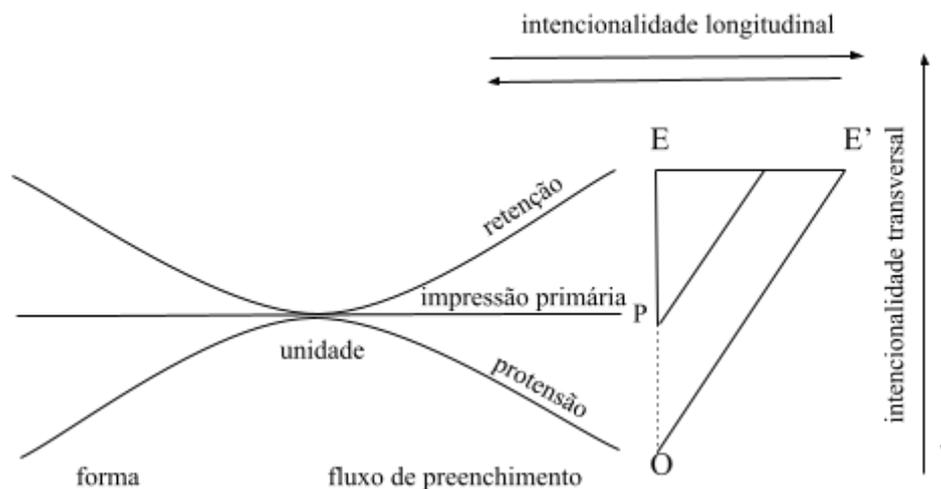
¹⁴⁶ “the intentional object is only constituted as an object — as act-transcendent — the moment we experience it as an identity in a manifold, that is, the moment we establish its identity across different acts and appearances”.

¹⁴⁷ É importante retomar algumas distinções feitas nas *I.L.*: assim como um estado de coisas não pode, a rigor, ser percebido, então um estado de coisas também não é algo temporal, mas uma unidade ideal do ato judicativo, mesmo que esse ato esteja fundado numa temporalidade. “O ato de exibição [*Darstellen*] e a consciência do tempo não pertencem ao estado de coisas como tal, mas à matéria do estado” (HUSSERL, 2019, §45, p. 126, *tradução nossa*). “The act of exhibition [*Darstellen*] and the consciousness of time belong not to the state of affairs as such but to the matter of the state”.

O horizonte temporal do entendimento é sempre um fluxo? O que justifica que a regularidade necessita do fluxo temporal? São questões que persistem. De qualquer modo, pode-se, por fim, assumir a seguinte proposição: “[n]a medida em que é origem e estrutura da consciência, a temporalidade amarra, como um fio condutor, os diversos planos da reflexão fenomenológica” (MALDONATO, 2008, p. 41).

A exposição feita até aqui pode ser sintetizada do seguinte modo: (1) o tempo imanente é um ato contínuo com modificações no conteúdo e na apreensão do conteúdo; (2) conteúdo e apreensão são temporalmente constituídos, o fluxo da consciência os constitui e, por esse motivo, o fluxo formal não pode ser temporalmente constituído; (3) uma vez que o fluxo formal constitui tempo, caracteriza-se por ser quasi-temporal, isto é, por ser a *forma* do tempo; (4) que a consciência permaneça unitária e seja um fluxo fica evidenciado a partir do fato de que há uma diversidade de conteúdos impressos na consciência e também retidos, a apreensão de impressão e retenção também sofrem modificações diversas, mas o fato de que a consciência tem impressão e retenção não se modifica no tempo; por haver retenção na forma da consciência, então é quasi-temporal. Se a consciência fosse apenas impressão primária, então não seria quasi-temporal, pois seria apenas instante; (5) o fluxo formal da consciência é origem de possibilidade para todo fenômeno.

Propõe-se o seguinte esquema elucidativo:



Este esquema serve para representar os seguintes momentos: (1) a linha OP representa a protensão, que culmina na impressão primária P, esta é um objeto temporal com sentido unitário; (2) a linha PE é a duração do objeto iniciado em P, a medida que é modificado e retido em direção a E; (3) a linha EE' representa uma fase da duração do objeto que dura em PE, no entanto, para cada ponto da duração do objeto há uma fase de apreensão que igualmente afunda no tempo, por exemplo, P em direção a E'; (4) EE' representa o horizonte retencional que possibilita não apenas que haja um fluxo de modificação em sua "direção". Este horizonte temporal EE' é possibilitado pela retenção, que retém a duração do objeto de P até E; se não houvesse E, então não haveria EE', nem P; (5) a intencionalidade transversal acompanha a duração do objeto em direção ao horizonte retencional EE', ao mesmo tempo, ela está retro-referida em direção à protensão de modo que se pode visualizar o fato de que para a retenção há necessariamente uma impressão primária; (6) a intencionalidade longitudinal está direcionada para a própria fase da retenção EE', indiferente à variação dos conteúdos e suas fases, ao mesmo tempo que está retro-referida para o fato de que há necessariamente uma forma retencional que não está em fluxo. A abertura de um fluxo de preenchimento e de uma forma é possibilitada pela retenção, visto que as intencionalidades longitudinal e transversal são dependentes da retenção; (7) o fluxo de preenchimento é o contínuo de ato estendido temporalmente com os conteúdos expostos no diagrama; (8) a forma é o fluxo formal retro-referido no fluxo de preenchimento; (9) ambos são uma unidade de consciência intencional.

4.5 O PRESENTE ESPECIOSO [*PRÄSENZZEIT*]: JAMES, BRENTANO E HUSSERL

Em muitos sentidos há semelhanças entre James e Husserl, em especial com o fato de que não há experiência de tempo vazio e toda temporalidade da consciência depende necessariamente de um *dado impressional*. A temporalidade em Husserl, por possibilitar aparecimentos, requer conteúdo. Com respeito às especificidades de William James, entende-se a ideia de que a experiência atual é experienciada com extensão temporal, sendo simplesmente resultado de um processo psicológico, a sobreposição de instâncias de consciência. Estas são estímulos causados. Instâncias da consciência são processos conscientes. Sendo assim, a descontinuidade entre os processos, portanto, entre a atenção direcionada a um objeto e depois a outro, implica numa distensão temporal, porque o processo passado se demora em conjunto com o novo processo. As distintas sensações desses processos são o conteúdo da duração do presente especioso, no entanto, o tempo não é a duração, mas a

apercepção da duração e subsequente datação. Desse modo, James desenvolveu o início do modelo retencional, mas numa abordagem psicológica, por isso precisou incluir no agora uma multiplicidade de atos, não um único ato contínuo, falhando, portanto, com o princípio da *unidade diacrônica do tempo*. Além disso, James não pôde fazer a diferenciação entre a temporalidade subjetiva e objetiva, em especial quando leva em consideração tempos de expansão dos processos mentais, pois

Esta distinção é sobre o sentimento geral que temos do tempo passando do futuro para o passado (às vezes como a impressão de que o tempo passa lento ou rápido), por um lado, e o tempo sensorimotor do comportamento em relação à duração de eventos específicos, por outro lado. O primeiro se preocupa com a impressão fenomenal da passagem subjetiva do tempo, o segundo com a comparação entre a duração subjetiva e o tempo objetivo do relógio, ou seja, a precisão de estimar a duração de um evento (KENT; WITTMANN, 2022, p. 2, *tradução nossa*).¹⁴⁸

Por esses motivos, Franz Brentano surge como um defensor vanguardista do modelo retencional, justamente porque ele defendeu que a extensão da experiência atual se dá através de um único *ato mental*. Se James foi demasiadamente empirista, Brentano foi demasiadamente metafísico. A unidade do ato mental em Brentano significa a *atualidade da representação*. Esta atualidade é pontual e, por ser pontual, deve funcionar como um limite, o próprio limite da realidade, pois é sinônimo de presença. Todavia, todo limite possui uma relação da essência com aquilo que é limitado, não podendo existir uma representação sem um objeto apresentado, de modo que a noção de contínuo é fundamental aqui. Acontece que, limitar algo como presente, é afirmar que há um antes e depois, mas este antes e depois é afirmado num só ato, na representação atual. Com ela está dado num mesmo instante o ser-atual e o ser-antes do *mesmo* objeto. Esta concepção tardia de Brentano é, em resumo, uma tradução das teses *físicas* de Aristóteles para o campo da consciência. Além disso, há retenção do *modo de representação*, portanto, com a representação atual tem-se o mesmo objeto apresentado como algo que passou, caso esteja em questão um objeto que dura temporalmente.¹⁴⁹ Por fim, é fundamental à Brentano que o presente não possui duração real e o tempo é sempre em referência ao agora, de modo que toda extensão temporal é feita no

¹⁴⁸ “This distinction is about the general feeling we have of time passing from the future to the past (sometimes as the impression of time passing slowly or fast), on the one hand, and the sensorimotor timing of behavior in relation to the duration of specific events, on the other hand. The former is concerned with the phenomenal impression of subjective passage of time, the latter with the comparison between subjective duration and objective clock time, i.e. the accuracy of estimating the duration of an event”.

¹⁴⁹ Sim, esta concepção tardia de Brentano difere em grande escala da concepção criticada por Husserl nas *Lições*, a qual tinha como principal problema a ideia de que a associação originária estaria relacionada à sensação-objeto modificando-se em fantasma.

esquema *in recto e in obliquus*, ou seja, tudo que não é agora é pensado indiretamente pelo agora.

Para Husserl há um presente especioso? Não como havia para James, mas, sim, Husserl defende a extensão do ato perceptivo, mas essa extensão (1) é temporal e, apesar disso, (2) é uma unidade de ato. Que a extensão do ato de representação seja *temporal*, significa que na sua imanência à consciência o ato é fluido, mas sua forma não é. Sendo assim, impressão primária e retenção, separadamente considerados, são momentos abstratos de um mesmo ato objetivante. A unidade do ato objetivante, por outro lado, não possui qualquer característica temporal, pois é a própria forma da temporalidade imanente da consciência. Feitas essas considerações,

[...] a retenção não é uma coisa particular na consciência que ouvimos; pelo contrário, através do aspecto de retenção experimentamos os tons musicais recém passados como recém passados. Além disso, não há simultaneidade entre o aspecto de retenção da consciência (que é uma característica atual da consciência) e o que é retido (que é apenas passado) (GALLAGHER, 2013, p. 139, *tradução nossa*).¹⁵⁰

Portanto, o passado é atualmente dado numa unidade de ato. Enquanto a unidade de ato é ideal, a concretude do passado é uma experiência imanente da retenção da impressão primária, um dado também imanente da consciência. Que haja um fluir da impressão primária para a retenção é justamente porque o tempo imanente é um fluxo de consciência, consciência esta cuja unidade, mais uma vez, não é temporal nem imanente, mas formal, pois ela mesma não é dada em fluxo. O objeto transcendente intencional, por sua vez, como dito na passagem supracitada, não é simultâneo à retenção, isto é, não há retenção *do* objeto, há retenção *do passado* do objeto, este porém permanece o *mesmo* em sua identidade e sentido lógico.

A fim de justificar o caráter metafísico da tese de Brentano, basta atuar fenomenologicamente. Todo ponto é um objeto no fluxo de consciência, toda presença pontual é um marco oriundo do fluxo imanente. Visto que todo objeto, nesse sentido, como resultado de uma interpretação [*Auffassung*] dos dados imanentes, é um objeto transcendente intencional, então Brentano teria feito da objetividade da presença justamente o limite e o princípio da evidência da atualidade da consciência. (1) Brentano não defende um contínuo de ato, pois toda extensão temporal é dada sempre em relação ao agora como um ponto delimitado em uma linha. Em Husserl não tem ponto nem linha, mas um contínuo de ato

¹⁵⁰ “[...] retention is not a particular thing in consciousness that we hear; rather through the retentive aspect we experience the just-past musical tones as just-past. Furthermore, there is no simultaneity between the retentive aspect of consciousness (which is a current feature of consciousness) and that which is retained (which is just past)”.

caracterizado por retenção etc. (2) Uma vez que para Husserl um ponto é um objeto que é interpretado a partir do conteúdo imanente, então esse ponto não poderia servir de referência do tempo, pois é um objeto transcendente. (3) Visto que Brentano usa desse ponto para se orientar com a realidade e a percepção, então há um caráter metafísico, pois esse ponto não é um fenômeno imanente *reell* da consciência.

4.6 A RECEPÇÃO DA FENOMENOLOGIA PELA NEUROCIÊNCIA

Desde a produção da obra *Fenomenologia do tempo interno da consciência*, mais de cem anos se passaram. Qual foi o destino da tese de Husserl sobre o tempo? Suas teses foram recepcionadas por estudo neurocientíficos, algo que levantou debates entre uma abordagem objetiva da experiência do tempo e a aparente abordagem “subjetiva” da fenomenologia. O fenomenólogo bem treinado sabe, porém, que não se trata de subjetividade ou objetividade numa investigação fenomenológica, mas dos conteúdos das vivências e sua origem de possibilidade. De qualquer modo, o crescente envolvimento entre neurociências e fenomenologia chegou a realizar uma neurofenomenologia, procedimento do qual Francisco J. Varela fez uso.

No artigo de Kai Vogeley e Christian Kupke, defende-se que há uma convergência entre a explicação empírica e a fenomenologia, em outras palavras, a pretensão da neurociência. Esta proposta é colocada justamente em termos de que a abordagem “subjetiva” e intuitiva (primeira pessoa) da fenomenologia e a abordagem “objetiva” (terceira pessoa) do aspecto operacional e cognitivo neurocientífico teriam como objetivo as mesmas questões: quais são os componentes da consciência do tempo e como funcionam? (*Cf.* VOGLEY; KUPKE, 2007, p. 158). Não é de se espantar que a consciência absoluta, portanto, a *forma unitária do fluxo*, fique, nesse caso, fora de questão. Outro ponto de suposta convergência é que, assim como a fenomenologia, as neurociências também trabalham em termos de uma tripartição do tempo:¹⁵¹

o córtex pré-frontal (daqui por diante: CPF) parece estar crucialmente envolvido na constituição neural de um conceito tripartite de tempo, que compreende as funções de memória operativa (relacionada ao passado), controle de interferência (relacionada ao presente), e conjunto preparatório ou simplesmente conjunto

¹⁵¹ Esta tripartição é justamente a divisão abstrata entre *impressão primária*, *protensão* e *retenção*. Ao que esta divisão possui justificção subjetiva, em contraste à datação com relação a um antes e depois, algo que implica em mero conhecimento objetivo. A lógica do antes-e-depois contrapõe-se à experiência retencional imanente.

(relacionado ao futuro) como funções básicas do CPF (VOGELEY; KUPKE, 2007, p. 158, *grifos do autor, tradução nossa*).¹⁵²

Justamente o interesse das neurociências é saber se a “tripartição” temporal e seus momentos abstratos possuem, além de consistência subjetiva, uma consistência objetiva, operativamente falando, com respeito ao cérebro. Mas isso, certamente, não é um problema e nem uma tarefa de fenomenologia. Por outro lado, é memorável como a análise fenomenológica obteve precisão a ponto de ter suas conclusões empiricamente justificadas pela neurociência. A retenção poderia ser traduzida pela função de *memória operativa* [*working memory*], esta que permite o acesso presente à virtualidade da informação atual, portanto, sua lembrança primária, bem como o acesso a memórias num sentido recordativo e reprodutivo. A protensão traduz-se pela antecipação e preparação de uma ação através do *conjunto preparatório* [*preparatory set*]. Por fim, a impressão primária traduz-se pela *interface inibidora* [*interface control*] cuja função

desempenha um papel importante na proteção da estrutura ou *gestalt* do comportamento contra influências interferentes, que podem entrar em conflito com ela. Suprime as influências internas e externas que possam interferir com a sequência que está sendo promulgada atualmente (VOGELEY; KUPKE, 2007, p. 159, *tradução nossa*).¹⁵³

Em outras palavras, esta função é o que possibilita o tempo ser concebido como uma unidade de ato, donde qualquer objetividade ganha a possibilidade de emergir. Certamente a impressão primária está atrelada à continuidade do conteúdo dado, até porque ela é necessariamente sucedida pela retenção. Todos esses três dados empíricos localizam-se no córtex pré-frontal e unificam-se na constituição da temporalidade à semelhança da sua formação subjetiva.¹⁵⁴ Sendo assim, que ações possuem uma composição temporal empírica é algo cientificamente comprovado e fenomenologicamente atestado.

Varela foi um dos pensadores que criticam o caráter dos exemplos dados por Husserl, em especial o exemplo privilegiado da melodia:

¹⁵² “the prefrontal cortex (hereafter: PFC) appears to be crucially involved in the neural constitution of a tripartite concept of time, that comprises the functions of *working memory* (related to the past), *interference control* (related to the present), and *preparatory set* or simply *set* (related to the future) as basic functions of the PFC”.

¹⁵³ “plays an important role in protecting the structure or *gestalt* of behavior from interfering influences, that may conflict with it. It suppresses internal and external influences that might interfere with the sequence currently being enacted”.

¹⁵⁴ O papel do córtex pré-frontal é fulcral na organização temporal da consciência, mas não é a ele que se resume a temporalidade. O cerebelo e a ganglia basal também possuem papel importante na estimacão do tempo.

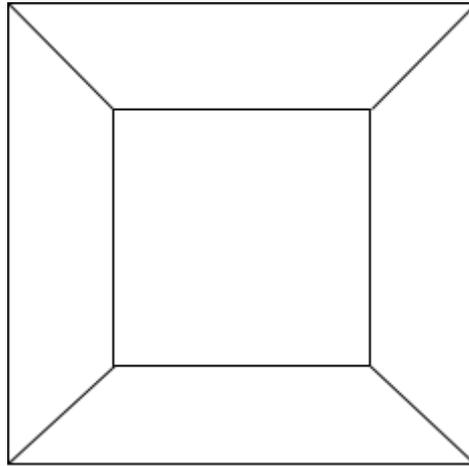
Husserl apresenta seu exemplo, estranhamente, como um sujeito não-situado, em um modo abstrato: ele não nos dá as circunstâncias sob as quais a música está sendo ouvida (sozinho, em uma sala de concerto?), ou a qualidade da experiência auditiva (é uma peça comovente, ele está familiarizado com ela?). Estas circunstâncias não são detalhes acidentais; sem estas particularidades, o modo de acesso à experiência em si se perde (1999, p. 270, *tradução nossa*).¹⁵⁵

A proposta da neurofenomenologia é a defesa do enativismo (a tese geral de que a cognição se constitui pela corporeidade e ação do sujeito em seus processos fundamentalmente dinâmicos), portanto, além de naturalizar a fenomenologia unindo-a com fundamentos da biologia, propõe-se, em contraste à passividade da percepção, uma correlação entre percepção e movimento ativo. Visto que o interesse de Husserl, talvez por conta das suas origens matemáticas, é fundamentalmente teórico, pelo menos nos seus textos que foram discutidos nesta dissertação, não é de se estranhar que seu exemplo privilegiado seja uma melodia em abstrato. Além disso, no interior da sua tese *puramente* fenomenológica, o caráter abstrato do exemplo faz sentido e a necessidade de uma *situação* empírica não se manifesta. Esta necessidade torna-se manifesta, claro, com a tese enativista: “uma teoria específica de cognição encarnada. Ela argumenta que a percepção e grande parte da cognição é orientada para a ação, e que o mundo significativo não é independente do agente experiente” (GALLAGHER, 2017, p. 94, *tradução nossa*).¹⁵⁶ Nesse sentido que a neurofenomenologia é uma naturalização, ela requer um *agente* na ou da experiência, quando para Husserl basta a experiência. Um exemplo bastante conhecido, oferecido por Varela, é a figura da pirâmide-corredor (*Cf.* 1999, p. 271):

¹⁵⁵ “Husserl introduces his example, strangely enough, as an un-situated subject, in an abstract mode: he does not give us the circumstances under which the music is being listened to (alone, in a concert hall?), or the quality of the listening experience (is it a moving piece, is he familiar with it?). These circumstances are not incidental details; without these particularities the mode of access to the experience itself is lost”.

¹⁵⁶ “a specific theory of embodied cognition. It argues that perception and much of cognition is action oriented, and that the meaningful world is not independent from the experiencing agent”.

Fig. 5



Nesse caso, a íntima conexão entre percepção e atividade, portanto, a capacidade que o agente possui em variar livremente, supõe-se evidenciada ao observar a figura acima, na qual é possível conceber o quadrado menor ora como estando no topo de uma pirâmide, ora como estando no fundo de um corredor. Além disso, o enativismo, ao situar a consciência numa concretude dinâmica, passa a privilegiar não a retenção, como é o caso na tese teórica de Husserl, mas a protensão, portanto, o aspecto futuro. “Se pensamos que o sujeito experiente é sempre caracterizado por uma disposição afetiva, então a ideia é que a disposição modula a protensão” (GALLAGHER, 2017, p. 95, *tradução nossa*).¹⁵⁷ A ideia de que o caráter futuro da temporalidade ganha destaque na “exteriorização” da consciência tem, nesse caso, sua justificativa justamente no privilégio e primordialidade da *ação*. Destaca-se, todavia, que o privilégio do futuro talvez seja uma consequência precisamente da *saída* da consciência, pois, ver-se-á, para Heidegger, a temporalidade autenticamente experienciada origina-se do futuro.

A neurociência obteve resultados importantes ao receber as teses fenomenológicas de Husserl, mas esse não foi o único destino dessas teses. Levantando a questão sobre a *quem* pertence a consciência objetiva, chega-se a outro destino das teses de Husserl: *Dasein*. Portanto, a recepção ek-sistencial [*Ek-sistenz*] da fenomenologia. Em outras palavras: o ser lançado fora da consciência como situação privilegiada de investigação.

¹⁵⁷ “If we think that the experiencing subject is always characterized by an affective disposition, then the idea is that one’s disposition modulates protention”.

SEGUNDA PARTE

Existência

5. A HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

No conjunto completo das obras publicadas de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927) é situado como *magnum opus* e único livro escrito pelo autor, enquanto os outros componentes do todo de obras são seminários, preleções, aulas, conferências etc. Isso posto, as bases do seu pensamento filosófico, as direções da sua inserção na fenomenologia, bem como no debate sobre a questão do tempo, encontram-se fundamentalmente apresentadas em *Ser e Tempo*. Feitas essas considerações, o presente capítulo tem como tarefa a introdução do pensamento inicial de Heidegger. Esta introdução não pode ser contornada, pois somente com o assentamento de alguns de seus principais argumentos e conceitos então o terreno para a elucidação do sentido do tempo no seu pensamento inicial, o qual foi elaborado até o período de 1929, poderá ser acessado com a devida compreensão.

Heidegger propôs um desligamento definitivo com relação ao campo da consciência e da psicologia e, com isso, propõe uma tomada hermenêutica da fenomenologia. Em muitos aspectos suas teses são conflitantes com as teses de Husserl, mas em outros aspectos, principalmente nos elementos formais do método fenomenológico, as teses husserlianas são mantidas e reforçadas. Desse modo, a travessia pela teoria de Heidegger será auxiliar para identificar mais precisamente quais são esses elementos formais.

Com respeito à questão do tempo, Heidegger entra em diálogo direto com James, Brentano e Husserl, este diálogo é regido tanto pelo caráter histórico, isto é, Heidegger levantou a questão do tempo no período em que as teses desses pensadores estavam em consideração e foram recém desenvolvidas, quanto pelo próprio caráter teórico. Heidegger precisou, do mesmo modo, elaborar as noções de sucessão, duração e experiência do tempo. Em especial, ver-se-á, Heidegger também defende um sentido originário do tempo que, ao estilo do fluxo formal da consciência, é a origem de possibilidade para os fenômenos.

5.1 HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

5.1.1 *Addendum*: de Husserl a Heidegger

Heidegger foi assistente de Husserl e seu pupilo imediato, a ponto deste último afirmar que “a fenomenologia somos eu e Heidegger” (GADAMER *apud* STEIN, 2001, p. 143), no entanto, isso mudou aos olhos de Husserl quando Heidegger tomou uma abordagem ontológica e existencial, em aparente contraste com a fenomenologia como ciência de ideais puros independentes da existência. Mas isso é problemático e nada simples de ser elaborado, uma vez que Heidegger não apenas é considerado fenomenólogo, mas seguiu em acordo com princípios fenomenológicos. É digno de nota levar em consideração que o entendimento de Heidegger sobre Ser é distinto do que Husserl entendia por “ser” nas *IL*. O ser como existir, para Heidegger, é o modo-de-ser próprio do ente que nós mesmos somos, não da objetividade. Husserl não via relevância na questão da existência da objetividade, uma vez que isso não interferia na estrutura intencional e fenomenológica da consciência. E era nesse sentido que Husserl compreendia a existência, portanto, como a efetividade da objetividade. Ora, para Heidegger, do mesmo modo, o ser existente da objetividade não interfere no fato estrutural e fenomenológico da existência. Acontece que, para Husserl, não havia distinção entre os modos-de-ser do ente como foi elaborada por Heidegger.

Ao abordar Dasein como um tipo de ser que não é um mero objeto nem um sujeito isolado, mas “ser-no-mundo”, Heidegger desafia a suposição de que ser é igual a estar objetivamente presente (MASSEY, 2015, p. 91, *tradução nossa*).¹⁵⁸

O desacordo entre esses dois pensadores pode levar a muitas confusões que são preservadas sem uma reflexão conjunta das duas obras. Por exemplo: na *Quinta Investigação*, no §14, Husserl diz que o mundo nunca é uma vivência para o ser que o pensa. Heidegger, em *Ser e Tempo*, defende que ser, como existência, é ser-no-mundo, de modo que mundo é estrutura fundamental e fenomenológica da existência do ente que existe, o Dasein. Há, nesse respeito, algum tipo de confronto? Ora, não há confronto algum. (1) Para Husserl, o mundo não é vivência para o ser que o pensa porque todo objeto transcendente não é uma vivência, de modo que o mundo posto objetivamente é transcendente, vivenciado é apenas o conteúdo fenomenológico que possibilita a interpretação objetivante de algo como mundo. (2) Para Heidegger, o mundo objetivado também não é um fenômeno da existência, mas o mundo

¹⁵⁸ “By approaching Dasein as a kind of being that is neither a mere object nor an isolated subject, but “being-in-the-world,” Heidegger challenges the assumption that being equals being objectively present”.

como estrutura de ser não é o mundo objetivado. Isso posto, mundo em Heidegger não é objeto isolado ou totalidade de objetos, mas momento analítico da estrutura unitária de ser-no-mundo cujo caráter é *a priori* no existir, isto é, existir é assim por ser-no-mundo. Além disso, o ser-em não se caracteriza por uma relação de continente e conteúdo, pois a existência não é um ente que possa ser encontrado no interior do mundo, mas a existência é a própria articulação de ser-no-mundo. O ser-em possui outro sentido, não o de ser dentro ou ser em um outro, mas o mundo *já é* facticamente familiarizado a quem existe e somente nessa estrutura familiar algo pode vir de encontro como estando “no” mundo como objeto (Cf. HEIDEGGER, 2012, §12). Dito isso, o objeto, a rigor, não possui mundo e por isso não pode ser-em e ser junto a alguma coisa, apenas para o Dasein, que é caracterizado por ser-em, algo como estar junto a alguma coisa é possível. Sendo assim, ser-no-mundo, na perspectiva de Heidegger, é o que possibilita o encontro com alguma coisa qualquer.

Feitas essas considerações, a presente dissertação não busca seguir o percurso comum de ressaltar eventuais conflitos e aparentes desacordos entre as colocações de Husserl e Heidegger, mas tem por objetivo visualizar a regularidade formal do *modo* fenomenológico de ambos.

5.1.2 Entendimento de ser

Propõe-se a seguinte passagem como introdução à filosofia de Heidegger:

A ek-sistência, pensada ek-staticamente, não coincide nem em seu conteúdo nem segundo a forma com a *existentia*. Segundo seu conteúdo, ek-sistência significa postar-se-para-fora na verdade do ser. *Existentia* (*existence*), ao contrário, significa *actualitas*, realidade efetiva, em distinção ante a mera possibilidade como ideia (HEIDEGGER, 2008, p. 339, *grifos do autor*).¹⁵⁹

Interessa os seguintes momentos do conceito de *ek-sistência*: (1) a colocação da ideia de existência como um postar-se-para-fora e apenas isso, tendo em vista também a ênfase dada pelo autor em uma nota de rodapé: “não ‘para-fora’ saindo de um interior” (idem); (2) um afastamento da ideia de atualidade como realidade efetiva, ideia muito cara a Aristóteles e Brentano, como foi destacado no primeiro capítulo desta dissertação. “Heidegger acredita que na abertura de um mundo de coisas o Dasein é revelado a si mesmo como ‘aí fora’ (Da-sein). Heidegger chama isso de a natureza ‘estática’ da existência humana” (MORRISON, 1978, pp.

¹⁵⁹ Carta sobre o humanismo (1946).

192-193, *tradução nossa*).¹⁶⁰ Ver-se-á que a alternativa de Heidegger para desviar da clássica ideia de atualidade vem justamente com a ideia de possibilidade, a saber, somente como possibilidade dá-se ser, isto é, no possível estaria o essencial para qualquer substanciação atual.

Não é de se estranhar ouvir por aí a ideia de que a filosofia de Heidegger seja uma filosofia vulgar. Nem é preciso temer a vulgaridade da expressão, o senso comum quando pensado tem muito a dizer. De fato, a filosofia de Heidegger pode ser considerada vulgar, porque ocupa-se com o que está dado aí quando se tem em vista o entorno, quando se tem em vista as coisas mesmas como *estando* ao redor. Naturalmente, uma filosofia vulgar não vai falar em termos de teorização rigorosa dos atos psíquicos, justamente o procedimento que estava em voga no período da publicação de *Ser e Tempo*.

A fenomenologia de Heidegger diz respeito ao Ser, a questão pelo sentido de Ser é sua questão de princípio. Isso posto, diz: “O ser mesmo nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o *ser* de si mesmo lhe importa” (HEIDEGGER, 2013, §1, p. 13, *grifo do autor*). Esta passagem contém muitas implicações. Por um lado, ela retoma aqueles dois pontos mencionados acima, portanto, o estar para fora, característico da existência, e sua distinção com relação à realidade efetiva. No entanto, para além disso, esta passagem é profundamente *hermenêutica*. Por quê? Ora, se o sentido de ser é a questão de princípio, como pode o autor trazer afirmações a respeito “daquilo” cujo sentido precisa ainda ser investigado? Na verdade, por mais estranho que essa abordagem soe, trata-se de uma antiga metodologia da filosofia, algo que foi contemporaneamente traduzido como *círculo hermenêutico*. Sua antiga origem, todavia, pode ser encontrada no *Mênon* de Platão:

Você se dá conta da controvérsia que está evocando? A afirmação é que é impossível para um homem procurar pelo que sabe ou pelo que não sabe: ele não estaria procurando pelo que sabe, já que ele sabe e isso torna a busca desnecessária, e ele não pode procurar pelo que não sabe, já que ele nem sabe o que ele vai procurar (80e = WATERFIELD, 2009, p. 113, *tradução nossa*).¹⁶¹

Em *Ser e Tempo* (§2), Heidegger explicita a circularidade da questão pelo sentido de Ser ao fazer uma análise da própria questão. Esta análise será aqui reproduzida. Na pergunta *que é isto – o Ser?* encontra-se três momentos analíticos: (1) *aquilo de que se pergunta*

¹⁶⁰ “Heidegger believes that in the disclosure of a world of things Dasein is disclosed to itself as ‘out there’ (Da-sein). Heidegger calls this the ‘ecstatic’ nature of human existence”.

¹⁶¹ “Do you realize what a controversy you’re conjuring up? The claim is that it’s impossible for a man to search either for what he knows or for what he doesn’t know: he wouldn’t be searching for what he knows, since he knows it and that makes the search unnecessary, and he can’t search for what he doesn’t know wither, since he doesn’t even know what it is he’s going to search for”.

[*Gefragtes*], trata-se do Ser [*Sein*], ou seja, a pergunta interessa-se pelo Ser; (2) *aquilo que é interrogado no perguntar* [*Befragtes*], trata-se do ente [*Seiende*] que será questionado a respeito do Ser; (3) *aquilo que é buscado pela pergunta* [*Erfragte*], trata-se justamente do “alvo” da pergunta, portanto, onde ela quer chegar e, nesse caso, ela quer chegar ao *sentido* [*Sinn*] de Ser. Em outras palavras, pergunta-se pelo Ser e, ao perguntar, busca-se seu sentido, esta pergunta é feita a um ente específico.

Johannes Niederhauser sintetiza a circularidade dessa maneira:

Esta circularidade é indicada no início de *Ser e Tempo*, ela sempre assume sua liderança com o modo de ser imediato, indeterminado e difuso do cotidiano do Dasein, ou seja, o ôntico, conduzindo ao ontológico e de volta ao ôntico. No entanto, estas não são observações do exterior que objetificam o Dasein e seu mundo. Ao contrário, o Dasein se auto-investiga a partir de seu mundo de maneira performática (2021, p. 24, tradução nossa).¹⁶²

Dito isso, fica claro como em toda questão filosófica parece que há sempre algum nível de entendimento sobre o que se pergunta, mas trata-se de um entendimento que pode ser dito como prévio e vago. É justamente a partir desse entendimento comum e também pré-teórico, ou pré-conceitual, que principia uma investigação hermenêutica. No entanto, visto que está em jogo uma ontologia, portanto, uma questão de Ser e, além disso, que ser é em todo caso ser de um ente, então a colocação da questão passa pelo inevitável fato de que ela deve ser feita com relação a uma entidade. Isso posto, a próxima pergunta levantada por Heidegger é razoável:

Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no ‘dá-se’. Em *qual* desses entes o sentido deve ser escolhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? (2012, §2, p. 45, grifos do autor).

Ou seja, a *quem* perguntar pelo sentido do Ser? Nesse caso, a resposta está na pergunta, deve-se perguntar a *quem* pergunta. A explicação de Heidegger é simples: se o questionamento é um *modi-de-ser* [*Seinsmodi*], em outras palavras, um fazer ou uma possibilidade de um ente específico, então isso significa que este mesmo ente é de algum modo determinado justamente por isso que ele pergunta [*gefragt*], o ser. A tese da analítica

¹⁶² “This circularity is indicated in the beginning of *Being and Time* which always takes its lead with Dasein’s immediate, indeterminate and fuzzy everyday modes of being, i.e., the ontic, leading unto the ontological and back up to the ontic. Yet, these are not observations from the outside objectifying Dasein and its world. Rather, Dasein self-investigates from within its world performatively”.

existencial é que a pergunta pelo sentido de Ser só pode ser feita com transparência se o ente interrogado for entendido em seu ser.

Perceba que há um duplo aspecto da circularidade: (1) uma circularidade hermenêutica que parece ser inerente ao exercício filosófico, portanto, perguntar por algo implica em ter algum entendimento prévio a seu respeito; (2) uma circularidade existencial, pois, perguntar por algo parece ter o ente que faz a pergunta já determinado de algum modo com relação ao que ele pergunta [*gefragt*]. Na questão do ser isso fica ainda mais explícito quando inevitavelmente transparece que o ente questionador do ser está por princípio determinado em seu ser, isto é, está sendo.

A única circularidade ou petição de princípio que deve ser fundamentalmente respeitada em geral na filosofia diz respeito à fundamentação de uma explicação dedutiva, e este não é o caso na fenomenologia em Heidegger, ou na hermenêutica, quando seu exercício é na verdade uma descrição comunicativa e analítica sobre o fenômeno. “A pressuposição presente no trabalho não é lógica, mas existenciária-ontológica [*existenzialen*]. Para Heidegger, pressupor significa projetar uma possibilidade de ser e deixar o fenômeno se mostrar” (cf. SZ: 314f/300f)” (NIEDERHAUSER, 2021, p. 21, *tradução nossa*).¹⁶³ Ou seja, uma dedução lógica e conceitual não pode incorrer em círculos na prova, pois iria se deparar com uma petição de princípio que quebraria a ordem da dedução e a tornaria inválida. No entanto, a fenomenologia não busca uma explicação dedutiva dos fenômenos, mas a pura descrição analítica e isso significa destacar que os próprios fenômenos são caracterizados pela circularidade, ou, como diria Heidegger, a própria existência é circular. De modo que o círculo em questão pode ser compreendido através da seguinte colocação:

Cada vez que a filosofia clássica insiste na imperfeição de um fenômeno de conhecimento, a fenomenologia não se contenta com a negação incluída nessa imperfeição, mas estabelece a negação incluída nessa imperfeição como constitutiva do fenômeno (LÉVINAS, 1967, p. 115).

A impossibilidade de apropriação do ser como uma coisa qualquer, portanto como um ente entre outros, funciona como obstáculo para o seu questionamento, ou seja, a dificuldade em positar uma definição proposicional, visto que não se trata de *algo* a ser definido. Além disso, talvez a principal problemática da questão pelo sentido de ser é que *eu sou*. Sendo assim, em todo caso, ser será sempre uma responsabilidade própria e essa propriedade de ser

¹⁶³ “[T]he presupposition at work is not logical, but existential-ontological. For Heidegger to pre-suppose means to project a possibility of being and let the phenomenon show itself”.

mostra-se como uma distinção ontológica quando se destaca que há um ente para *quem* o ser *pode* tornar-se um problema, uma constante *preocupação*.

Posto que ser não é ente, mas, na verdade, a própria possibilidade do ente, então logo distingue-se da existência como atualidade, pois a atualidade é sempre atualidade de alguma coisa, ou seja, a presença de uma qualquer objetualidade da intuição. Por outro lado, o estar-postado-para-fora diz respeito precisamente à ideia de propriedade. Visto que ser parece em primeiro lugar dizer respeito a uma existência própria, Heidegger entende nisso uma certa *facticidade*, ou seja, enquanto existência, o ser se dá mesmo como uma ocupação. Espera-se que essa ocupação seja entendida da maneira mais sóbria e pacata possível, portanto, uma ocupação no sentido de que há sempre algo a ser feito, isto é, um boleto a ser pago, um mal-estar a ser resolvido, a necessidade de descansar, a vontade de voltar a trabalhar etc. Essa constante preocupação com o ser destaca o ente que assim existe, destaca-o porque faz dele alguém que tem o ser como problema, tanto teórico quanto prático, ou seja, desde uma unha encravada até uma questão filosófica.

Chega-se assim à clássica terminologia *Dasein*, comumente traduzida por *Ser-ai*. Trata-se precisamente dessa lida “ai” com o ser, essa lida é a existência. É importante ter em mente também que existência não é ser em geral, mas um modo-de-ser, é o modo de ser próprio, portanto, em que o ser enfim se dá. Sendo assim, a existência é a única via de acesso e lugar privilegiado para uma fenomenologia ontológica. Sendo assim, em Heidegger, Ser possui uma plurivocidade de sentidos. Ver-se-á, ser pode ter o sentido de uma subsistência, de um utilizável, ou da própria existência. A precedência deste último sentido está em que é o modo-de-ser do ente que pode levantar uma questão de sentido, o *Dasein*.

Com respeito à tradução de *Dasein* por *Ser-ai*, nela não há problema algum. Desde que se tenha em mente os seguintes fatores: (1) *Dasein* é um verbo composto substantivado; (2) trata-se de um poder-ser em que o poder [*können; can*] é entendido como um saber, um compreender que sabe e por isso pode. “Para Heidegger, a compreensão não é uma capacidade cognitiva, mas sim uma capacidade prática. É uma competência. Entende-se algo não quando se apreende seu conteúdo (seu quê), mas quando se pode lidar com ele” (ABDEL KADER, 2016, p. 33, *tradução nossa*).¹⁶⁴ Para melhor esclarecer esse ponto, deve-se ter em mente que em todo caso o *Ser-ai* já está podendo ser o que é. Nas palavras de Heidegger, tendo em mente que ser é entender ser:

¹⁶⁴ “For Heidegger, understanding is not a cognitive ability, but rather a practical one. It is a competence. One understands something not when one grasps its content (its what) but when one can cope with it”.

Entender aqui significa “saber como” [*können*], “ser capaz de”. E “ser capaz de” significa *ter a possibilidade de algo em si mesmo*; mais precisamente, já que estamos lidando aqui com Dasein, isso não significa nada além de *ser a própria possibilidade para algo* (1985, §31, p. 298, tradução nossa, grifos do autor).¹⁶⁵

(3) Na composição *Dasein*, entende-se que o *Da-* possui o sentido de *es gibt*, ou seja, de um “há” ou “dá-se”. Dito isso, o que se dá ek-sistencialmente? Dá-se-o-ser, de modo que uma possível tradução em inglês para Dasein é *Being-the-there* ou *Being-there*, portanto, Ser-aí. Por conta do caráter ek-sistencial, ser posto para fora, então o dar-se do ser só pode ser aí, mas não possui caráter regional. Não contrasta com um aqui, pois o Da- [-aí] “representa” para Heidegger a abertura de ser que possibilita um aqui e um ali, um quando e um onde (Cf. *Ser e Tempo*, 2012, §28). (4) A famosa *diferença ontológica* na obra de Heidegger diz respeito à diferença entre ser [*Sein*] e ente [*Seiende*], de modo que Dasein é o ente que possui o modo-de-ser da existência [*Existenz*], mas o modo-de-ser da existência pode também ser chamado como Dasein, Johannes Niederhauser apresenta, na seguinte passagem, o uso do termo Dasein feito por Heidegger em *Ser e Tempo*:¹⁶⁶

Dasein é o *ser*, *das Sein*, do ser humano. Esta é uma afirmação crucial porque o Dasein não é uma entidade presente-à-mão como um martelo ou uma árvore. No entanto, ao mesmo tempo Heidegger continua se referindo ao Dasein como *um ser*, *ein Seiendes*. Infelizmente, Heidegger não parece ser suficientemente rigoroso em seu uso do termo Dasein. Qual deles é? Dasein é o ser [*Sein*] do ser humano ou Dasein é um ser [*ein Seiendes*]? A resposta é que Dasein é ambos [...]. Por um lado, Dasein é *um* ser no sentido de que Dasein se estende histórica e temporalmente e na medida em que o Dasein faz sentido de si mesmo e de seu mundo nesses termos. Por outro lado, Dasein é *o* ser do ser humano visto que Dasein denota a forma como o ser humano existe. Até certo ponto, a palavra alemã “Dasein” expressa isso (2021, pp. 22-23, tradução nossa, grifos do autor).¹⁶⁷

¹⁶⁵ “Understanding here means ‘knowing how’ [*können*], ‘being capable of’. And ‘being capable of’ means *having the possibility for something in oneself*; more accurately put, since we are dealing here with Dasein, it means nothing but *being the very possibility for something*”.

¹⁶⁶ Ou seja, o Dasein é um ente, mas Dasein pode também ser tido como sinônimo do modo-de-ser da existência, do existir. Com respeito a este tema, Albert Hofstadter diz o seguinte: “[...] a palavra alemã ‘Dasein’ conota, às vezes de forma mais vívida e explícita do que em outras ocasiões, o ser, Sein, que pertence a esse ente, Seienden. Seu ser - isto é, sua Existenz - é, entre outras coisas, precisamente Da-sein, literalmente, ser-da” (1982, *Translator’s Appendix*, p. 333, tradução nossa). No original: “[...] the German word ‘Dasein’ connotes, sometimes more vividly and explicitly than at other times, the being, Sein, which belongs to this being, Seienden. Its being – that is, its Existenz – is, among other things, precisely Da-sein, literally, to-be-da”.

¹⁶⁷ “Dasein is the *being*, *das Sein*, of the human being. This is a crucial claim because Dasein is not a present-at-hand entity like a hammer or a tree. Yet, at the same time Heidegger keeps referring to Dasein as *a being*, *ein Seiendes*. Unfortunately, Heidegger does not appear to be rigorous enough in his use of the term Dasein. Which one is it? Is Dasein the being [*Sein*] of the human being or is Dasein a being [*ein Seiendes*]? The answer is that Dasein is both [...]. On the one hand, Dasein is *a* being in the sense that Dasein extends historically and temporally and insofar as Dasein makes sense of itself and its world in those terms. On the other hand, Dasein is *the* being of the human being as Dasein denotes the way in which the human being exists. To a certain degree the German word “Dasein” expresses that”.

Todavia, o que a tradição filosófica costumava entender por existência diz respeito ao termo *Vorhandensein*, ou seja, estar presente à mão, termo que serve para traduzir *subsistência*. Em *Ser e Tempo*, ver-se-á, a tese central de Heidegger é justamente distinguir o modo-de-ser do Dasein em relação ao modo-de-ser das coisas, em especial os subsistentes. (5) Lévinas sugere traduzir *Sein* e *Seiende* por *exister* [existir] e *existant* [existente] (Cf. 1983). Esta tradução é ainda mais proveitosa em português, pois existir diz do ser, ambos de caráter verbal, e *existente* diz respeito ao ente. O Dasein é um existente cujo modo de ser é existir. Porém, é importante pontuar que a tradução proposta por Lévinas é problemática, pois ela se limita somente ao Dasein, mas Heidegger, ao usar o termo *Seiende*, tem também em vista os entes cujo modo-de-ser não é o mesmo que o modo do Dasein. Existente [*existant*] só serve para o Dasein, pois somente o Dasein existe, a tradução de *Seiende* no que diz respeito a uma mesa, por exemplo, deve ser *subsistente*, do modo-de-ser da subsistência [*Vorhandensein*]. O ser [*Sein*] do ente [*Seiende*] ser-aí [*Dasein*] é existir [*Dasein; Existenz*], o ser [*Sein*] do ente [*Seiende*] do interior do mundo [*Innerweltlich*] (a árvore, a cadeira, o lápis, etc.) é subsistir [*Vorhandensein*]. No final das contas, a melhor tradução para *Sein* e *Seiende* é ser e ente respectivamente.

Feitas essas colocações, justifica-se o porquê da fenomenologia de Heidegger poder ser entendida como uma *hermenêutica da facticidade*. Porque ser se dá justamente nessa facticidade, portanto, nessa ocasionalidade [*Jeweiligkeit*] recorrente do tratamento com as coisas, ao que se pode lançar mão de um importante termo, adiando por ora uma consideração mais aprofundada do mesmo: *cotidianidade* [*Alltäglichkeit*]. Justamente porque essa facticidade é um ente, o *Dasein*, então em *Ser e Tempo* encontra-se a analítica desse ente ontologicamente assinalado. Lembrando-se sempre da importante distinção de que toda coisa é ente, mas nem todo ente é coisa, isto é, coisas não existem, elas subsistem. Sendo assim, há uma diferença explícita entre existência e subsistência, são modos-de-ser profundamente distintos e por esse motivo requerem modos de tratamento distintos, em outras palavras, não vale a pena falar de si mesmo como se fosse uma coisa.

A proposta da hermenêutica em Heidegger “tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido” (2013, §3, p. 21). A alienação da existência é a *impessoalidade*, isto é, um modo de falar que, enfim, não fala de si mesmo. Quanto a isso, deve-se frisar que o “*impessoal* possui algo certamente positivo, não é somente um fenômeno de abandono, mas é, enquanto tal, um como do ser-aí fático” (HEIDEGGER, 2013, §3, p. 24). Aqui a exposição de Alexandre Rubenich pode ser auxiliar:

Se toma-se “vida” como um modo de “ser”, então “vida fática” quer dizer nosso ser-aí próprio enquanto “aí” em qualquer expressão aberta, pelo que toca ao ser, de seu caráter de ser. Tal sentido pressupõe, por seu turno, que o ser-aí esteja *capacitado* para a interpretação e que a interpretação inicial que ele tem de si mesmo diga respeito a uma espécie de entendimento normal. É tarefa da hermenêutica, portanto, tornar o existir próprio de cada momento acessível em seu caráter próprio de ser, como tentativa de aclarar a alienação do ser-aí (2014, p. 25, *grifo do autor*).

O Dasein é em todo caso alguma interpretação, é sempre um *eu sou isto ou aquilo*. Isso posto, a interpretação existencial de si mesmo não possui por tarefa a erradicação da situação mediana (situação impessoal em que a existência é nivelada a todos). Na medida em que a existência é também constituída pela impessoalidade, um “esclarecimento” definitivo estaria fora de questão, afinal, Heidegger está propondo que é justamente nesta ocasionalidade mediana em que no maior das vezes entende-se a existência.

Neste ponto, considera-se frutífero destacar a ligação entre as teses de Husserl e Heidegger, visto que na teoria da significação, apresentada por Husserl na *Primeira Investigação Lógica*, encontra-se elaboração semelhante à crítica da impessoalidade:

As expressões impessoais do discurso corrente oferecem bons exemplos de como expressões aparentemente fixas e objetivas são, na realidade, subjetivamente flutuantes por força de abreviações entiméticas. Ninguém compreenderá a frase *há bolos* como compreende a proposição matemática *há corpos regulares*. No primeiro caso, não se entende que, de um modo geral, pura e simplesmente haja bolos, mas antes que *aqui e agora – com o café – há bolos*. [...] Aquilo que falta à expressão não é apenas silenciado, mas, em geral, não é expressamente pensado: pertence, porém, certamente àquilo que é visado no discurso (HUSSERL, 2015, [I], §27, p. 72, *grifos do autor*).

Nesta passagem, a problemática pontuada por Husserl, no discurso corrente, portanto, no discurso ocasional, não científico, é que há uma flutuação das significações. Esta flutuação trata-se de que a expressão necessita de uma *situação* circunstancial para a devida compreensão do seu sentido, pois, em muitos casos, o que é dito ocasionalmente não é *expressamente pensado*. Na teoria lógica de Husserl, sua intenção é demonstrar que a flutuação da significação das expressões diz respeito ao caráter da expressão sem que isso afete a idealidade da significação, a qual pode em todo caso ser compreendida como uma *unidade ideal*. Isso posto, fazendo um paralelo com a filosofia de Heidegger, não se trata de transpor a ela a colocação de Husserl, nem de esclarecer a influência deste sobre aquele. Pensa-se tratar de algo mais simples, a saber, a situação de Heidegger numa metodologia desenvolvida por Husserl, ou seja, a fenomenologia. Que o discurso impessoal implique numa flutuação subjetiva é reflexo do princípio fenomenológico de que a descrição dos fenômenos,

para que seja fenomenológica, deve então ser autêntica, em outras palavras, deve ser uma descrição pura, própria (“primeira pessoa”) e com clareza a respeito das suas significações.

É característico da existência que haja em todo caso *entendimento de ser*. Pode-se inclusive arriscar dizer que existir é entender ser. Por esse mesmo motivo, Heidegger situa a hermenêutica numa posição privilegiada, afinal, é sempre possível comunicar qualquer coisa, pois há em todo caso uma interpretação de alguma coisa, isto é, um entendimento de ser. Sobre a base deste entendimento, o Dasein compreende ser e, desse modo, uma hermenêutica da facticidade não seria nada mais e nada menos do que a possibilidade de compreender a si mesmo. Isso posto, a interpretação, ou a hermenêutica, é para Heidegger um fato privilegiado da existência porque *existir é, de certo modo, entender ou interpretar ser*. Sendo assim, uma hermenêutica que pretende interpretar ser para compreender-se a si mesma é uma ontologia.

De acordo com Heidegger, se existir é entender ser, então uma interpretação qualquer, que busca comunicar algo, tem em todo caso uma *posição prévia* na qual e a partir da qual realiza-se a interpretação. Em outras palavras, visto que a facticidade é o modo em que ser se dá existencialmente, então todo entendimento de ser, portanto, toda expressão de um existente, tem esta mesma facticidade como situação prévia a toda interpretação. Com isso, espera-se destacar justamente o caráter *possível* de toda interpretação e, por conseguinte, a constitutiva impossibilidade de uma interpretação definitiva.

A existência factica tem por característica uma compreensão mediana, algo intimamente conectado à impessoalidade mencionada anteriormente. Como apresenta Renato Kirchner, “*ser implica, cada vez e sempre de novo, já corresponder a uma determinada compreensão*” (2015, p. 1343, *grifos do autor*). Visto que existencialmente é característico sempre existir uma interpretação sobre qualquer coisa como qualquer coisa, e que toda interpretação tem uma posição prévia ocasional, então é de se esperar que o Dasein já esteja compreendendo a si mesmo de algum modo *mediano*. É nesta condição ocasional que se dá a existência, ou seja, já em alguma compreensão qualquer sobre tudo e sobre si mesmo. Nisso, Heidegger identifica o caráter filosófico da existência, portanto, a possibilidade de que o Dasein interprete a si mesmo, compreendendo-se enfim consigo mesmo.

Agora, para que fique explicitado o caráter ontológico da fenomenologia da existência, é preciso direcionar o olhar para os fenômenos da facticidade e isso significa que se trata de esclarecer os modos de expressão do ser ocasional. O que há de recorrente na ocasionalidade da existência? Não são acontecimentos específicos, mas elementos constitutivos, por exemplo: que ela, a ocasionalidade, se dá num presente (agora), que haja um discurso

impessoal etc. Ao que um dos elementos constitutivos mais importantes é o caráter público da existência ocasional:

O ser-aí move-se (fenômeno fundamental) num modo determinado de falar de si mesmo, ao que chamaremos de *falação* (termo técnico). Nesse falar “de” si mesmo está e reside o modo mediano de público pelo qual o ser-aí se toma e se conserva a si mesmo. Na falação está e reside uma compreensão prévia determinada, que o ser-aí possui de si mesmo: o “*como isto ou aquilo*” segundo o qual o ser-aí fala de “si” (HEIDEGGER 2013, §6, p. 39).

A publicidade impessoal da falação é precisamente o que possibilita ao Dasein uma compreensão prévia sobre si mesmo. O ter dessa compreensão prévia deve ser entendido como uma espécie de “vivência”. Dito isso, é natural que “irrefletidamente” na ocasionalidade da existência em alguma medida sempre sobressaia alguma interpretação alheia sobre si mesmo. Exemplos clássicos de falação pública são: ser-humano, animal racional, criatura, Eu (centro dos atos psíquicos), pessoa etc.¹⁶⁸ Para cada uma dessas categorias, há uma história específica que com o tempo advém ao entendimento de maneira auto-evidente. Ao propor uma interpretação existencial com a terminologia *Dasein*, Heidegger pretende desvencilhar-se dos preconceitos que ocasionalmente não só advém à interpretação de si mesmo, mas também a determinam de antemão. Dito isso, quando existencialmente se fala em termos de presença e atualidade da facticidade, é justamente sobre isto que a constitui, portanto, o advento do discurso impessoal, um entendimento prévio, absorção com o mundo, lida com as coisas, ou seja, momentos que acontecem “todos os dias”. A hermenêutica dessa facticidade é, portanto, um olhar para onde no maior das vezes se dá a existência. E com a presença que conecta esses momentos, percebe-se logo a importância que o fenômeno do tempo possui na fenomenologia de Heidegger, visto que não é apenas de maneira presente que acontece a facticidade, mas sua própria presença, o agora, envolve-se pela impessoalidade quando se entende que o agora é o tempo de todos (e de ninguém).

A publicidade faz o modo-de-ser da impessoalidade, este modo público no qual se dá a existência ocasional significa que sempre se sabe algo a respeito de qualquer coisa, sendo

¹⁶⁸ Quando Heidegger dá um passo atrás com relação às determinações categoriais do “homem” para se situar na possibilidade indeterminada da existência, não parece estar fazendo nada muito diferente do que havia feito Husserl ao situar-se na vivência da intencionalidade abrindo mão de determinações objetivas. Além disso, é marcante a quantidade bibliográfica na história da filosofia em que há opção pela terminologia “homem” em contraste à opção pelo ser-aí, visto que esta terminologia ao menos fala de algo que está aí em cada caso, quando na opção “homem” dificilmente pode-se encontrar quem é esse “homem” de quem tanto fala. Além disso, a obra de Heidegger é conhecida por pontuar a origem teológica e helenista marcante na categoria “homem”, sua tese é de que seus conteúdos provêm das interpretações helenistas das colocações de Aristóteles e das interpretações medievais do *Gênesis* 1, 26, LXX. A este respeito, os trabalhos de Karl Löwith têm muito a dizer.

assim, todos podem falar de tudo. Qualquer um entende qualquer coisa. Nisso não há alguém responsável pelo conteúdo irrefletido do discurso mediano.

Heidegger investiga o anônimo ser-outro-alguém [*they-self*], no qual Dasein cai em seu horizonte mais imediato chamado cotidianidade. Na cotidianidade, o Dasein faz como eles [alguém] fazem, Dasein fala como eles falam. O Dasein o faz porque é um fator existenciário do Dasein (cf. SZ: 130/122) (NIEDERHAUSER, 2021, p. 50, tradução nossa).¹⁶⁹

Este ponto é importante. O que Niederhauser está chamando como *they-self* é o *das Man* em *Ser e Tempo*, a tradução utilizada nesta dissertação pertence ao Fausto Castilho e ele traduz *das Man* por *a-gente*, uma tradução proveitosa. O que é o *das Man*? Como explica Niederhauser, é um existenciário [*existenzialen*], portanto, faz parte fundamental na estrutura da existência do Dasein. Significa duas coisas: (1) o modo corriqueiro de se expressar numa via impessoal, isto é, prefere-se em muitos casos dizer *a gente faz ou é tal coisa* em vez de *eu faço ou sou tal coisa*, e nisso a tradução de Fausto Castilho é proveitosa, pois ele transforma o discursivo *a gente* em um existenciário *a-gente*. (2) Que seja corriqueiro dizer *a gente* serve para indicar que há um fundo de essência, portanto, faz parte da existência se colocar nessa maneira impessoal, mas quem é essa gente? Não se sabe.

O que está sendo tratado nesse caso é a transmissão de informações e opiniões determinantes ao mesmo tempo que não se pode determinar nada sobre a origem e o conteúdo delas. No século XXI, as redes sociais assumem um papel importante nessa publicidade da impessoalidade, pois por todo lado informações são transmitidas de maneira como se *quem* a transmite tivesse vivenciado a informação em seu conteúdo, quando, em muitos casos, trata-se de uma mera transmissão infundada, portanto, alheia da origem. A publicidade da impessoalidade é parte da existência e não poderia em hipótese alguma ser retirada. Além disso, o fenômeno deve surpreender somente pelo seu caráter fenomênico, não pela sua aparente novidade. Platão, quando questionou a transmissão irrefletida dos conteúdos oriundos dos textos de Homero, ao que parece, estava lidando com problema semelhante. O que Heidegger pretende pontuar ao assinalar esse fenômeno da mediania, ao qual ele chama como uma “fatalidade à qual toda vida fática paga seu tributo” (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 40) (reforçando sua inevitabilidade), é talvez sua tese fundamental:

¹⁶⁹ “Heidegger investigates the anonymous they-self, which Dasein falls for in its most immediate horizon called everydayness. In everydayness Dasein does as they do, Dasein speaks as they speak. Dasein does so because the they is an existential of Dasein (cf. SZ: 130/122)”.

O ser-aí fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma *máscara* pela qual ele se encobre, a fim de não espantar-se diante de si mesmo. Trata-se de uma prevenção “da” angústia (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 40, *grifo do autor*).

Esta fuga de si seria uma tendência do Dasein numa tentativa de repelir a angústia de se deparar com seu próprio ser, ao que a impessoalidade, portanto, o estar com todos, serviria como alívio do peso de ser próprio. Nesse sentido, ser impróprio é a via fácil. Importante destacar que a impropriedade de ser, mais uma vez, faz parte.

O autêntico não pode ser sem o inautêntico O ontológico não pode ser sem o ôntico. Na verdade, só podemos chegar ao autêntico a partir do inautêntico e a tentativa do texto é mostrar o significado ontológico do ôntico. Dasein em seus modos inautênticos formalmente indica acontecimentos mais profundos (NIEDERHAUSER, 2021, p. 24-25, *tradução nossa*).¹⁷⁰

5.2 ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA

Em sua hermenêutica, Heidegger trabalha com um específico sentido de interpretação, um sentido muito parecido com a intencionalidade husserliana. Isso posto, toda interpretação diz respeito a uma objetividade posta em uma específica consideração. A facticidade significa que há sempre uma interpretação em jogo e seu conteúdo diz respeito a uma posição prévia, ou seja, toda interpretação é sempre uma interpretação a partir de um lugar [*standpoint*]. Para vislumbrar algo e com isso vir a compreendê-lo é preciso estar situado. Esta é a proposta de Heidegger com a característica *jogada e mediana* da existência, pois tanto a posição prévia, o lugar a partir do qual se interpreta tudo e a si mesmo, quanto a interpretação, não são coisas que podem ser escolhidas ou decididas antes de existir inserido nelas.

Isto, por sua vez, significa que o Dasein não é livremente flutuante e perfeitamente em liberdade para se auto-realizar como desejar (*libertas indifferentiae*). Ainda que o Dasein seja pura possibilidade, o Dasein não escolhe a si mesmo de maneira absolutamente livre em sua atualidade (existência factual) em qualquer momento (NIEDERHAUSER, 2021, p. 54, *tradução nossa*).¹⁷¹

A tese de Heidegger é: mesmo que o Dasein não seja ele mesmo uma objetividade que cai sob a intuição, é constitutivo à interpretação – e interpretar ser, como foi exposto, é existir,

¹⁷⁰ “The authentic cannot be without the inauthentic. The ontological cannot be without the ontic. In fact, we can only arrive at the authentic from the inauthentic and the attempt of the text is to show the ontological significance of the ontic. Dasein in its inauthentic modes formally indicates deeper goings-on”.

¹⁷¹ “This, in turn, means that Dasein is not free floating and perfectly at liberty to self-actualise as it wishes (*libertas indifferentiae*). Even though Dasein is pure possibility, Dasein does not choose itself absolutely freely in its actuality (factual existence) at any given moment”.

portanto irremediável – haver alguma objetivação, sendo assim, o *Dasein objetiva a si mesmo*. Isso posto, em toda objetivação de si mesmo há algo de fundamental, algo que diz respeito ao ente que assim se objetiva e, nesse sentido, trata-se de algo ontológico, pois diz respeito ao próprio ser de quem se objetiva. “A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado” (HEIDEGGER, 2013, § 3, p. 24). Trata-se de um interpretar enquanto ser que interpreta.

Os destaques fenomenológicos aqui são múltiplos. Pode-se destacar dois: (1) se nos modos em que o *Dasein* objetiva a si mesmo, pode-se identificar algo de fundamental à sua própria constituição ontológica, é porque está em jogo o princípio de *possibilidade e retro-referência* firmado por Husserl. Por conseguinte, nos modos em que o *Dasein* tem a si mesmo no -aí há uma retro-referência a algo da sua própria existência. Perceba que há uma diferença entre a objetivação de si mesmo e o *Dasein*, o essencial não está no objetivo e sim no *modo* de ter a si mesmo objetivado. Husserl, procedeu do mesmo modo quando tirou da esfera fenomenológica o objeto, por ser transcendente ao que interessa fenomenologicamente, portanto, o conteúdo e sua apreensão. (2) Heidegger busca apreender o fenômeno da existência justamente através da análise da *maneira de ser relacionado* às objetividades. Quanto a isto, o próprio filósofo de Messkirch não deixa de fazer referência a seu mestre Husserl, precisamente que fundou o método descritivo e analítico da *maneira de ser relacionado*. Isto é, Husserl demonstrou que o modo de relação com objetos da lógica é profundamente distinto do modo de relação com objetos da percepção, por exemplo. E a diferença no modo de relação é uma diferença da coisa ela mesma. Ao ir à coisa ela mesma, para fazê-lo de fato, é preciso ir ao modo de acesso da mesma.

Feitas essas considerações, para alcançar uma tentativa satisfatória de compreensão do caráter fenomenológico da ontologia de Heidegger, será preciso também atravessar a exposição do autor sobre seu entendimento da fenomenologia e sua definição. Em diversos momentos de suas obras iniciais, Heidegger parte da concepção grega de fenômeno, *φαινόμενον*, o qual é participio de *φαίνεσθαι*,

a voz média que significa *se mostrar*; *φαινόμενον* é, portanto, aquilo que se mostra a si mesmo. A voz média *φαίνεσθαι* é uma forma de *φαίνω*: trazer algo à luz, fazer ser visível em si mesmo, colocá-lo em uma luz brilhante. *Φαίνω* tem a raiz *φα* – *φῶς*, luz, brilho, aquilo em que algo pode ser manifestado, visível em si mesmo. Vamos aderir a este significado de fenômeno: *φαινόμενον*, *aquilo que se mostra a si mesmo*. O *φαινόμενα* forma a totalidade daquilo que se mostra, aquilo que os gregos também

identificaram simplesmente com *τὰ ὄντα*, entidades (HEIDEGGER, 1985, §9, p. 81, *tradução nossa, grifos do autor*).¹⁷²

Sem ignorar a composição da fenomenologia com fenômeno e *logos*, este último termo precisa ser conjuntamente levado em consideração e nisso Heidegger identifica, seguindo a orientação de Aristóteles, dois sentidos de *λόγος*. Antes de apresentá-los, é preciso recorrer ao termo *λέγειν*, que significa discurso sobre alguma coisa.

Λέγειν não significa apenas formar e recitar palavras. O sentido de *λέγειν* é antes *δηλοῦν*, tornar manifesto, onde o que é feito manifesto inclui sobre o que é o discurso e como ele deve ser falado. Aristóteles define seu sentido mais precisamente como *ἀποφαίνεσθαι*, *deixar que algo seja visto em si mesmo e de fato – ἀπό – a partir de si mesmo*. No discurso na medida em que é genuíno, o que é dito deve ser extraído – *ἀπό* – do que é falado, para que a comunicação discursiva em seu conteúdo, no que diz, torne manifesto aquilo sobre o que está falando e o torne acessível à outra parte. Este é o sentido estritamente funcional do *λόγος* elaborado por Aristóteles (HEIDEGGER, 1985, §9, p. 85, *tradução nossa, grifos do autor*).¹⁷³

Isso posto, o sentido geral de *λόγος* é apresentado como discurso, como significar algo, portanto, fazer com que algo seja entendido, ao que Heidegger, extraído de Aristóteles, põe como *λόγος ἀμμαντικός*. Por outro lado, um discurso que faz com que alguma coisa seja vista, entendida a partir dela mesma, é um discurso *ἀηοφαντικός*. Sendo assim, distingue-se o desejar, exclamar, prometer etc. como discurso que significa alguma coisa do discurso teórico apofântico, que pretende apreender a coisa ela mesma significando-a a partir dela mesma. É neste último sentido que *logos* compõe o termo *fenomeno-logia*.

Por conseguinte, unindo o sentido dos dois termos que a compõem, Heidegger chega a sua definição de fenomenologia: “*ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα – deixar o que está manifesto por si mesmo ser visto por si mesmo* (2013, §9, p. 85, *tradução nossa*),¹⁷⁴ definição esta que, para Heidegger, diz o mesmo que o lema fenomenológico *às coisas elas mesmas*. Comunicar, fazer ver o que se mostra a partir dele mesmo, assim como ele se mostra, foi isto o que fez Husserl nas *Investigações Lógicas* por exemplo. Ora, nessa obra, Husserl demonstrou que os

¹⁷² “the middle voice which means *to show itself*; *φαινόμενον* is accordingly that which show itself. The middle voice *φαίνεσθαι* is a form of *φαίνω*: to bring something to light, to make visible in itself, to put it in a bright light. *Φαίνω* has the stem *φα – φῶς*, light, brightness, that wherein something can be manifest, visible in itself. We shall adhere to this meaning of phenomenon: *φαινόμενον*, *that which shows itself*. The *φαινόμενα* form the totality of that which shows itself, what the Greeks also simply identified with *τὰ ὄντα*, entities”.

¹⁷³ “*Λέγειν* does not merely mean to form and to recite words. The sense of *λέγειν* is rather *δηλοῦν*, making manifest, where what is made manifest includes what the discourse is about and how it should be talked about. Aristotle defines its sense more precisely as *ἀποφαίνεσθαι*, *letting something be seen in itself and indeed – ἀπό – from itself*. In discourse to the extent that it is genuine, what is said should be drawn from – *ἀπό* – what is talked about, so that discursive communication in its content, in what it says, makes manifest what it is talking about and makes it accessible to the other party. This is the strict functional sense of *λόγος* elaborated by Aristotle”.

¹⁷⁴ “*ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα -- letting the manifest in itself be seen from itself*”.

objetos da lógica são ideias e é justamente nesse modo que eles devem ser pensados, porque os objetos da lógica por si mesmos não comunicam nada psíquico ou circunstancial. Uma relação de necessidade entre premissa e conclusão, por exemplo, não é uma relação de sucessão ou causalidade nos atos de pensamento, muito menos é a relação de necessidade que causa uma conexão nos atos de pensamento. Por si mesma, a necessidade implicada num discurso teórico, por não ser arbitrária na unidade de seu conteúdo, não transmite algo de uma relação empírica com a constituição humana ou existencial da consciência. Husserl teve a intencionalidade como via de acesso para esse entendimento e quanto a isso Heidegger paga tributo explícito ao seu mestre, em especial nas preleções sobre a *Prolegômenos à História do Conceito do Tempo* (1925).

Qual é o “papel” da intencionalidade para Heidegger? Que ela permaneça fulcral em sua obra, desde Husserl, diz respeito a sua conexão com o método fenomenológico. Como ela assim possa ser, diz respeito, nas palavras de Heidegger, à sua estrutura apriorística, e essa estrutura é fenômeno; esta é a mesma perspectiva de Husserl.

Toda possibilidade tem sua retro-referência apriorística de maneira estrutural.

Em outras palavras, as estruturas da intencionalidade em seu apriori circunscrevem os objetos que devem ser tornados presentes em si mesmos nesta pesquisa e explicados nesta presença. [...] O *fenomênico* é, portanto, tudo o que se torna visível neste tipo de encontro e pertence a este contexto estrutural de intencionalidade (HEIDEGGER, 1985, §, p. 86, *tradução nossa, grifo do autor*).¹⁷⁵

Ora, foi de fato chocante para Husserl que a lógica tenha sido em seu tempo considerada como fruto da organização psíquica humana sendo que, quando se pensa em termos lógicos, de maneira alguma se tem em mente quaisquer atos de pensamento, mas, sim, *conteúdos* lógicos. E foi nisso que Husserl se concentrou, naquilo que de fato se tem em mente quando se pensa em termos lógicos. A partir disso, Heidegger extraiu uma tese que ele repete por toda parte em sua fase inicial e, principalmente, em *Ser e Tempo*, portanto, que a fenomenologia nada diz a respeito de um assunto específico. Isto é, no próprio sentido do termo não há nada sobre qualquer conteúdo material, sendo assim, o termo diz apenas sobre um *modo* de investigação, o sentido do termo diz respeito a um modo de abordagem. Basta comparar com os termos científicos biologia [vida, organismo vivo], antropologia [homem, ser humano] etc.

¹⁷⁵ “In other words, the structures of intentionality in its apriori circumscribe the objects which are to be made present in themselves in this research and explicated in this presence. [...] The *phenomenal* is accordingly everything which becomes visible in this kind of encounter and belongs in this structural context of intentionality”.

Fenomenologia é a ciência dos fenômenos a priori da intencionalidade, portanto nunca tem nada a ver com as aparências e muito menos com as meras aparências. É fenomenologicamente absurdo falar do fenômeno como se fosse algo por trás do qual haveria algo mais do qual seria um fenômeno no sentido da aparência que representa e expressa [este algo mais]. (HEIDEGGER, 1985, §9, p. 86, *tradução nossa*).¹⁷⁶

Nesta passagem, entende-se que Heidegger bem compreendeu como a fenomenologia nasce tendo a crítica da representação como uma das principais de suas motivações. Mas, além disso, ela busca frisar que a fenomenologia fala de objetividades somente na medida em que elas estão dadas à intuição. Todavia, isso de maneira alguma significa que na fenomenologia se trata de um simples e reto olhar para as coisas como elas simplesmente são. Pelo contrário, é preciso aprofundar, pois trata-se de *demonstrar analiticamente* a estrutura *a priori* da intencionalidade direcionada na específica orientação da objetividade em questão, seja qual for. Na seguinte passagem, Onate sintetiza de maneira sucinta o funcionamento da estrutura do que aqui está sendo chamado como *possibilidade e retro-referência*, fundamental para Heidegger e Husserl.

Os fenômenos em sentido fenomenológico são os que fundamentam a possibilidade intencional. No parágrafo 15 do volume 63 de sua *Gesamtausgabe*, Heidegger explica que a fenomenologia entendida a partir de sua possibilidade não pode ser considerada como algo que seja conduzido por aquilo que se manifesta ou se torna evidente. Uma possibilidade se caracteriza de um modo particular, livre do âmbito de causalidades. Trata-se, portanto, de compreendê-la como “anterior” a qualquer efetividade (ONATE, 2018, pp.24-25).

O esforço demonstrativo é necessário, porque isto que está imediatamente dado não é exatamente o que há de fenomenológico, isto é, o objeto ou a interpretação com a qual se está acostumado, ou que está simplesmente dada na experiência, não é um fenômeno autêntico. É preciso aprofundar justamente a partir da vivência com o óbvio para que se possa atingir o “fundo” fenomenológico da obviedade, isto é, daquilo que de fato “compõe” a existência. Tudo isso ganha esclarecimento exatamente a partir da definição de Heidegger sobre fenômeno como aquilo que se mostra, portanto, como o que está manifestamente sendo [*das Sichzeigende, das Offenbare*]. Isso posto, Heidegger defende que é somente na medida em que algo se mostra que pode então mostrar-se como o que não é em si mesmo, o que está manifestamente sendo pode parecer ser [*to seem like, Scheinen*] outra coisa que não si

¹⁷⁶ “Phenomenology is the science of the apriori phenomena of intentionality thus never has anything to do with appearances and even less with mere appearances. It is phenomenologically absurd to speak of the phenomenon as if it were something behind which there would be something else of which it would be a phenomenon in the sense of the appearance which represents and expresses [this something else]”.

mesmo. O problema da fenomenologia, sua grande dificuldade, portanto, o que a torna uma tarefa difícil, é que na maior das vezes os fenômenos mostram-se como o que eles não são. Para traduzir isso em termos mais palpáveis para a fenomenologia em geral, significa que na maioria das vezes, o Dasein interpreta a si mesmo a partir do que ele não é, portanto, a partir do “mundo” e das coisas. Nos termos de Husserl, pode-se dizer que a tendência é que haja permanência na atitude natural. Isso posto, o fenômeno não é algo obviamente dado, mas é algo a ser conquistado pelo esforço do pensamento.

A respeito dessa assinalada dificuldade de desencobrimento, Heidegger diz o seguinte:

[...] dificuldades peculiares fundadas no modo-de-ser do objeto temático e no próprio comportamento tematizador e não em algo como os dotes defeituosos de nossa faculdade-de-conhecimento ou na falta de uma conceituação adequada, aparentemente de fácil correção (2012, §5, p. 71).

Esta passagem será tomada como orientação para a explicitação da proposta fundamental da analítica existencial defendida por Heidegger. Sua tese central é de que o *ser* do ente permanece *oculto*, ser-encoberto [*Verdecktheit*] é característico de ser. A explicitação disso deve vir através de uma consideração ontológica, pois é somente existindo que algo como ser faz-se inteligível. É na esteira deste raciocínio que Heidegger defende a necessidade da analítica existencial como pré-requisito para a possibilidade de intelecção do sentido de ser em geral. Numa consideração existencial, a tendência oculta do ser significa que o Dasein, já sempre situado em alguma interpretação, entende a si mesmo a partir do mundo e das coisas. Além disso, esse caráter de ser factico, portanto, estar inserido em uma ou outra interpretação, liga-se diretamente com o caráter tradicional da tradição, pois o ser tradicional implica na reprodução de teses flutuantes, portanto, irrefletidas. Somente na medida em que se dá essa reprodução, então pode a tradição ser tradicional. “Quanto mais lidamos com as coisas da mesma maneira de sempre, mas reduzimos a forma como elas podem nos parecer à mesmice que Heidegger chama de ‘medianidade’” (WHITE, 2005, p. 106, *tradução nossa*).¹⁷⁷ Ao que na “ideia da apreensão e explicitação ‘originárias’ e ‘intuitivas’ dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um ‘ver’ ocasional, ‘imediatos’ e impensados” (HEIDEGGER, 2012, §7, p. 125).

Que a existência tenha sido na maioria das vezes entendida a partir do mundo das coisas, portanto, da substancialidade da realidade efetiva, trata-se de uma conexão de essência com a questão pelo sentido de ser, a qual é constituída por uma precedência ôntico-ontológica.

¹⁷⁷ “The more we deal with things in the same old ways, the more we reduce the way that they can appear to us to the bland sameness which Heidegger calls ‘averageness.’”

Além disso, nem mundo e substância, nem a ocasional interpretação irrefletida, são exatamente o inessencial, pelo contrário, trata-se, mais uma vez, de uma conexão de essência. O *vulgar* e o coisal não significam uma espécie de não-ser, mas são possíveis somente pelo ser. Um importante exemplo disso é precisamente que na ideia vulgar de tempo não há qualquer obscurantismo, não se trata de uma espacialização do tempo, um deslize de entendimento, pelo contrário, o modo vulgar de entender o tempo está intimamente ligado à temporalidade, portanto, à experiência fenomenológica do tempo. Sendo assim, o tempo vulgar também é tempo.

A respeito da justificativa da precedência ontológica da questão do ser, tem-se a seguinte exposição: toda ciência diz respeito a um domínio de coisa, domínio este que é delimitado numa relação pré-científica com os objetos do respectivo domínio. Aqui cabe a ocasional colocação de Freud, em *As Pulsões e seus Destinos*:

Frequentemente ouvimos a exigência de que uma ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais claros e precisos. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que serão depois agrupados, ordenados e correlacionados (2019, p. 15).

No espírito desse raciocínio, pode-se então trazer a colocação heideggeriana de que o “nível de uma ciência é determinado pela medida em que é *capaz* de uma crise de seus conceitos fundamentais” (HEIDEGGER, 2012, §3, p. 53, grifo do autor).¹⁷⁸ Perceba que há então um movimento inerente às ciências entre a ingênua delimitação inicial do domínio de coisa à revisão dos conceitos fundamentais erigidos a partir dessa delimitação. Isso posto, a revisão dos princípios da historiografia, por exemplo, resulta na retomada do entendimento sobre o que significa ser histórico. Disso Heidegger conclui que em todo caso há um prévio entendimento de ser e, por isso, a questão do ser teria uma precedência ontológica.

A questão do ser possui também uma precedência ôntica, a qual fica exposta do seguinte modo: o *Dasein* não é um ente com o qual seja possível deparar-se no interior do mundo, pelo contrário, ele existencialmente depara-se com os entes no interior do mundo. Isso destaca a existência como não sendo algo com o qual seja possível se deparar, ela apenas é dada como um próprio ser. Justamente por isso diz-se que o “ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico” (HEIDEGGER, §4, p. 59, grifos do autor). Ter que lidar com o próprio ser é um dos diferentes termos que têm sido postos com o mesmo sentido de existir. No entanto, saber ser, saber que é, portanto, *poder* ser, é um entendimento

¹⁷⁸ Os trabalhos de Thomas Kuhn têm muito a dizer sobre este assunto.

pré-ontológico, pois não implica necessariamente numa questão de sentido (ontologia). Assim cabe uma distinção fulcral levantada na introdução de *Ser e Tempo*: um conhecimento existencial¹⁷⁹ [*existenzielle*] diz respeito às questões “no interior” da existência, por exemplo a dor, o sofrimento, o suicídio; um conhecimento existenciário [*existenzialen*], diz respeito às estruturas fundamentais da existência em sentido ontológico e fenomenológico, ao que a conexão dessas estruturas implica na existencialidade [*Existenzialität*] da existência.

A hermenêutica, portanto, não chega a se distinguir do próprio ser que encontra seu como [*wie*] na interpretação [*Auslegung*], de maneira que os conceitos que tenham sua origem na explicação da facticidade serão denominados existenciários [*Existenzialen*] (RUBENICH, 2014, p. 24).

Isso posto, o fato de que existe e assim determinado faz com que o ente existente possa ser, significa então sua precedência ôntica em relação aos outros entes. Por fim, a terceira precedência da questão do ser diz respeito ao fato de que o *Dasein* entende o ser de todo ente diferente dele [*transcendens*].

O que pode ser inteligido a partir das três precedências da questão do ser? (1) Em *Ser e Tempo*, pode-se dizer que Heidegger está propondo uma revisão de princípios da ontologia e, não apenas isso, mas também uma revolução e crise dos fundamentos quando propõe a mudança da substância para a existência como ponto de partida da ontologia. Mudança esta que não está na orientação de Husserl cuja recusa da ontologia na fenomenologia tem sentido. (2) A precedência ôntico-ontológica do *Dasein*, portanto, o entendimento de ser, é a princípio um entendimento pré-ontológico.

[...] a hermenêutica fenomenológica é capaz de esclarecer que mesmo as posições filosóficas julgadas duradouras assentam em estruturas prévias determinantes das significações fáticas dos entes no mundo. Isso nos legitima a afirmação de que até o pensamento metafísico, consignado na “história da filosofia”, encontra-se lastreado na facticidade; afinal, também a metafísica partiria de posições, visões e concepções condizentes com significados de um determinado mundo, este que, da maneira com que está consolidado, só faculta trânsito no interior das compreensões tradicionais (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 246).

O caráter prévio e incompleto desse entendimento constitui a existência na sua própria facticidade ocasional, ou seja, é constitutivo ao cotidiano do *Dasein* que em geral as

¹⁷⁹ Aqui há um pequeno problema de tradução. É costumeiro traduzir conhecimento *existenzielle* por *existenciário* e *existenzialen* por *existencial* e assim o leitor vai encontrar na grande maioria das publicações sobre Heidegger e *Ser e Tempo*. Por algum motivo obscuro, Fausto Castilho optou por inverter a tradução costumeira. Desse modo, a presente dissertação segue a opção de Fausto Castilho, visto que se faz uso da sua tradução de modo geral, sendo assim, o termo *existenzialen*, para caracterizar noções ontológicas, é traduzido por existenciário e o termo *existenzielle* é traduzido por existencial.

interpretações de si e do mundo sejam tratadas como auto-evidentes, a partir de um aparente poder-ser-entendido-por-si-mesmo [*Selbstverständlichkeit*]. Isto significa simplesmente que é comum não refletir sobre as bases dos discursos propagados pelos outros e por si mesmo, isto é, sequer há tempo de sobra para ficar fundamentando tudo o que se diz e ouve dizer. Agora, partindo da tese de que a questão pelo sentido de ser é assinalada e precede todo modo de interpretação, em especial porque no entendimento de Heidegger a história, filosofia, antropologia, psicologia são modos-de-ser e, portanto, em sua essência remetem à questão do ser. Isso, no entanto, não significa que o esclarecimento do sentido de ser seja necessário para o avanço científico em geral. Então a comoção em *Ser e Tempo* se dá justamente no fato de que ser é transmitido como algo auto-evidente, o termo é usado *naturalmente* sem que haja o menor problema, diz-se *eu sou brasileiro, o mundo está girando, o céu é azul*. O verbo não implica em dificuldades, até que a questão pelo seu sentido seja colocada e então a carência da resposta logo se manifesta.

Quando se fala em um característico ser-encoberto do ser, é disso que se está falando, a saber, a auto-evidência do entendimento cotidiano. A tradição possui um papel importante, pois a história da ontologia parece implicar em uma interpretação do ser a partir do mundo, e isso não é acaso ou um erro de método, mas ser-no-mundo, ver-se-á, é uma estrutura fundamental à existência. Isso posto, Heidegger defende a tendência do Dasein, que talvez possa ser chamada como tendência natural,¹⁸⁰ por entender a si mesmo a partir do ente que o tange mais proximamente, portanto, o mundo. Por isso a necessidade de uma revisão dos fundamentos da ontologia através da colocação da sua pergunta de princípio. “[...] O ente ‘é’ somente no entender do ente a cujo ser pertence algo como o entendimento-do-ser. Por isso, ser pode ser não-concebido; nunca, porém, é por completo não-entendido” (HEIDEGGER, 2012, §39, p. 515). Naturalmente, o ser atual, portanto, o ente, teve privilégio na metafísica e na história da filosofia, já desde Aristóteles sabe-se que é um método de investigação começar por aquilo que é dado mais proximamente, portanto, o mais “fácil”, como fica posto nas palavras de Tomás de Aquino: “Deve-se passar da significação de ente à significação de essência, de tal modo que, começando pelo mais fácil, o aprendido se dê de maneira mais simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior” (2014, p. 17). E aquilo que é mais simples e mais próximo é o individual, portanto, o substancial. Ao que classicamente o sentido primário de ser é substância: “[...] no que diz respeito aos sentidos que o ‘ser’ possui, o seu sentido prístino é claramente o de ‘o que’, justamente a indicar a

¹⁸⁰ A crítica de que a metafísica aristotélica possui bases naturalistas é bastante aceita, por exemplo as teses de Newton da Costa.

substância” (ARISTÓTELES, 1028a14-16 = GOMES, p. 225). O ser como substância é o ente como ser atual. Para Heidegger, o ser, dito em sentido primário, é a existência. Nessa lógica, o privilégio dado ao modo de ser dos entes, portanto, as coisas, deve ser deixado de lado, porque seu contato aparentemente mais imediato está adiantado com relação ao ser da entidade que pode entender o ser de todo outro ente. Na perspectiva de Heidegger, a tradição metafísica não concebe ser, apesar de entender ser.

A metodologia de *Ser e Tempo* para a analítica da existência é a fenomenologia, isso posto, já em Husserl está atestado que é na vivência onde se encontra o ponto de partida da fenomenologia. Sendo assim, o acesso ao ser de um ente se dá onde este mesmo ente se dá no maior das vezes. Por conseguinte, Heidegger aponta para a cotidianidade como modo de acesso ao ser do Dasein, pois é ao cotidiano que a existência sempre retorna. A interpretação do Dasein em sua cotidianidade tem como tarefa pôr em relevo o ser desse ente sem ainda realizar a interpretação do seu sentido.

5.2.1 Tempo e temporalidade

Toda expressão de ser parece ser conjuntamente caracterizada por uma expressão temporal, isto é, dito em sentido comum da expressão de ser: *eu sou..., já fui assim..., pretendo me tornar aquilo...* Além disso, no fato de que a existência é em todo caso lançada em algo pré-determinado, parece implicar em um ter sido que é de antemão estabelecido. De qualquer modo, na existência está implícita uma “organização” temporal e esse fato será tomado por Heidegger com caráter fundamental. Posteriormente, a temporalidade [*Zeitlichkeit*] será apontada como sendo o sentido do ser da existência na tese de Heidegger. Isso implica numa nova etapa investigativa, a qual será privilegiada nesta dissertação, em que as estruturas da existência devem ser novamente interpretadas como modos da temporalidade.

O privilégio ontológico do tempo destaca-se na própria história da filosofia, em que o tempo sempre funcionou como critério ontológico para o recorte de domínios de entidades.

Delimita-se um ente “temporal” (os processos da natureza e os acontecimentos da história) em oposição a um ente “intemporal” (as relações espaciais e numéricas). Costuma-se contrapor o sentido “atemporal” das proposições ao curso “temporal” das enunciações proposicionais. Além disso, acha-se um “abismo”, que se procura transpor, entre o ente “temporal” e o ente eterno “supratemporal”. “Temporal” significa aqui em cada caso tanto como “sendo dentro do tempo”, determinação que na verdade é também bastante obscura. O fato é que o tempo, no sentido de “ser dentro do tempo”, tem a função de critério da separação de regiões-do-ser (HEIDEGGER, §5, p. 77).

De onde vem o privilégio ontológico do tempo? Ora, esta pergunta, aos olhos de Heidegger, é uma das mais importantes e também ausente na história da filosofia. Sua ausência, porém, não significa uma ignorância do tema, na verdade, trata-se justamente da sua auto-evidência. A tese de Heidegger é de que toda interpretação sobre o ser é feita sempre de uma perspectiva temporal, de modo que o tempo “deve ser posto em claro e deve ser genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, §5, p. 75).

Para Heidegger, justamente a questão que falta é com que direito o tempo é critério ontológico. Em resumo, e seguindo o método da fenomenologia: a questão pelo sentido de ser só poderia ser concretamente respondida se o ponto de partida for aonde se dá ser. O ser se dá na existência e, por isso, a resposta pelo seu sentido só é possível se a existência for trazida à luz da interpretação. O que o entendimento do sentido de ser da existência é pré-requisito para o entendimento do sentido de ser em geral, ou seja, primeiro é preciso entender o modo de acesso para em seguida acessar. Acontece que a existência é temporalmente determinada, então um rigoroso entendimento da existência só é possível numa interpretação temporal, portanto, a fim de destacar as determinações temporais da sua estrutura. Que a existência seja temporalmente determinada, pode-se aduzir que ser é temporalmente determinado. Ao que, de acordo com Heidegger, o sentido de ser em geral só pode ser inteligido através do entendimento da temporalidade [*Temporalität*] do ser em geral.

Isso posto, mais adiante será considerado como em *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve uma valiosa distinção entre temporalidade [*Zeitlichkeit*] e tempo, de modo que a temporalidade é o fenômeno de origem a partir do qual uma interpretação temporal e o entendimento de algo como tempo é possível, e o tempo é em todo caso a temporalidade vivenciada a partir do tempo. Este procedimento muito se assemelha com o fato de que em Husserl o fluxo formal da consciência não é tempo, mas constitui tempo.

O *Dasein*, como foi proposto, entende-se sempre de alguma maneira tradicional, pois é fato existencial que ele cresça inserido, dejectado [*dejecção, Geworfenheit*] ou “jogado” em alguma situação previamente estabelecida. “Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua ‘geração’ – não *segue atrás* do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede” (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 81, *grifos do autor*). A precedência do seu passado é o modo imperativo com o qual ele de antemão organiza a existência individual sem que seja possível uma decisão própria de início. Questionar é apropriar-se da própria geração ou tradição e, por isso, uma questão filosófica é sempre uma questão histórica, pois ela lança de imediato para uma tradição do seu “objeto” de investigação e também porque existir é ser histórico. “Ao

falar de ‘ser’, pensa e fala, ao mesmo tempo, da questão fundamental e orientadora de toda tradição metafísica, que é a questão do ente *como* ente” (KIRSCHNER, 2015, p. 1346, *grifo do autor*).

Quando Heidegger falava em uma destruição da história da ontologia, ele tinha em mente dois sentidos: (1) desfazer a auto-evidência dos conceitos envolvidos; (2) traçar a origem dos conceitos, portanto, entender de onde foram extraídos. O principal problema pontuado nessa destruição é que a filosofia, cuja tarefa é questionar a tradição, pode se tornar presa da tradicionalidade. Convenha-se, Husserl indignou-se do mesmo modo, nos *Prolegômenos*, com o psicologismo. A lógica, ela que supostamente deveria ser uma unidade da técnica científica, tornara-se nos tempos de Husserl uma técnica entre outras. Uma fenomenologia da existência não poderia deixar de lado que seu caráter histórico é fundamental e por conseguinte incontornável como fenômeno da existência. Em resumo, a consciência não requer história, mas a existência impõe história.

5.3 O SER DA EXISTÊNCIA COMO PREOCUPAÇÃO [*SORGE*]

A analítica existencial presente em *Ser e Tempo* divide-se em duas partes, primeiro trata-se de evidenciar a estrutura do Dasein em sua cotidianidade, pois é este o modo de acesso ao ser desse ente, e o cotidiano justifica-se como modo acesso porque todo mundo dele participa e a ele retorna. Este *eterno retorno ao dia a dia* mostra que no cotidiano a existência é sempre a mesma e, com isso, o fenômeno da existência se dá de maneira investigativa. Nesta etapa inicial, Heidegger pretende então expor a unidade estrutural da existência que com frequência se mostra, ao que ele chega no conceito existenciário [*existenzialen*] de *preocupação* [*Sorge*].¹⁸¹ A segunda parte de *Ser e Tempo*, trata de retomar a estrutura unitária da preocupação sob a “perspectiva” da temporalidade – e aqui há um importante indício da metodologia fenomenológica. Esta retomada, a qual ainda será mais detalhadamente considerada nesta dissertação, justifica-se porque qualquer preocupação ordinária orienta-se em acordo com o tempo, isto é, num horizonte de tempo. Ao que a retomada das estruturas fundamentais da existência sob a orientação do tempo acaba por em uma dupla intencionalidade explicitar também o próprio tempo fenomenológico.

Dito isso, a analítica existencial põe-se como algo impossível de ser aqui considerado em sua integridade, devido a sua extensão e incompletude. Isso parece problemático, em

¹⁸¹ Muitos traduzem *Sorge* por *cuidado*, Fausto Castilho traduz por *preocupação* e esta tradução é aqui proveitosa.

especial quando se pensa que a segunda etapa da obra em consideração é uma retomada da primeira etapa. A fim de aliviar o problema, considerar-se-á a unidade da *preocupação* como abertura para que seja mais acessível o trabalho direto com a segunda etapa de *Ser e Tempo*. A unidade da preocupação não significa a soma dos momentos estruturais da existência, trata-se, na verdade, do *nexo* que atravessa a existência, portanto, um modo-de-ser fundamental que acompanha a todo momento a atuação diária do Dasein.

Para introduzir a ideia inicial da preocupação, a seguinte colocação ocasional de Freud será auxiliar: “[a]ngústia [*Angst*] designa um certo estado tal como o de expectativa do perigo e preparação para ele, mesmo que este seja desconhecido” (2020, p. 71). Esta passagem é auxiliar justamente no que diz respeito à *preparação para algo*, característica da angústia, e a ausência de objeto. Esta ausência de objeto é um dos principais fatores para Heidegger tomar o fenômeno da angústia como uma abertura para nada e, por conseguinte, um restar-se consigo mesmo. A ausência de objeto implica em deparar-se com um ser cujo modo é *meu*. Ao que “[a] angústia, como possibilidade-de-ser [*Seinsmöglichkeit*] do Dasein e o Dasein ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser [*Seinsganzenheit*] do Dasein, cujo ser desvenda como *preocupação*” (HEIDEGGER, 2012, §39, p. 511, *grifos do autor*). Heidegger entende a angústia como uma disposição fundamental, porque ela conduz à relação do Dasein consigo mesmo e, portanto, esse contato mais “imediatamente” tem algo de mais original. Se a angústia se dá então como uma preparação pura e simplesmente, sem que haja um objeto, estado-de-coisas, acontecimento etc. em relação ao qual se prepara, e a angústia mostra o *ser que sou* mais imediatamente, então leva-se a entender que o *ser da entidade que sou é pura e simplesmente preocupação*. Em outras palavras, isso significa o mesmo que o *ser do Dasein é Preocupação*.

Assim como a interpretação, Heidegger entende que a disposição [*Befindlichkeit*], isto é, o modo como alguém se encontra em uma situação (alegre, feliz, com medo etc.), dispõe da mesma importância ontológica para o entendimento da existência, em especial quando se considera que nenhuma interpretação é livre de disposições. Ao longo da analítica existencial, defende-se que no cotidiano se ocupa mais com as coisas do que consigo mesmo, então a justificativa para a angústia como uma disposição fundamental [*Grundbefindlichkeit*] dá-se na sua falta de ocupação. A angústia retira o Dasein de uma interpretação pública, ou melhor, da publicidade do mundo (Cf. HEIDEGGER, 2012, §40), pois o mundo se dá então como algo de “desinteressante”.

“Nossas relações com as coisas e com as pessoas ‘falharão’ quando o próprio Dasein for colocado em questão (263). Elas são determinadas por este ser, e não o contrário”

(WHITE, 2005, p. 79, *tradução nossa*).¹⁸² Ao mesmo tempo, surge aí o que seria o ponto alto na posterior filosofia existencial de Sartre, pois “[a] angústia põe o *Dasein* diante do seu *ser livre para...* (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é” (HEIDEGGER, 2012, §40, p. 527, *grifos do autor*).

Propriedade e impropriedade são colocadas como duas possibilidades fundamentais da existência e estão intimamente relacionadas à exposição da unidade fenomenológica da preocupação. Na facticidade [*Faktizität*] da existência, portanto, o ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*] do *Dasein*, implica em já estar de alguma forma determinado por alguma interpretação em familiaridade mundana, como foi apresentado na discussão sobre a hermenêutica da facticidade. Nesta condição existencial, está implicado o existenciário [*existenzialen*] e ontológico fenômeno da queda [*Verfallen*], o qual, de acordo com Heidegger, representa o envolvimento do *Dasein* na impessoalidade do “todo mundo” [*das Man*] e da ocupação [*Besorgen*] com as coisas.

Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que no mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprime toda a não-familiaridade (HEIDEGGER, 2012, §41, p. 537).

Trata-se de uma queda, porque está em questão uma fuga diante de si mesmo, isto é, uma vez envolvido na familiaridade pública, o *Dasein* distancia-se diante de si mesmo. Nesse cadente ser junto às coisas e ao modo de todos, há uma situação tranquilizadora, porque não é angustiante, pois nisso o *Dasein* está ambientado naquilo que lhe é familiar. E certamente a opinião pública reprime tudo que há de estranho, além disso, quem nunca ouviu coisas do tipo *eu sou um estranho para mim mesmo*. Mas é porque o estranhamento com o próprio ser é aquilo de que se foge diariamente na ocupação com tudo que há de útil. No entanto, esse estranhamento do qual se foge está aí, é o que faz possível fugir de algum modo.

Tratando-se de uma fuga [*Flucht*], a comparação apresentada por Heidegger no §41 de *Ser e Tempo* entre medo e angústia pode facilitar na compreensão do fenômeno de fuga diante de si mesmo. O medo, como uma maneira de fugir de alguma coisa, faz possível dizer que se tem medo disto ou daquilo. Isso em relação a que se foge com medo é um ente no interior do mundo [*innerweltliche Seiende*]. Justamente porque o medo está em todo caso direcionado para alguma coisa, então não poderia ser posto com uma disposição existencialmente fundamental, enquanto a angústia, em sua indeterminação coisal sobre aquilo de que se foge,

¹⁸² “Our relationships to things and to people will “fail” when *Dasein*'s very being is placed at issue (263). They are determined by this being, not vice versa”.

conduz a interpretação existenciária a concluir: “[o] *diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012, §41, p. 521, *grifos do autor*). Por ser-no-mundo entende-se: existência. Em outras palavras, a angústia só pode ser posta como disposição fundamental porque ela diz mais sobre o ser que existe do que sobre qualquer outra coisa. Dito de outra maneira, por Heidegger, “[a] angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado” (2012, §40, p. 525). Agora, que fique estipulada a dinâmica existenciária da propriedade e impropriedade: enquanto medo, a fuga é imprópria, pois ela prende-se a alguma coisa; enquanto angústia, a “fuga” é própria, porque não se prende a coisa nenhuma.

Feitas essas considerações, Heidegger formaliza: “o angustiar-se como encontrar-se é um modo do ser-no-mundo; o *diante-de-quê [Wovor]* da angústia é o ser-no-mundo dejectado; o porquê da angústia é o poder-ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein-können*]” (2012, §41, p. 535). Esta colocação formal será aqui analisada. Com isso, Heidegger está defendendo a tese de que o *Dasein* é em todo caso *adiantado com relação a si mesmo [Sich-vorweg]*. Que isto quer dizer?

O adiantamento com relação a si mesmo [*Sich-vorweg-sein*], característico da existência, significa simplesmente que o *Dasein* está sempre “em busca” de algo e, portanto, sempre projetado [*Entwurf*] de alguma maneira com relação a isto ou aquilo. Este projetar-se, Heidegger chama por “aquilo em-vista-de-que [*worumwillen*] o *Dasein* é cada vez como ele é” (§41, p. 535). O adiantamento de si mesmo do *Dasein* dá-se facticamente, portanto, em um mundo, e nisso Heidegger define a preocupação, esta que atravessa a existência como um ser adiantado com relação a si mesmo, já sendo em um mundo [*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*].

Por esse motivo, a preocupação [*Sorge*] deve estar pressuposta em toda ocupação [*Besorgen*] mundana com as coisas e também na preocupação com os outros [*Fürsorge*]. Dito isso, pode-se esclarecer por que ser-no-mundo é isto diante de que se angustia, e o poder ser-no-mundo é o porquê da angústia. Em resumo, tanto poder quanto ser no mundo são o mesmo.

A disposição fundamental da angústia acaba por facilitar a hermenêutica quando ela torna possível identificar ontologicamente que o *Dasein* é puramente um poder-ser [*Seinskönnen*]. Isto significa que a existência não subsiste, portanto, não é atual, nem determinada de algum modo atual, isto é, como realidade efetiva, mas indeterminada por seu puro caráter possível.

[...] o ser-aí é um ente *sui generis*, ele *não* é dado-de-antemão, não consiste em presença constante. Marcado pelo caráter da possibilidade, o ente em apreço sempre é aquilo que se realiza no movimento de seu existir (KAHLMAYER-MERTENS, 2021, p. 76-77, *grifos do autor*).

Onticamente a angústia explícita que somente ao próprio ente que existe reside a responsabilidade de ser o que é em cada caso, portanto, ser isto ou aquilo é afinal uma decisão própria. Ontologicamente, o poder-ser é sempre um poder-ser próprio ou impróprio, ou seja, é possível tanto a decadência quanto a pura possibilidade, e isto corresponde onticamente a distinguir-se analiticamente do Outro, portanto, das coisas e do que é dito com indiferença comum. Quando a angústia abre a possibilidade de que o Dasein possa experimentar seu próprio fato, portanto, que seu ser não é aquilo com o que se está familiarizado, em resumo, o mudo envolvente, então o próprio Dasein vê-se como um estranho no seu cotidiano. Agora, essa distinção entre escolhas próprias e escolhas alienadas, uma vez reconhecida, em hipótese alguma implica em um não retornar mais para a impropriedade, pois a impropriedade é ontológica, ou seja, está implicada na estrutura da existência de maneira incontornável.

A ocupação com as coisas só é possível em um mundo, algo que diz respeito ao caráter factico da existência, portanto, irremediavelmente ser em um mundo determinante de antemão. Nessa facticidade, as possibilidades ônticas do Dasein são ontologicamente estruturadas entre a ocupação com as coisas e a preocupação com os outros. A decadência implica no entendimento de si mesmo a partir daquilo que não é do mesmo modo-de-ser do ser que busca entender. Além disso, a própria familiaridade do impessoal, do mundo que se impõe de antemão, caracteriza-se pela interpretação pública, e nisso há uma queda da propriedade do Dasein, isto é, que sua existência é afinal sua.

A partir deste [o mundo] o *Dasein* toma suas possibilidades e de imediato conforme o ser-do-interpretado de *a-gente*. Essa interpretação restringiu de antemão as possibilidades de livre escolha ao âmbito do conhecido, do alcançável, do suportável, do conveniente e do decente” (HEIDEGGER, 2012, §41, p. 543, *grifos do autor*).

A angústia faz aparecer a queda do familiar e por isso situa o Dasein em sua possibilidade mais originária, uma vez que o mundo público do discurso alheio, da tradição e das coisas, já não vale como material de fuga. Esta possibilidade mais originária do livre poder-ser resume-se ontologicamente em poder ser próprio ou impróprio. A autenticidade [*Eigentlichkeit*], ou propriedade, é o fenômeno de maneira intuitiva, *grosso modo*, a estrutura *a priori* pura e simplesmente, nesse caso pode-se fazer uso das palavras de Taylor Carman:

Este sentido de autenticidade não diz nada sobre o que é melhor ou pior para o Dasein, mas apenas marca uma distinção entre a relação imediata de cada um consigo mesmo e a relação mediata com os outros, ou consigo mesmo como outro. A autenticidade consiste em nossa compreensão da estrutura ontológica da primeira pessoa, ou do que Heidegger em outro lugar chama de “ser-meu” [*mineness*] do Dasein (*Jemeinigkeit*) (2005, p. 285, *tradução nossa*).¹⁸³

A inautenticidade [*Uneigentlichkeit*], ou impropriedade, é o fenômeno entendido através do que todos costumam dizer, ou através da tradição e escolas de pensamento, ou através do modo-de-ser das coisas. Nas palavras de Charles E. Scott:

Se eu me relaciono comigo mesmo como esperam de mim mesmo, se eu me vejo como os outros me vêem, se eu vou junto para me dar bem, faço escolhas como se eu não fosse minha própria vida. Eu pretendo o que eles pretendem para mim. Falamos como falamos. A conversa “fiada” comum é um exemplo do que Heidegger chama de existência não autêntica. Todos nós sabemos o que queremos dizer, e permanecemos na superfície das coisas (2010, p. 59, *tradução nossa*).¹⁸⁴

Ou seja, no falatório ninguém se questiona, eu não me questiono. Em resumo, autenticidade e inautenticidade existencialmente são, em todo caso, respectivamente, ou ser possibilidade ou ser determinado por alguma coisa (a decadência). Acontece que tanto uma como outra só são possíveis porque o ser da existência é preocupação, isto é, porque o ser é uma questão para o *Dasein*. Quando há ser de maneira factica, então implica-se em um adiamento, portanto, um “constante” poder-ser que é por essência indeterminado. E é essa indeterminada possibilidade de ser já entregue em um mundo, que causa a angústia e é vivida onticamente e explicitada ontologicamente através dela. Constantemente projetar-se em um mundo, no qual a existência já foi determinada antes de qualquer decisão, é um sempre preocupar-se com o próprio ser, nexos que atravessa a estrutura da existência.

Dasein autêntico é “essencialmente” ou “intrinsecamente” Dasein, mas, como ele [Heidegger] acrescenta imediatamente, o Dasein inautêntico não tem nenhum ser “inferior” ou “menor” (43). O Dasein inautêntico não é de alguma forma defeituosa ou “não realmente” Dasein (176). A maior parte de nós é inautêntico Dasein por todas as nossas vidas. E até mesmo o Dasein inautêntico faz do ser um problema, mas o faz de uma forma particular (44) (WHITE, 2005, p. 40-41, *tradução nossa*).¹⁸⁵

¹⁸³ “This sense of authenticity says nothing about what is better or worse for Dasein, but merely marks a distinction between one’s immediate relation to oneself and one’s mediate relations to others, or to oneself as another. Authenticity consists in our understanding of the ontological structure of the first person, or what Heidegger elsewhere calls Dasein’s “mineness” (*Jemeinigkeit*)”.

¹⁸⁴ “If I relate to myself as one is expected to do, if I see myself the way others see me, if I go along to get along, I make choices as though I were not my own life. I intend what they intend for me. We talk as one does. The ordinary chitchat of group-talk is one example of what Heidegger calls inauthentic existence. We all know what we mean, and we stay on the surface of things”.

¹⁸⁵ “Authentic Dasein is “essentially” or “intrinsically” Dasein, but, as he [Heidegger] immediately adds, inauthentic Dasein does not have any “lower” or “less” being (43). Inauthentic Dasein is not somehow defective

Outra distinção feita por Heidegger em *Ser e Tempo*, semelhante à distinção entre medo e angústia, é o que separa preocupação de desejo [*Wünschen*]. Ora, assim como o traço comum entre medo e angústia é a fuga, entre preocupação e desejo é a projeção, o estar sempre em busca de algo, que, no caso do Dasein, é sempre em busca de seu próprio ser, ou seja, a pergunta por *qual será o novo projeto*. Existir é sempre sendo, sem pausa, e dessa forma é sempre preciso ser isto ou aquilo incessantemente. No entendimento de Heidegger, o desejo está implicado na ocupação mundana e, por isso, desvia-se da ideia de ser como possibilidade, mas limita-se à “coisalidade” dos objetos. Enquanto a preocupação implica na abertura, portanto, na liberdade de poder-ser, o desejo seria o fechamento, pois implica na ideia de resolução em alguma coisa e, assim, suprimindo o próprio modo de ser autêntico da existência, que é ser pura possibilidade. Por isso o desejo acaba por implicar em insatisfação.

O ser-no-mundo cujo mundo é primariamente projetado como mundo-de-mero-desejo perdeu-se irremediavelmente no abandono ao disponível, de tal modo, no entanto, que o disponível como o único utilizável à luz do mero desejado nunca o satisfaz, porém. O mero desejar é uma modificação existenciária do projetar-se entendedor que, caindo na dejectão, ainda *aspira às* possibilidades unicamente. Tal aspirar *fecha* as possibilidades; o que é “aí” no aspirar do mero desejo converte-se agora em “mundo efetivamente real” (HEIDEGGER, 2012, §41, p. 545, *grifos do autor*).

Ainda dito de maneira mais simples, no desejar importa a busca, sem uma libertação para apenas ser possível. Se o foco for, fechadamente, o permanecer em busca indo em direção a *alguma coisa*, então implica de fato na ideia de uma atualidade, de uma efetividade real. Acontece que a existência como possibilidade nunca se torna atualidade da realidade, ela nunca se dá de maneira pronta, e nisso certamente o desejo oprime, isto é, pretender deixar a existência pronta.

Feitas essas considerações, o caráter estrutural da preocupação pode ser sintetizado com a seguinte passagem: “Preocupação, entendida ontologicamente, é ‘fazer de si mesmo um problema’, e nós sabemos que fazer de si mesmo um problema pode assumir muitas formas, desde o mais envolvente uso de equipamentos até um mero e desinteressado olhar” (DREYFUS, 1991, p. 238, *tradução nossa*).¹⁸⁶ Seguindo a proposição de Dreyfus, a preocupação atravessa a existência em todos os âmbitos porque sempre se trata, enfim, de

or “not really” Dasein (176). Most of us are inauthentic Dasein for all our lives. And even inauthentic Dasein makes an issue of being, but it does so in a particular way (44)”.

¹⁸⁶ “Caring, understood ontologically, is ‘making itself an issue’, and we know that making itself an issue can take many forms, from the most involved use of equipment to sheer disinterested staring”.

uma preocupação com o próprio ser, isto é, com a própria existência. Mesmo quando existencialmente se encontra a impropriedade de ser, fuga e impessoalidade, ainda assim o próprio ser é uma preocupação existencial.

5.4 SER PARA A MORTE

A questão pelo sentido de Ser demanda o que metodologicamente se chama como pôr-em-liberdade [*Freilegung*], significa ter clareza sobre a questão cuja resposta é pretendida. Esta libertação baseia-se na possibilidade de levantar uma questão ontológica como essa, isto significa de princípio que há um entendimento de ser, e este entendimento é a existência, portanto, ter o próprio ser como questão não necessariamente ontológica. Na introdução da segunda parte de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma o que chama de *situação hermenêutica* da sua analítica existencial. O que havia sido antes simplesmente denominado como posição prévia sobre a qual uma interpretação faz-se possível, ganha agora uma tematização analítica que se divide em três momentos. O caráter ontológico como uma possível maneira de interpretação, diferencia-se dos outros modos de interpretar, porque consiste numa “elaboração e apropriação do entendimento” (HEIDEGGER, 2012, §45, p. 641). A ontologia é uma possibilidade ôntica como qualquer outra, portanto, é mais um afazer do Dasein. Por ser mais uma situação ôntica, então caracteriza-se também pela ocasionalidade essencial que constitui a facticidade da existência. Acontece que a própria facticidade da existência é um poder-ser entendedor, ao que a ontologia como hermenêutica leva em consideração este próprio entender. Trata-se então de assumir a própria situação prévia e isso certamente já implica em um olhar desconfiado para a tradição.

Acontece que, enfim, a hermenêutica deve partir dessa incompletude factica de ser-no-mundo, então seu tato inicial com o “objeto” de pesquisa não será, claro, absoluto. É preciso levar em consideração então um ter-prévio [*Vorhabe*], ao que se pode chamar precisamente o modo prévio no qual a existência se dá, a tematização da sua estrutura é uma tentativa inicial de apropriação do fenômeno em sua totalidade. Para que isso seja possível, porém, está em questão um ver-prévio [*Vorsicht*]. Tem-se a existência porque o ente que questiona é a própria existência, mas esse “ter”, o qual pode ser traduzido por um vivenciar natural, está por essência ligado a um modo-de-ser, portanto, um modo como a vivência é compreendida. Em resumo, a tomada hermenêutica da ontologia é apropriação do ente que é próprio no questionar, apropriação esta que, para prosseguir de algum modo, precisa já ter em vista o fenômeno de alguma maneira. Heidegger conclui que “O ter-prévio e o ver-prévio

delineiam, então, ao mesmo tempo, a conceituação-prévia [*Vorgriff*] (conceito-prévio) em que todas as estruturas-de-ser devem ser postas em relevo” (2012, §45, p. 641).

A situação da primeira parte, da primeira divisão de *Ser e Tempo*, foi proposta por Heidegger como uma etapa para assegurar-se do fenômeno da existência, mas esta etapa limitou-se ao caráter prévio de maneira rigorosa, pois o fenômeno da existência foi trazido no modo como é dado, portanto, na impessoalidade da cotidianidade. Mas uma apropriação originária da existência precisa garantir que haja uma totalidade no que se obteve previamente, portanto, o ser da existência como preocupação, e que o ver-prévio dessa totalidade possua unidade (Cf. HEIDEGGER, 2012, §45). Foi atestado que, ontologicamente, a existência em seu poder-ser, dá-se própria ou imprópria, mas a tematização até então realizada, cuja chegada foi a preocupação, foi conquistada pela hermenêutica da situação do *Dasein*. Esta situação é uma situação imprópria, isto é, *grosso modo*, uma descrição do fenômeno. Agora, assegurar a originalidade do fenômeno, portanto, de onde ele se origina, o horizonte que o unifica, isso implica na transição para a propriedade da situação do fenômeno da existência. Em outras palavras, não basta a estrutura da impropriedade, é preciso também estruturar a propriedade, já que são duas possibilidades ontológicas, então a própria ontologia deve ser realizada em acordo com ambas as possibilidades.

Não há dúvida de que se afirmou que a preocupação é a totalidade do todo-estrutural da constituição-do-*Dasein*. Mas a rejeição da possibilidade de pôr sob o olhar o *Dasein* como um todo já não reside no ponto-de-partida da interpretação? De fato, a cotidianidade e, no entanto, precisamente o ser “entre” o nascimento e a morte. E, se a existência determina o ser do *Dasein* e sua essência é co-constituída pelo poder-ser, então o *Dasein*, podendo ser enquanto existir, deve ser cada vez algo *de ainda não sendo* (HEIDEGGER, 2012, §45, p. 645, *grifos do autor*).

O que está sendo dito, já foi atestado, a existência não pode ser prontificada numa presença atual, portanto, se a existência não pode ser pronta, Heidegger fala em termos de uma falta de ser. Nisso surge um entrave em *Ser e Tempo*, pois, afinal, a ideia de apreensão do todo estrutural da existência cai por terra, ou melhor, foi imprópria abordada na primeira divisão. E esta abordagem imprópria não é um erro de método, mas etapa necessária, ora, como falar do impróprio sem algum nível de rigor em estar de acordo com a impropriedade? Somente assim a possibilidade imprópria do *Dasein* poderia manifestar-se, ou seja, não ser uma totalidade. Todavia, esta abordagem inicial evidenciou de fato um importantíssimo momento estrutural. Veja: a preocupação é uma busca de ser, ela é a projeção em que está em jogo o ser próprio (*meu próprio ser*). Esta preocupação atravessa a existência de maneira total, ao mesmo tempo que mostra uma não totalidade do fenômeno da existência,

isto é, em todo caso falta ser, de modo que “na essência da constituição-fundamental do *Dasein* reside uma *constante incompletude*” (HEIDEGGER, 2012, §46, p. 653, *grifos do autor*). Porém, a propriedade e totalidade são ainda assim possibilidades fundamentais da existência. Ou seja, pretende-se ser um todo, portanto, põe-se como possibilidade, ainda que seja um não-todo. “Enquanto ele é, há cada vez no *Dasein* algo que falta, que ele pode ser e que ele será. Mas a esse faltante pertence o ‘final’ ele mesmo. O ‘final’ do ser-no-mundo é a morte” (HEIDEGGER, 2012, §45, p. 645). O desfecho da existência, portanto, sua totalidade e propriedade não deixam de ser possíveis, morrer é possível. De modo impróprio, o *Dasein* não pode ser uma totalidade, de modo próprio pode? Onde está então a estrutura da propriedade da existência e sua totalidade? Ora, seguindo a proposta de ater-se ao rigor da interpretação, então a possibilidade da propriedade deve ser considerada pela propriedade mesma. Esta deve ser pretendida pela possibilidade de ser um todo da existência.

Em seu ser em direção à morte, o *Dasein* pode ser ou seu próprio eu e assim ser o “aí” no qual a questão do ser é levantada, ou pode mergulhar em seu entendimento atual de ser e assim ser o eu de Qualquer um [*Anyone*], ou seja, podemos entender o que é ser da mesma maneira como Qualquer um [*Anyone*] entende (WHITE, 2005, p. 77, *tradução nossa*).¹⁸⁷

Agora, é preciso atentar ao caráter *possível*, portanto, ao fato de que tanto propriedade e totalidade colocam-se como possibilidades, não efetividades. Ao que o caráter original da existência se dá no seu *poder-ser-um-todo-próprio* [*eigentlichen Ganzseinkönnens*]. Esta possibilidade é ainda assim um modo da preocupação, o modo de *ser para a morte* [*Sein zum Tode*], afinal, a morte só pode ser como fenômeno em sua possibilidade.

A completude do *Dasein* não é uma questão de ter uma teoria completa sobre ela. É a possibilidade do próprio *Dasein* ser “completo” ou “completo”, ou seja, da capacidade do *Dasein* de ser como a entidade que ‘existe’, tomando uma posição em direção ao ser. (WHITE, 2005, p. 65, *tradução nossa*).¹⁸⁸

Dito isso, a tese central de Heidegger é que a tematização original da existência, portanto, sua etapa própria, acontece não a partir do cotidiano, mas a partir do tempo. A estrutura obtida na primeira divisão de *Ser e Tempo* requer então uma demonstração de originariedade, algo possível somente pela tematização do fenômeno da temporalidade. Por

¹⁸⁷ “In its being toward death, *Dasein* may either be its ownmost self and thus be the “there” in which the question of being is raised, or it can immerse itself into its current understanding of being and thus be the Anyone’s self, that is, we can understand what it is to be in the way Anyone understands it”.

¹⁸⁸ “The completeness of *Dasein* is not a matter of having a complete theory of it. It is the possibility of *Dasein* itself being ‘complete’ or ‘whole’, that is, of *Dasein*’s ability to be as the entity that ‘exists’ by taking a stand towards being”.

quê? O fenômeno da temporalidade é fundamentalmente empregado pela preocupação. É preciso de tempo para preocupar-se, não se trata de uma necessidade quantitativa, mas de articulação.

Antes de poder debruçar-se, ou melhor, olhar para o fenômeno da temporalidade, portanto, a demonstração de originalidade, a analítica existencial precisa “concluir” sua proposta e acessar a autenticidade da existência em sua possível totalidade. O desfecho da existência é a morte, mas o tornar-se um todo completo existencial implica em não mais ser-aí [*Nichtmehrdasein*], de modo que esse tornar-se um *Nichtmehrdasein* implica em não poder vivenciar uma tal passagem. Ora, ninguém vive a morte.

Agora, antes de tudo, é importante perguntar, afinal, de onde o Heidegger tirou que a morte é um fenômeno de acesso à autenticidade da existência? Lembrando que a angústia faz aparecer a impropriedade do ser e a possibilidade de ser próprio, ela mostra o *ser-meu*, mas não é a própria possibilidade de *ser-meu*. Desse modo, a resposta até fica fácil. A morte faz do existir algo único, isto é, dito de maneira ordinária, *a vida é uma só*. Esta unidade é justamente a totalidade pretendida no “viver” autêntico. Agora, além disso, a morte é em todo caso *minha*, ou seja, somente o Dasein pode morrer e isso acaba por refletir que também a existência é em todo caso *minha*. Mas e o outro não morre? Morre. Acontece que o fenômeno da morte se caracteriza por um não-ser-substituível. Na publicidade imprópria da existência, o Dasein pode substituir seu ser pelo “ser” do outro, nisso consiste a impropriedade, substituir o discurso próprio pelo discurso dos outros, mas esta barganha não é possível com a morte.

A morte do outro pode ser experimentada de diversos modos, mas nunca como morrer. “O *final* do ente *qua Dasein* é o *começo* desse ente *qua* mero subsistente” (HEIDEGGER, 2012, §47, p. 659, *grifos do autor*). Desse modo, o morto dá-se como um subsistente intramundano que vem de encontro na existência, isto é, no ser-no-mundo. O subsistente, desse modo, pode ser um não-vivo útil aos estudos de anatomia, mas é também possível preocupar-se com o outro [*Fürsorge*] através do velório, sepultamento e luto. Ao que Heidegger diferencia que a preocupação com o finado não é o mesmo da ocupação com alguma coisa útil [*Besorgen*]. Desse modo,

A morte se desvenda sem dúvida como perda, porém mais como uma perda que os sobreviventes experimentam, e no padecer pela perda, não se tem acesso, porém, à perda-do-ser que como tal o que morre “padece”. Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos sempre “presentes a” ele (HEIDEGGER, 2012, §47, p. 661).

Justamente, a ideia de que o vivenciado pelo outro pode ser substituído pela vivência do *Dasein* é bastante comum, pública. Tem gente que ao ouvir um relato, consegue tratar do conteúdo relatado como se tivesse vivido a situação relatada. Na mentira, fica patente o fenômeno público da substituição. Foi assim que Platão questionou em seu tempo os rapsodos que reproduziam as poesias, mas do poeta ele mesmo nada sabiam, nas palavras de Sócrates: “Isto, então, a coisa mais bela, te é concedido por nós, Íon: ser divino, e não um louvador técnico de Homero” (542b = OLIVEIRA, 2011, p. 59). Todavia, além disso, o fenômeno da substituição fica ainda mais evidente no âmbito impessoal da ocupação, em que se pode dizer coisas do tipo *eu sou isto ou aquilo*, a saber, *eu sou ansioso*, *eu sou empresário* etc. Ou seja, substitui-se o próprio ser, por alguma coisa qualquer. Mas não se pode substituir a própria morte, isto é, substituir a própria possibilidade de findar, pela morte do outro, como se o finado fosse o que *eu vou ser*. Ser de maneira existencial implica em vivenciar, vivenciar a morte do outro não é vivenciar o fenômeno da morte, considerando que o conteúdo da fenomenologia é a vivência.

Para começar uma delimitação do fenômeno da morte, portanto, uma interpretação alinhada ao modo de ser do *Dasein*, o que significa o mesmo que interpretar em acordo com o *ser para a morte*, Heidegger propõe inicialmente o termo *ainda-não* [*Noch-nicht*], para caracterizar o vir-a-ser [*werden*] da morte. A delimitação passa por duas etapas, as quais serão aqui reproduzidas. Na etapa *negativa*, demonstra-se as interpretações “coisas” que podem ser aludidas à morte, mas não se conformam com o modo da existência, exemplos desse caso são os seguintes: (1) a falta, para Heidegger, implica em uma “parte” que está ausente, mas, uma vez presente, preenche a coisa na qual faltava, encerrando-a desse modo. Aqui Heidegger abandona a proposta inicial de tratar da morte como a *falta* da existência, pois nesse caso ter-se-ia uma caracterização somatória, agregando partes, ao modo dos entes subsistentes e utilizáveis, portanto, contrário ao modo da existência. Além disso, quando algo se encaixa com a parte que faltava, então fica completo, enquanto o *Dasein*, uma vez completado com a morte, deixa de ser. (2) A ausência da apreensão, isto é, como se a morte fosse um momento que falta à apreensão até que em sua efetivação tenha-se a apreensão da morte. Acontece que esta interpretação implica em uma realidade efetiva, por exemplo o caso da parte de trás da tela do computador, a qual não pode ser intuída enquanto senta-se de frente para a tela. A apreensão da parte “escondida”, diz respeito a uma parte efetiva de um objeto efetivo, a morte não é de maneira alguma acessível nesse sentido.

A próxima investigação é a caracterização prévia da estrutura ontológica da morte. Desse modo, Heidegger apresenta o seguinte resumo sobre a preocupação como constituição fundamental:

A significação ontológica dessa expressão exprime-se na “definição”: ser-já-adiantado-em-relação-a-si-em (o mundo) como ser-junto (no-interior-do-mundo) ao ente-que-vem-de-encontro. Estão assim expressos os caracteres fundamentais do ser do *Dasein*: no ser-adiantado-em-relação-a-si: a existência, no já-ser-em...; a facticidade, no ser junto-a...; o decair. Se, além disso, a morte pertence, em um sentido assinalado, ao ser do *Dasein*, então ela (ou o ser-para-o-final) deve ser determinada a partir desses caracteres (2012, §50, p. 689).

A delimitação do fenômeno da morte traz uma importante característica da hermenêutica de Heidegger. Os termos *ainda-não* e *falta* só podem fazer sentido fenomenológico se forem compreendidos ao modo do ser-possível da existência. Isto é, não de maneira substancializada, portanto, prontificada. Para compreender em acordo com o sentido legítimo da possibilidade, então é preciso tomar este assinalado *ainda-não* como um ser para [*Sein zu*]. Desse modo, “[o] extremo *ainda-não* tem o caráter de algo *para-que* o *Dasein se comporta*” (HEIDEGGER, 2012, §50, p. 689, *grifos do autor*). O colocar-se em relação à morte é caracterizado por um relacionar-se ou comportar-se, no que o conteúdo fenomenológico concentra precisamente no comportar-se e não naquilo em relação a que. De modo que “o *Dasein* enquanto é *já é cada vez seu ainda-não*” (HEIDEGGER, 2012, §48, p. 673, *grifos do autor*). Ser esse *ainda-não* significa que o *Dasein* é não-encerrado, “vive” nessa modalidade. Agora, a especialidade da relação com a morte é que esta possibilidade se caracteriza por ser *iminente* [*Bevorstand*] e esta iminência pode ser entendida no sentido de que a morte é a possibilidade mais próxima e mais certa, mas não como um acontecimento que em breve ocorrerá. A iminência do pouso, quando o avião está se aproximando da pista, possui elementos temporais e ocasionais muito distintos do modo-de-ser do *Dasein*.

A iminência da morte traduz-se na existência como algo que (1) é a possibilidade mais própria, pois ela não se encontra apenas em meio a um leque de possibilidades ônticas da vida, mas a morte é a possibilidade mais certa e, além disso ela é não-relacionável [*unbezügliche*] (com nada e ninguém além de si mesmo) e insuperável [*unüberholbare*]. Esta é a propriedade da morte, literalmente a única possibilidade que é puramente autêntica, tão autêntica que realiza a existência como algo próprio. (2) Na possibilidade da morte, a existência é *completamente* colocada em referência, de modo a singularizar num só ser possível toda a existência “individual”. (3) É uma possibilidade que *literalmente* se destaca, é assinalada [*ausgezeichnet*]. Em alemão, a preposição *aus* caracteriza-se como um “para

fora” e, por isso, a possibilidade da morte é um *destaque*, portanto, ela faz referência ao fundamental *ek-sistir*, a saber, o caráter ecstático da existência, o mesmo que estar-posto-para-fora. Este estar posto para fora, pode ser entendido como a abertura que é ser-no-mundo [*Da*], ou seja, uma abertura no sentido de que não há um existir pronto à mão utilizável, mas puramente possível. Esta abertura de ser significa, então, que o *Dasein* está aberto para ele mesmo, dito de modo simples, existir dá-se como responsabilidade própria, destacada pelo ser para a morte (o mesmo que ser para si mesmo). Esta responsabilidade de ser não pode ser encontrada no modo da subsistência. (4) A morte é a possibilidade da impossibilidade, portanto, ela “cessa” o -aí do ser. Esses quatro fatores têm por função explicitar a iminência da morte.

Sua possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável, o *Dasein* não a cria para si posteriormente e de modo circunstancial, no curso do seu ser. Mas se o *Dasein* existe, ele já está também *dejectado* [*geworfen*] nessa possibilidade” (HEIDEGGER, §50, p. 691, *grifos do autor*).

A fragilidade da vida, a finitude da existência implicada na morte, situa o *Dasein* em um comportamento, o de ser para a morte, em que a própria existência é *completamente* situada diante de si mesmo e, por esse motivo, portanto, por destacar a própria existência e separá-la como única, que a possibilidade da morte é uma possibilidade destacada, separada, pois ela separa a *minha existência*.

Então, como a morte é de fato uma possibilidade de ser que pode ser impossivelmente referida a outra pessoa, a morte deve ser assentada mais fundamentalmente nas estruturas existenciárias-ontológicas do *Dasein*. Referir-se à morte como possibilidade não é, portanto, tão arbitrário quanto parece (NIEDERHAUSER, 2021, p. 52, *tradução nossa*).¹⁸⁹

Ser para a morte pode também servir como sinônimo de existência. Por esse mesmo motivo que Heidegger pode repetir a estrutura da angústia:

A angústia diante da morte é a angústia “diante” do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de quê dessa angústia é o ser-no-mundo ele mesmo. O porquê dessa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do *Dasein* (2012, §50, p. 693).

¹⁸⁹ “Thus, as death is in fact a possibility of being that can impossibly be referred to someone else, death must be grounded more fundamentally in *Dasein*’s existential-ontological structures. To refer to death as possibility is hence not as arbitrary as it may at first seem”.

A partir da análise do fenômeno da morte, pode-se aduzir o fundamental no ser possível da existência, pois quando Heidegger faz definições sobre a morte, não diz de outra coisa senão o que significa ser possibilidade. Veja, a delimitação fenomenológica prévia da morte pode ser sintetizada na seguinte colocação: é a possibilidade mais certa, no entanto, é indeterminada quanto ao seu “advento”, ou seja, pode acontecer a qualquer momento; trata-se de um fenômeno que não pode ser transposto ou compartilhado, é portanto não relacional, e, por fim, morrer é incontornável. Ora, ser-possível nada mais é do que uma certeza indeterminada, incontornável e não-relacional (isto é, a possibilidade própria só poder ser *minha*, mesmo se for na impropriedade pública).

A proposta de Heidegger no delineamento da morte é mostrar a conexão de essência existente entre preocupação e morte (Cf. HEIDEGGER, 2012, §52). Como se dá esta conexão? Para isso, será preciso realizar aqui uma retomada da preocupação, agora na sua relação de essência com a morte, a fim de que a equiprimordialidade existenciária de ambas ganhe nexos a ponto de culminar na colocação de que “Dasein é essencialmente sua morte” (HEIDEGGER, 1985, §34, p. 313, *tradução nossa*).¹⁹⁰

Com respeito à cotidianidade, caracterizou-se o fundamental modo de ser que nivela tudo à mediana indiferença, isto acontece através da gente [*das Man*], ou seja, na maioria dos casos é mais fácil dizer em termos da gente do que em termos de mim mesmo. Mesmo na impessoalidade dos outros, a preocupação com a própria existência segue imperativa no modo da fuga de si mesmo. Na esteira desse raciocínio, diz-se: *no final todos morrem* ou *um dia a gente vai morrer*. De acordo com Heidegger, essas expressões inibem a iminência da morte e a situa como um “acontecimento” ou uma efetividade que ainda não adveio e está longe de advir. Mesmo na proximidade com o acamado, espera-se poder trazê-lo de volta à rotina da qual a morte mantém sua distância. No dizer que *todos morrem*, certamente não se diz *eu morro*. Quando a morte assume caráter de “algo por vir”, então a angústia é convertida em medo (Cf. HEIDEGGER, 2012, §51). Nisso está remetido como o caráter de fuga, implicado na cotidianidade, um modo da preocupação, acaba por ser uma fuga da morte, portanto fuga de si mesmo. Qual é a correlação entre o si mesmo, portanto, a possibilidade de ser próprio e a morte? Ora, trata-se de que a morte abre para a autenticidade no simples fato de que ela individualiza e afasta a existência própria dos outros. Desse modo, “Como dejectado ser-no-mundo, o *Dasein* já é cada vez responsável por sua morte” (HEIDEGGER, 2012, §52, p. 713). Agora, partindo da tese de que para toda impropriedade há uma possível propriedade, então pode-se esclarecer o seguinte: se a morte é a existência como um todo, então sua

¹⁹⁰ “Dasein is essentially its death”.

contra-parte é a fuga do poder ser um todo da existência, sendo assim, a publicidade do cotidiano, tanto na ocupação com as coisas como na preocupação com os outros. A fuga rotineira é fuga da morte.

É importante deixar claro que

Em relação ao próprio Dasein e nossa elaboração anterior, obtivemos total clareza sobre os seguintes pontos: O ser desta entidade é preocupação; entre outras coisas, preocupação significa estar em busca de algo; a preocupação do Dasein inclui a preocupação com seu próprio ser. Como estar em busca de algo, está em busca daquilo *que ele ainda não é*. Como preocupação, o Dasein está essencialmente *a caminho em direção a algo*; na preocupação, está em direção a si mesmo como algo que ainda não é. Seu próprio senso de ser é ter sempre algo diante de si mesmo que ainda não é, que está destacado. O fato de que algo está ainda destacado significa que o ser do Dasein como preocupação, na medida em que é, *está sempre incompleto*; enquanto é em seu ser sempre lhe falta algo (HEIDEGGER, 1985, §33, p. 308, *tradução nossa*).¹⁹¹

O resultado dessa passagem é claro: o ser um todo do Dasein é impossível, isto é, existir é ter algo destacado de si (*outstanding*), portanto, ser incompleto, até porque a completude da existência é a morte e, por fim, o desfecho do destaque. Este ser destacado é precisamente o -aí do ser-, isto é, o ser é aí na projeção antecipada, *das sein*, portanto, não exatamente um *ich bin* [eu sou], visto que existir é estar fora para alguma coisa, em direção a alguma coisa.

A abertura de ser concede ao Dasein suas possibilidades como “um entendimento capaz-de-ser”. Nossa capacidade de ser humano e de lidar com as coisas de várias maneiras é uma questão do nosso entendimento de ser. O Dasein pode ser *como* ser-existente por causa do seu “estar aberto em” uma revelação do ser. Este tipo de existência é “impossível” quando está fechada para possibilidades em vez de aberta a elas. (WHITE, 2005, p. 74, *tradução nossa*).¹⁹²

Retomando a morte concebida existencialmente, portanto, não impropriamente como algo que está por vir, ela pode então ser tratada a partir do seu caráter iminente, isto é, a morte não está faltando, mas ela está logo a frente, na “cara” [*bevorsteht*] do ser-aí, de modo

¹⁹¹ “In regard to Dasein itself and our previous elaboration, we have obtained full clarity on the following points: The being of this entity is care; among other things, care means being out for something; Dasein’s concern includes a concern for its own being. As being out for something, it is out for *what it still is not*. As care, Dasein is essentially *underway towards something*; in caring it is towards itself as that which it still is not. Its own sense of being is to always have something before itself which it still is not, which is still outstanding. That something is always still outstanding means that the being of Dasein as care, insofar as it is, is *always incomplete*; it still lacks something as long as it is”.

¹⁹² “The openness of being grants Dasein its possibilities as “an understanding able-to-be.” Our ability to be human and to deal with things in various ways is a matter of our understanding of being. Dasein can be *as* existing because of its “standing out into” a revelation of being. This sort of existence is “impossible” when it is closed off to possibilities instead of open to them”.

que é a própria possibilidade de ser, certa e inteiramente posta aí. Dito isso, “não há tal coisa como a morte em geral” (HEIDEGGER, , p. 313, *tradução nossa*).¹⁹³

A preocupação é uma antecipação de si mesmo e a morte é a totalização desse adiantamento, resumida no fato de que ela é a impossibilidade da possibilidade; o fenômeno da morte, propriamente compreendido, deve situar a existência como pura possibilidade. Isto é, evidenciar a impossibilidade de que o ser-aí venha a se efetivar de algum modo, em meio a seus objetos de desejo e curiosidade, então a morte não apenas se funda na preocupação, mas é todo o porquê da preocupação. De acordo com Levinas, o ser-para-morte é “a pressuposição da última possibilidade da existência pelo Dasein, que torna precisamente possíveis todas as outras possibilidades” (1983, p. 57, *tradução nossa*).¹⁹⁴ Dito isso, “projetar-se sobre o poder-ser mais-próprio significa: poder entender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir” (HEIDEGGER, 2012, §53, p. 723). Evidencia-se desse modo a existência na sua equiprimordialidade de preocupação e morte. Nesse caso, a morte acaba por abrir aí o ser, isto é, a preocupação em seu fundo fenomenológico, portanto, como aquilo que atravessa a existência situando-a como um ser-possível.

A morte, portanto, é a possibilidade que mais precisamente revela o caráter do Dasein como possibilidade (248-249). O que o Dasein entende de seu próprio ser é apenas uma forma possível de ser, e o que será é apenas uma forma possível de ser (WHITE, 2005, p. 90, *tradução nossa*).¹⁹⁵

De acordo com Heidegger, quando a morte aparece como a possibilidade mais próxima e mais própria da existência, ela põe o existir como possibilidade, o desvela desse modo autêntico, como possível. Assim, a gente é subtraído (não definitivamente) e fica em jogo apenas o próprio existir.

6. A TEMPORALIDADE [*ZEITLICHKEIT*] DA EXISTÊNCIA

A inserção de Heidegger no debate sobre a questão do tempo é atravessada pelos temas que foram levantados nesta dissertação, a saber, a experiência de duração e sucessão, o presente especioso e o caráter fundante do tempo com respeito aos fenômenos. Husserl fez a diferença no debate ao formalizar o fluxo de consciência e fornecer uma abordagem

¹⁹³ “there is no such thing as death in general”.

¹⁹⁴ “l’assomption de la dernière possibilité de l’existence par le Dasein, qui rend précisément possibles toutes les autres possibilités”.

¹⁹⁵ “Death, then, is the possibility which most precisely reveals Dasein’s character as possibility (248-249). What Dasein understands itself to be is only a possible way to be, and what it will be is only a possible way to be”.

fenomenológica ao modelo retencional da consciência, apresentando o horizonte retencional como aquilo que possibilita a vivacidade e alargamento do agora, em um único ato contínuo. No entanto, além disso, essa temporalidade imanente é constituída pelo fluxo formal da consciência, sua própria estrutura quasi-temporal, e isso foi simplesmente original com relação às teses antecedentes.

A originalidade de Heidegger, por sua vez, está no conceito existenciário [*existenzialen*] da temporalidade [*Zeitlichkeit*], a qual é estrutura original do tempo e da interpretação da existência. O tempo da existência factica, o tempo-do-mundo (lembrando que mundo aqui não é o mundo objetivo, mas o mundo estruturante da existência), é possibilitado pela temporalidade. Ver-se-á, Heidegger, no que diz respeito a seus argumentos sobre o tempo-do-mundo, está diretamente relacionado à argumentação brentaniana de que a extensão temporal é feita de acordo com a terminologia *in recto* e *in obliquus*. Por fim, talvez o principal ponto de divergência entre Heidegger e seus antecessores é que para ele o presente em sentido originário é instantâneo e não possui duração, discordando, portanto, de que o presente especioso seja a origem da intuição do tempo.

6.1 O PARÁGRAFO 65 DE *SER E TEMPO*

No §65 de *Ser e Tempo*, Heidegger inicia sua formalização sobre a temporalidade e, por esse motivo, será alvo de investigação e introdução à sua tese temporal. Para a tematização da temporalidade, será proveitoso iniciar com a exposição sobre a definição de *sentido* feita pelo autor:

sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique expresso e tematicamente à vista. Sentido significa aquilo-em-relação-a-que [*Woraufhin*] do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é. O projetar abre possibilidades, isto é, abre o que possibilita algo (HEIDEGGER, 2012, §65, pp. 881-883).

Sendo assim, o sentido é aquilo que *faz* possível, de modo que na possibilidade de ser há uma retro-referência essencial ao sentido. Isso posto, então a possibilidade de ser está em retro-referência ao sentido de ser. Esta retro-referência não é necessariamente explícita, ou seja, ela torna-se assunto justamente na questão pelo sentido de ser. Em outras palavras, o sentido é o horizonte de entendimento que possibilita qualquer forma de compreensão a respeito de um ente, entender o sentido de um ente é entendê-lo em seu ser (*Cf.* HEIDEGGER, 2012, §65). Na segunda divisão de *Ser e Tempo*, uma vez que a primeira

divisão teve por tarefa pôr em liberdade [*Freilegung*] o ser do Dasein como *preocupação*. A segunda divisão tem por tarefa a questão pelo sentido da preocupação, portanto, justamente aquilo que possibilita a unidade da estrutura articulada que é o ser do Dasein. “A unificação desta estrutura de preocupação é realizada pelo caráter auto-unificador da temporalidade” (WHITE, 2005, p. 98, *tradução nossa*).¹⁹⁶

O *modus* autêntico da preocupação é a decisão de ser-para-a-morte, nomeada por Heidegger como *ser-resoluto* [*Entschlossenheit*]. O ser-resoluto nada mais é do que a decisão de ser possibilidade e por manter-se nesse caráter de ser possível, evidenciando, portanto, um essencial *ser para* [*Sein zu-*]. Em outras palavras, o ser-resoluto é adiantar-se [*Vorlaufen*] para a morte, isso não significa resignação ou suicídio, é preciso nesse caso ter sempre em mente o modo-de-ser do Dasein. Adiantar-se para a morte significa assumir ser o fundamento nulo da própria nulidade, trata-se exatamente de decidir-se como existência. A nulidade diz respeito à certeza da indeterminação do próprio fim, portanto, uma ausência de fundamento, ou uma ausência de substancialidade se preferir. Na indeterminação do fim, o Dasein resoluto decide-se como fundamento próprio, elucidando desse modo a proposição de que a essência do Dasein é a existência.¹⁹⁷ Nesta etapa, Heidegger posiciona-se de maneira definitiva com respeito à tradição cartesiana. Em contraste com a ideia de que não é “possível que algo resulte do nada” (DESCARTES, 2004, *Terceira Meditação*, §17, p. 81), portanto, em contraposição ao dito clássico e metafísico de que *ex nihilo nihil fit*, Heidegger defende que a existência, sim, vem do Nada [*das Nichts*]. O Dasein é determinado pela sua fundamental indeterminação, portanto, que não há substância, não há determinação alguma.

Ao encarar a morte como a negação absoluta de qualquer possibilidade de existência, a existência do indivíduo é um “todo” finito e compreensível. Mas a potencialidade-de-ser do indivíduo não é abstrata e vaga (“sem mundo”, diria Heidegger). Ela é antes vista em conjunto com o que ele já é, como limitada e dirigida pelo mundo em que se encontra, por esta “facticidade”. A resolução reúne os dois aspectos da existência humana em uma relação integrada (MORRISON, 1978, p. 194, *tradução nossa*).¹⁹⁸

No ser-resoluto, o Dasein decide-se como ser-para-a-morte, ou seja, como possibilidade própria e mantém-se nela como ser que existe. Nessa situação existencial, a

¹⁹⁶ “The unification of this care structure is accomplished by the self-unifying character of timeliness”.

¹⁹⁷ Tese que não está necessariamente alinhada com a tese de que a existência precede a essência, sendo assim, Heidegger não é necessariamente um filósofo existencialista.

¹⁹⁸ “In facing death as the absolute negation of any possibility for existence, the individual’s existence is a finite, comprehensible “whole”. But the individual’s potentiality-for-being is not abstract and vague (“worldless,” Heidegger would say). It is rather seen in conjunction with what he already is, as limited and directed by the world in which he finds himself, by this “facticity.” Resoluteness brings together both aspects of human existence into an integrated relation”.

Heidegger identifica um deixar-se-advir-a-si-mesmo [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*], isto é, se o Dasein decide-se pelo seu ser como pura possibilidade, então encontra-se com seu próprio ser, sua existência se dá como *advento*. Isso posto, Heidegger introduz então a origem do fenômeno do futuro [*Zukunft*] no advento de si mesmo do ser-resoluto (Cf. HEIDEGGER, 2012, §65, p. 885). E mesmo no impróprio ser-para-a-morte está em questão o horizonte *adveniente* [*zukünftiges*] da própria existência como o que possibilita qualquer resolução com respeito à possibilidade mais própria. “‘Futuro’ [*Zukunft*] não designa aqui um agora que *ainda não* se tornou ‘efetivamente real’ e que só depois *virá a ser*, mas o advenimento [*Kunft*] a que o *Dasein* advém em si mesmo, no seu poder-ser-mais-próprio” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 887, *grifos do autor*). Ou seja, o futuro não está sendo interpretado como algo que ainda não chegou, o futuro aqui não é o depois, mas é o próprio poder-ser do Dasein que advém na existência, isto é, o ser do Dasein é futuro. Em resumo, ser possível é ser futuro, trata-se de um advento da própria existência.

O estado de jogado ou, como traduz Fausto Castilho, a dejectão [*Geworfenheit*], é outro conceito ontológico importante para Heidegger e, por ser ontológico, é também temporal. Outra forma para dizer o ser-resoluto é “*ser* como fundamento dejectado da nulidade” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 887, *grifo do autor*). A nulidade própria do Dasein, mais uma vez, é sua não-substancialidade ou, dito mais simplesmente, a ausência de uma *causa* ontológica. Desse modo, como fundamento nulo da própria nulidade, o Dasein decide-se como “causa” da própria possibilidade. Nessa resolução de adiantar-se com relação ao ser-para-a-morte (ser pura possibilidade), o Dasein assume sua dejectão. “Adiantar-se quer dizer que ele é precursor frente à possibilidade de seu próprio poder-ser na medida em que se compreende a partir dele” (CRUZ, 2019, p.162) O estado de jogado caracteriza a facticidade que atravessa a existência, pois em todo caso o Dasein é sempre “*como ele cada vez já era* [*wie es je schon war*]” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 887, *grifos do autor*). Pode-se entender o caráter fundamentalmente modal da existência (*das Seiende im Wie*), pois em todo caso existencial está sempre implicado um já ter sido. Como elucidação concreta desse caráter de ser, pense que em todos os momentos da existência leva-se em consideração um constitutivo ter sido que não significa exatamente uma soma de ações, um histórico, mas um caráter de ter sido pura e simplesmente. Em nenhum momento da existência há uma ausência de ter sido, ou um momento de decisão sobre o que será o “meu” ter sido, seu conteúdo, estilo, época etc. Feitas essas considerações, Heidegger propõe que ao ser adveniente a si mesmo, o Dasein é o que ele já foi [*Gewesen*]. No fato de que eu *sou-sido* [*ich bin-gewesen*], a partir do seu advento, o Dasein pode ser no modo do vir de encontro com o próprio ser-de-volta [*zukünftig*

auf sich selbst zukommen] ou, como traduz Fausto Castilho, ser *revindo*, isto é, ser um ente adveniente que retorna de ter sido. “Assim, este futuro envolve intrinsecamente o Dasein em um ‘voltar a’ si mesmo, ‘voltando a’ o que tem sido. O jogo verbal de Heidegger depende da noção de que o futuro é um ‘vir a’ que ‘volta’” (WHITE, 2005, p. 118, *tradução nossa*).¹⁹⁹ Desse modo, sendo propriamente adveniente, a existência é propriamente o que já foi.

O adiantar-se-em-relação-a-si da possibilidade extrema e mais-própria é o revindo entendedor ao sido mais-próprio. O *Dasein* só pode *ser-sido* propriamente, na medida em que é adveniente. O ser-do-sido [*die Gewesenheit*, o passado] só surge de certo modo do futuro (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 887, *grifo do autor*).

Importante estabelecer que ser propriamente o sido não significa ter orgulho, aceitar ou satisfazer-se com a própria história, trata-se de assumir que tem sido, não importa como, mas apenas que em todo caso sempre já está lançado. O estar lançado, jogado ou dejectado, [*Geworfenheit*] origina-se do fato de que a existência está sempre advindo. É por sempre ser projetado que há um sido, de modo que a abertura temporal da existência é um horizonte futuro. Aqui surge um dos principais pontos de convergência, no que diz respeito ao horizonte de tempo, pois, para Husserl, o horizonte passado é fundamental para a temporalidade da consciência. No entanto, que haja uma diferença na abordagem entre existência e consciência deve ser levado em consideração como reflexo sobre qual modalidade temporal possui relevância como horizonte que abre o tempo.

Com relação ao Heidegger, propõe-se a seguinte fórmula: *em todo caso minha projeção de ser decide meu passado*. Um exemplo ôntico: “ao me projetar como mestrandoo em filosofia, decidi meu passado como tem sido”.

Na medida em que o Dasein entende, o Dasein se projeta para suas possibilidades de ser. Esta projeção não deve ser confundida com planejamento. O planejamento requer atualização e efetivação, mas Heidegger deseja manter um senso de pura possibilidade que, no nível mais fundamental de projeção, não requer por si só a atualização (NIEDERHAUSER, 2021, p.35, *tradução nossa*).²⁰⁰

Na lida com os objetos que são utilizáveis [*Zuhandenheit*], isto é, os entes que estão prontos à mão, o ser-resoluto faz vir o presente do seu entorno [*Umwelt*]. Que o Dasein decididamente aja sobre seu entorno só é possível, de acordo com Heidegger, através de um

¹⁹⁹ “Thus, this future intrinsically involves Dasein in a ‘coming to’ itself by ‘coming back to’ what has been. Heidegger's verbal play depends on the notion that the future is a 'to come' which ‘comes back.’”

²⁰⁰ “Insofar as Dasein understands, Dasein projects itself towards its possibilities-of-being. This projecting is not to be confused with planning. Planning requires actualisation and effectuation, but Heidegger wishes to retain a sense of pure possibility that, on the most fundamental level of sheer projecting, does not per se require actualisation”.

presencizar [*Gegenwärtigen*] do seu ambiente ao redor. “Só como *presente* [*Gegenwart*], no sentido do *presencizar*, o ser-resoluto pode ser o que é: o indissimulado deixar vir-de-encontro o que ele, agindo, toma em mãos” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 887, *grifo do autor*). Aqui é certamente relevante levar em consideração que o termo *presencizar* está relacionado com a apresentação [*Gegenwartigung*] tratada por Husserl em sua análise da temporalidade da consciência. Heidegger entende o *presencizar* como um “fazer” que primariamente advém à existência, ou seja, um fazer que faz o ambiente vir-de-encontro. Husserl entende na apresentação o momento de origem da intencionalidade, um ato que é contínuo e que “primariamente” é retido pela consciência, mas não possui o caráter ativo proposto por Heidegger.

Dito isso, entende-se que, retornando a si mesmo como um ser adveniente, pode o Dasein se situar propriamente, *presencizando* seu entorno. “O ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 889). Ou seja, a assunção do adveniente sendo-sido próprio situa o Dasein no seu próprio presente. O situar-se do Dasein é a ação no ambiente *presencizado*, de modo que a existência fenomenologicamente concretizada é uma situação posta pelo ser-do-sido aberto pelo advento.

O que tem sido a existência é o contexto ‘fático’ imediato do aspecto futuro da existência. O presente, nesta temporalidade original, não é um momento intermediário entre o futuro e o passado. É antes uma espécie de tomada de consciência do que “tem presença” dentro do contexto no qual atuamos sobre nossas possibilidades. O fenômeno original do presente é, portanto, um “*presencizar*” que é guiado pelo futuro e pelo passado (MORRISON, 1978, p. 194, *tradução nossa*).²⁰¹

Assim, levando em consideração essas três temporalizações do tempo, Heidegger chega a sua definição do fenômeno da temporalidade da existência como sentido da preocupação autêntica: *futuro sendo-sido presencizante* [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*]. Nessa unidade temporal encontra-se o autêntico ser-um-todo da existência, portanto, sua própria unidade. Assim, propõe-se a seguinte fórmula: *em todo caso minha projeção de ser decide meu passado que por ser-passado me situa no presente*. Um exemplo ôntico: “ao me projetar como mestrando em filosofia, decidi meu passado como tem sido assim como me encontro agora agindo com o teclado do computador sobre a mesa da biblioteca”.

²⁰¹ “What existence has been is the immediate “factual” context of the futural aspect of existence. The present, in this original temporality, is not an intermediate moment between future and past. It is rather a kind of taking cognizance of what “has presence” within the context in which we act on our possibilities. The original phenomenon of the present is therefore a “making-present” which is guided by the future and the past”.

Entender-se como professor ou aluno, por exemplo, é projetar certos papéis, objetivos e tarefas; é ter uma certa compreensão de si mesmo que determina os objetivos de sua vida. Esta é a dimensão “à frente de si mesmo”, e dela surge uma certa compreensão do próprio passado ou do que aconteceu e de seu significado. Estas dimensões por outro lado “liberam” um presente e determinam as atividades em que se está envolvido neste momento, tais como preparar uma sessão de aula ou fazer os deveres de casa (WHITE, 2005, p.100, *tradução nossa*).²⁰²

Feitas essas considerações, Heidegger pode então relacionar a estrutura da preocupação com a temporalidade. O significado de preocupação é retomado pelo autor: “ser-adiantado-já-em-relação-a-si-em (um mundo) como ser-junto-a (ente-que-vem-de-encontro-dentro-do-mundo)” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 891). Em alemão: *Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*. A relação dessa totalidade de ser do Dasein com a temporalidade dá-se da seguinte maneira: “O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro [*Zukunft*]. O já-ser-em... manifesta em si o ser-do-sido [*Gewesenheit*]. O ser-junto-a... só é possibilitado no presenciar [*Gegenwärtigen*]” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 891).

Isso posto, é importante também distinguir no nível temporal o modo-de-ser do Dasein do modo-de-ser da substância. (1) O “vir antes” [*das Vor*] do ser adiantado em relação a si, isto é, a própria antecipação de ser, não pode ser entendido como algo que “ainda não é agora”, mas é “depois”, isto é, como se o ser adiantado fosse algo que “ainda virá a ser”. (2) O “já” [*das Schon*] não pode ser entendido como algo que “não é exatamente agora, mas acabou de ser antes”. Isso posto, Heidegger faz uma interessante tradução da temporalidade do Dasein *como se* fosse substancial: seria algo que é antes e depois, ainda não e já não mais (Cf. §65). Não por acaso, essa “tradução” é feita com conectivos lógicos (e), não com hífen, justamente para evidenciar o caráter de “subseqüência de agoras” do tempo da substância. A proposta de Heidegger aqui é não interpretar o Dasein como algo que ocorre *no* tempo.

Para entender essas expressões temporais ao modo da existência, a “antecipação” [adiantar-se *sich-vorweg*] ou o “antes” [*vor*], são entendidos como o *ser para* [*Sein zu-*], portanto, precisamente o que possibilita que o Dasein tenha seu ser como preocupação, preocupe-se com o próprio ser. Não por acaso *zu-* encontra-se no *Sein zu-* e em *Zu-kunft* [futuro] com relação ao advenimento [*Kunft*] do próprio ser. Dito isso, Heidegger apresenta

²⁰² “To understand oneself as a teacher or student, for example, is to project certain roles, goals, and tasks; it is to have a certain understanding of oneself that determines one's aims in life. This is the “ahead-of-itself” dimension, and out of it arises a certain understanding of one's past or what has happened and its significance. These dimensions in turn ‘release’ a present and determine the activities that one is engaged in right now, such as preparing a class session or doing homework”.

uma conclusão fulcral: o sentido primário da existencialidade é o futuro (Cf. §65). Ou seja, o sentido primário da existência é o futuro.

Lembremos que a preposição *zu*, que co-forma *Zukunft*, significa, sobretudo, “para” e que o substantivo *Kunft* provém do verbo *kommen*, que significa “vir”, “chegar”. *Zukunft* carrega em sua etimologia, portanto, o sentido de “vir para” (CRUZ, 2018, p.158, *grifos do autor*).

O “já” estrutural da preocupação está fundado no ser-do-sido, ou seja, no “passado”. A dejeção, o estar lançado, está intimamente relacionado com a facticidade, isto é, com o caráter de já ser em um mundo, já estar inserido nesta ou naquela interpretação, sendo isto ou aquilo. Desse modo, o Dasein é sempre sido, Heidegger diz isso em termos de eu sou-sido [*ich bin-gewesen*]. Um objeto é passado quando sua duração deixa de ser presente, porém, no caso do Dasein, seu passado não deixa de ser, mas só pode ser enquanto existe, portanto, *existindo*. Assim a facticidade caracteriza-se por esse aspecto temporal em que a existência enquanto é sempre *já* foi, um modo-de-ser que “é constantemente sido” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 893). Heidegger interpreta o sentido primário da facticidade como ser-do-sido [*Gewesenheit*], portanto, como passado.

Gewesenheit é um termo cunhado desde *gewesen* (sido), participio passado do verbo ser (*sein*). *Gewesen* deixa ecoar também a palavra *Wesen* (essência). É importante salientar isso na compreensão de *Gewesenheit* porque a “essência” é, justamente, o princípio de algo. É aquilo que *tem de estar o tempo todo lá*, desde o começo, para que algo seja o que é. *A “essência” já deve ter sido e continuar sendo na medida em que essencializa algo*. A essência (*Wesen*) é, portanto, aquilo que não passa (CRUZ, 2019, p. 165, *grifos do autor*).

Outro momento constitutivo da preocupação é a decadência [*Verfallen*], o estar junto aos objetos úteis [*Zuhanden*] e às coisas simplesmente presentes [*Vorhanden*], trata-se daquela ocasionalidade em que o Dasein se encontra envolvido pelas coisas. A decadência está também originariamente fundada na temporalidade, de modo que o sentido primário da decadência é o presenciado [*Gegenwärtigen*]. Aqui Heidegger apresenta uma distinção interessante em que, enquanto passado e futuro podem ser impropriamente compreendidos, o presenciado do presente permanece inalterado em seu modo, isto é, o presenciado é o mesmo própria ou impropriamente. Isto acontece porque ao ser-resoluto, o Dasein não está imerso na presenciada das coisas, mas presencia seu estranhamento com relação às coisas, de modo que se depara com a própria abertura de ser, no que Heidegger chama de instante do piscar de olhos [*Augenblick*]. Este piscar de olhos diz respeito à imediatez do mundo, ou melhor, do ser-no-mundo. “Mas o que é um instante? Quanto tempo dura um instante? Um instante não

dura tempo algum porque ele não está no tempo. Ele não é “algo” que se deixa captar no fluxo contínuo do tempo e se pode contar” (CRUZ, 2019, p.170). Desse modo, o instante em Heidegger não possui duração.

A temporalidade fica assim apresentada como sentido da preocupação, portanto, há existência pelo futuro, há facticidade pelo ser-do-sido e há decadência pelo presencizar. Assim como o modo-de-ser da existência não é um ente (o Dasein é um ente no modo-de-ser da existência) e, por isso, a preocupação não é um encaixe de momentos, mas é uma estrutura articulada que une estruturas existenciárias fundamentais; a temporalidade, que dá sentido à unidade da preocupação, não é também algo que se gera gradativamente a partir do futuro, ao passado e então presente. “A temporalidade não ‘é’ em geral nenhum *ente*. Ela não é, mas se *temporaliza* [zeitigt] (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 893, *grifo do autor*).

O que significa afinal que a temporalidade se temporaliza? Significa que a temporalidade não é um ente que possa ser contemplado objetivamente, mas, além disso, significa que a temporalidade se dá única e exclusivamente como existência. Trata-se da temporalidade fazendo-se a si mesma no acontecer da existência. No adiantar-se para si mesmo da projeção de ser, no sendo-sido da facticidade que retorna a existência para ela mesma e no vir-de-encontro das coisas, são modos em que a temporalidade se dá, *es gibt Zeit*. “Os fenômenos do ‘para...’ [zu...], do ‘retro...’ [auf...] e do ‘junto...’ [bei...] manifestam a temporalidade como o pura e simplesmente *έκστατικόν* [estático]” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 895). Futuro, passado (ser-do-sido) e presente são as estases (*ek-stases*) da temporalidade, elas compõem de maneira equiprimordial a unidade estática da temporalidade. É através dessa unidade estática que o tempo pode se temporalizar de diversas maneiras, estes modos de temporalização são justamente as estruturas da existência. Além disso, Heidegger defende que o tempo pode vulgarmente ser concebido como uma sequência-de-agoras, sem começo e fim, justamente porque em sua origem é um fenômeno estático. Que a temporalidade seja estática significa que ela é fundamentalmente “fora de si”, mas, não apenas “fora” se dá temporalidade, mas ela é a própria origem dessa abertura ek-sistencial, portanto, do ser-aí. A respeito disso, Heidegger conclui os *Prolegômenos à História do Conceito do Tempo*, no §36, afirmando que nós mesmos somos o tempo. Em seu ser, o Dasein temporaliza sua existência nos seus modos-de-ser, pois o horizonte da existência é a temporalidade.

A existência própria nada mais é do que o Dasein compreendendo a si mesmo a partir de seu poder-ser mais próprio. *Tal possibilidade é dada por uma ruptura na qual o Dasein é mantido (presente) no adiantar a si mesmo (futuro) que assume retomando o que ele já tinha sido (passado)*. A ruptura é o arrebatamento do instante

da decisão. Por promover tal deslocamento, o arroubo do instante é essencialmente ekstático (CRUZ, 2019, 173, *grifos do autor*).

De maneira resumida, a tese de Heidegger sobre a temporalidade da existência é que ela se caracteriza por ser *estática*, portanto, vazia de substancialidade é temporalizada ek-sistencialmente, no próprio acontecimento de ser, em seus modos, cada um são temporalizações possíveis da temporalidade. Assim, que o tempo seja estático em sua origem, é que não há tempo senão enquanto ser de um ente, ou seja, enquanto sendo o Dasein temporaliza a temporalidade. Justamente por ser estático, então o tempo em nível fundamental é posto para fora, é sempre produzido por si mesmo enquanto modos-de-ser da existência.

Seu significado [ser estático] neste contexto é praticamente o mesmo que *êxtase*, cujo sentido de *arrebato*, *suspensão* e *expropriação*, atende suficientemente a intenção da representação conceitual da *temporalidade* (GUEDES, 2020, p. 228, *grifos do autor*).

Para ilustrar melhor a situação fenomenológica em questão, o tempo originário não passa, mas é primariamente *advento* de ser, no sentido de que há temporalidade em todo caso que para a própria existência sempre *há* de antemão um “já” possibilitado, e este sempre haver um “já” é possível enquanto adiantamento de ser. Desse modo, a temporalidade se faz nessas *estases*, precisamente, quando o Dasein está projetando o próprio ser, está temporalizando o tempo. Ou seja, “O Dasein, como ente para o qual está em jogo o seu ser, *emprega-se*, primariamente, de modo expresso ou não, *para si mesmo*” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 905, *grifos do autor*).

A esquematização da temporalidade e da preocupação apresenta-se do seguinte modo: a existência como preocupação é temporalidade, de modo que a unidade estática do tempo em sua forma é concebida como *futuro sendo-sido presencizante*. O futuro temporaliza-se existencialmente como adiantar-se em relação a si, o ser-do-sido temporaliza-se como já ser-em um mundo e o presencizar temporaliza-se como ser-junto a alguma coisa. No entanto, esses momentos são analíticos, a preocupação estruturada pela existencialidade, facticidade e queda é um fenômeno unitário, unificado pelas estases do futuro, ser-do-sido e presencizar. A estrutura da temporalidade temporaliza as três estases em uma unidade primariamente futura, de modo que a existência autêntica se orienta pela temporalidade e é, portanto, primariamente futura, visto que a existencialidade da existência é determinada pelo futuro.

6.1.1 A finitude do tempo originário

No ser-resoluto, Heidegger interpreta a autenticidade de ser do Dasein como possibilidade para sua própria impossibilidade. O autor chega a dizer que, se a maneira terminológica de Descartes pode de algum modo ser aplicada à existência, então, ao invés de *cogito sum*, o Dasein é *sum moribundus* (Cf. 1985, §34), não como um ser “capenga”, mas como um ser que é enquanto sua morte. Dito isso, põe-se a seguinte asserção: “Ele [Dasein] não tem um final em que simplesmente termine, mas ele *existe de modo finito*” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 897, *grifos do autor*). Do mesmo modo, o fenômeno autêntico do futuro é temporalizado nesse adiantar-se para a própria morte e, desse modo, o futuro é finito.

A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do futuro próprio, de tal maneira que só por ser adveniente sido ela desperta o presente. *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro*” (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 897, *grifos do autor*).

Dito isso, para Heidegger o tempo originário é uma temporalidade finita. O fenômeno autêntico do futuro é posto como o para-si da existência, isto é, como a própria possibilidade nula, portanto, a nulidade fundamental à existência e, além disso, incontornável. O fim implicado na finitude não significa um encerramento, mas uma concretude de ser, de modo que a existência está aí como um todo. Desse modo, que o sentido primário da temporalidade da existenciariedade seja futuro, é que a temporalidade é primariamente um advento de ser, não uma cronologia. “Assim, o “zu-” em jogo em *Zu-kunft*, bem como o “ek-” que dão a tônica nas palavras “ek-stases” e “ek-sistência”, apontam para o mesmo fenômeno: a abertura ao ser, o caráter transcendental do *Dasein*” (CRUZ, 2018, p.160, *grifos do autor*).

Para Descartes, a finitude só é possível por uma causa caracterizada por infinitude, de modo que a infinitude faz possível ser finito, sendo assim, seria inconsequente conceber um raciocínio de que a partir da ideia do finito cria-se a ideia de infinito. No entanto, Heidegger não apenas inverte a lógica cartesiana, mas propõe ainda de maneira destrutiva [*Destruktion*] e analítica, partindo da interpretação fenomenológica que o tempo originário é finito, veja:

O problema não pode ser expresso nos termos que seguem: *como* o tempo infinito “derivado”, “no qual” o subsistente vem-a-ser e deixa-de-ser, torna-se temporalidade finita *originária*, mas como da temporalidade finita própria surge a temporalidade

imprópria e como esta, *como imprópria*, temporaliza um tempo *infinito*, a partir do tempo *finito*? Só porque o tempo originário é *finito*, o tempo “derivado” pode se temporalizar como *in-finito* (HEIDEGGER, 2012, §65, p. 899, *grifos do autor*).

Em outros termos, a pergunta fundamental levantada nesta passagem é: como a propriedade faz a improriedade? Isso fica evidenciado pelo uso terminológico do alemão, enquanto improriedade traduz-se por *uneigentlichkeit* e infinito traduz-se por *unendlich*, assim Heidegger relacionada a partícula *un-*, presente em ambos, propondo que *Zeit un-endlich* é a temporalização do *un-eigentlich Zeit*.

A atribuição de finitude ao tempo não quer dizer que ele tenha um fim ou que deixa de ter uma sequência a partir de certo ponto, pois a temporalidade originária não se caracteriza por uma série, logo, a finitude nada tem a ver com uma limitação de ordem cronológica. A finitude da temporalidade originária está ligada às noções de limite e de morte compreendidas no horizonte da ontologia existencial (ONATE, 2018, p.32).

6.1.2 O entendimento de ser e seu caráter futuro

Para uma elucidação do caráter essencialmente futuro da existência, pode-se retomar os momentos estruturais apresentados por Heidegger, agora tendo em vista o peso atribuído à estase temporal do “antes...” [*vor*], visto que o Dasein é um ser *antecipado* [*Vorweg*]. Três foram os momentos interpretativos levantados por Heidegger, são eles o ter-prévio [*Vorhabe*], ver-prévio [*Vorsicht*] e a conceituação-previa [*Vorgriff*].

Na interpretação a respeito de alguma coisa, há um ter-prévio daquilo que se interpreta, portanto, um entendimento antecipado a partir do qual pode-se iniciar uma busca. No entanto, interpretar algo é sempre interpretá-lo *como algo*, como isto ou aquilo, de modo que há sempre um ver-prévio a respeito daquilo que se interpreta a partir do seu ter-previo. “Em cada discurso, em cada interpretação, o que é colocado em ter-prévio é alinhado em nossa visão de uma certa maneira” (HEIDEGGER, 1985, §31, p. 299, *tradução nossa*).²⁰³ Ambos esses momentos estruturais *prefiguram* as conexões de significado para uma eventual conceitualização, de modo que há, enfim, uma conceituação-previa. O entendimento de ser implicado na interpretação está relacionado justamente à estrutura da preocupação, visto que ela diz de um ser adiantado para si mesmo já em um mundo.

Com a ex-pressão discursiva, o Dasein se ex-pressa a si mesmo como um ser adiantado. Nisso fica patente que a estase *zu-*, de *Zukunft*, temporaliza-se no *Vorweg* e, por

²⁰³ “In every speaking, in every interpretation, what is placed in prepossession is aligned in our sights in a certain way”.

consequente, no caráter prévio do Dasein, portanto, o horizonte do entendimento de ser. No entanto, o caráter prévio do Dasein é sempre já sendo em alguma possibilidade, já sendo em um mundo, de modo que “ao se expressar, o Dasein sempre fala de uma forma pré-determinada na qual as coisas já foram interpretadas, e assim necessariamente” (HEIDEGGER, 1985, §31, p. 300, *tradução nossa*).²⁰⁴ Dito isso, fica patente como de imediato o Dasein, em seu advento prévio, já é sendo-sido [*Gewesen-sein*], e isso pode-se elucidar como em todo caso o entendimento de ser do Dasein está sempre de antemão em alguma interpretação prévia, assim, por ser adiantado, o Dasein já se encontra facticamente em alguma tradição sobre a qual não foi possível decidir sobre. Nessa situação, a estase da presencização situa o Dasein na possibilidade de ser propriamente. Dito isso, o fenômeno da temporalidade pode também ser dito livremente da seguinte maneira: prévio já-sendo presencizado.

6.1.3 A interpretação temporal do Dasein

O desfecho do terceiro capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo* é a passagem para uma interpretação temporal do Dasein. Com isso, Heidegger pretende elucidar as possibilidades fundamentais de temporalização do tempo. Isso significa que, uma vez decidido o ser-resoluto como fenômeno autêntico da abertura, portanto, do “aí”, do entendimento de ser e, também, do fato de ser-no-mundo, então a analítica existencial deve elucidar o caráter temporal da cotidianidade, o modo em que o Dasein tende a se encontrar. Isso significa, então, trazer a investigação da impessoalidade, fundamental à existência, e sua relação com a propriedade de ser, para um nível ainda mais fundamental, pois diz respeito à entender o que há de temporal nesta estrutura de ser, ou seja, interpretá-la de acordo com o sentido da unidade do ser do Dasein, a saber, a temporalidade. Além disso, também a historicidade constitutiva do Dasein precisa igualmente ser interpretada em seu fundo temporal. O objetivo dessas propostas investigativas, por Heidegger, é evidenciar o fenômeno autêntico da temporalidade como condição da experiência cotidiana do tempo. Porém, nessa tarefa, não se tem em vista um trabalho de investigação meramente em torno do tempo, como uma entidade à parte, na verdade, com essa investigação, Heidegger, ao mesmo tempo, pretende pôr em evidência como a autenticidade do fenômeno é condição para a sua experiência inautêntica. Visto que a temporalidade é o sentido de unidade da preocupação,

²⁰⁴ “in expressing itself Dasein always already speaks out of a pregiven way in which things have been interpreted, and necessarily so”.

então ela não é apenas sentido e fundamento da propriedade, mas é também da impropriedade. Perceba que, ao resumir a temporalização da temporalidade em termos existenciários [*existenzialen*], Heidegger acaba por resumir a “dinâmica” entre propriedade e impropriedade, nesta longa passagem:

De pronto e no mais das vezes, a preocupação é ocupação que vê-ao-redor. Aplicando-se em vista-de-si-mesmo, o *Dasein* “faz uso” de si. Fazendo uso-de-si, o *Dasein* necessita de si-mesmo, isto é, do seu tempo. Necessitando de tempo, conta com ele. A ocupação que vê-ao-redor e conta com o tempo descobre de imediato o tempo, o que conduz a um contar com o tempo. Contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo. O descobrir ocupado do ver-ao-redor, contando com o tempo, faz vir-de-encontro no tempo o utilizável e o subsistente que descobre. O ente do-interior-do-mundo torna-se, assim, acessível como “sendo no tempo”. Denominamos a determinação-do-tempo do ente do-interior-do-mundo a *temporalidade-do-interior-do-mundo* [*Inmerzeitigkeit*]. O tempo, de imediato ôntico, que é nela encontrado, torna-se a base para a formação do conceito vulgar e tradicional do tempo. Mas ao mesmo tempo, como temporalidade-do-interior-do-mundo, surge de um modo de temporalização essencial da temporalidade originária (2012, §66, p. 905, *grifos do autor*).

Esta passagem merece esclarecimentos mais detalhados. Primeiro, é preciso retomar que para se preocupar é preciso de tempo. Em seguida, é preciso analisar: (1) a fenomenologia de Heidegger começa pela vivência, portanto, aquilo que se dá de imediato e no maior das vezes [*Zunächst und zumeist*] e, por isso, o começo da sua fenomenologia é a cotidianidade do *Dasein*. (2) Na cotidianidade, o *Dasein* tem seu ser em vista, portanto, *já* está em jogo sua abertura e entendimento de ser, mesmo que não tematizado. (3) Ter em vista o próprio ser é a preocupação como ser da existência. (4) De imediato a preocupação é preocupação com as coisas e com os outros. (5) Em sua cotidianidade, o *Dasein* de imediato descobre o tempo e conta com o tempo para ter em vista seu ser, isto é, sua existência. (6) Como presencição, o *Dasein* faz vir-de-encontro tanto o objeto útil quanto o objeto subsistente, de modo que o tempo assim encontrado é o tempo do ente intramundano e, por conseguinte, é no tempo intramundano que esses entes são encontrados. (7) Assim, a formulação temporal cotidiana do *Dasein* é o tempo vulgar no interior do qual as coisas ocorrem. (8) Esse tempo ôntico é possível pelo tempo ontológico originário.

6.1.4 O princípio de possibilidade e retro-referência em Heidegger

Se a ideia unitária de possibilidade e retro-referência é um princípio metodológico da fenomenologia e se Heidegger está alinhado à fenomenologia, então, assim como foi possível

identificar na obra de Husserl a atuação do princípio, então deverá também ser possível identificá-lo na ontologia heideggeriana.

Primeiramente, a analítica existencial trata de reconhecer umnexo de regularidade nas modalidades da existência. Ou seja, nos diversos modos-de-ser do Dasein, pode-se reconhecer analítica e descritivamente a regularidade da preocupação. Esta regularidade é o ser do ente Dasein, pois, justamente, como propõe Heidegger, a primeira etapa da analítica existencial tem por tarefa principal pôr em relevo o ser da existência, para em seguida justificar o ser da existência, ou seja, demonstrar seu sentido. Aqui se trata novamente da estrutura da questão, pois o ser do Dasein é aquilo de que se pergunta [*Gefragtes*] e o Dasein é interrogado [*Befragtes*] no perguntar. Uma vez que há um asseguramento prévio daquilo de que se pergunta, tem-se previamente o ser de um ente, em outras palavras, o nexode regularidade da existência. Justificar a unidade do ser da existência é compreender seu sentido, portanto, aquilo que é buscado pela pergunta [*Erfragte*].

A preocupação pode ser analisada nos seus três momentos fundamentais da existencialidade [*Existenzialität*], facticidade [*Faktizität*] e decadência [*Verfallen*]. No entanto, trata-se de uma *análise* de algo estruturado em uma unidade, portanto, se a preocupação é um nexode regularidade da existência, então todos os seus momentos analíticos estão sempre atuando existencialmente na unidade da preocupação, em todos os modos-de-ser do Dasein. O que está em questão aqui é o campo da possibilidade.

Quando se concebe um modo-de-ser do Dasein, concebe-se algo como um comportamento, no entanto, em todo comportamento do Dasein está em jogo um modo de entendimento, portanto, um modo como Dasein entende a si mesmo em seu ser. Todas essas modalidades, as quais podem ser justamente descritas de maneira fenomenológica, portanto, com vistas para a estrutura do entendimento de ser nos comportamentos do Dasein, são modos possíveis de existência. Justamente por não se limitar ao campo comportamental e cultural que a analítica existencial não se trata de um trabalho antropológico. Além disso, não está em questão nem o homem, nem o ser humano, apenas a existência.

Justamente porque os modos-de-ser da existência são uma entidade em sua possibilidade de ser, então o caráter de poder-ser atravessa a existência. No entanto, o entendimento de poder-ser requer uma significatividade, um entorno de situação sobre a qual (*standpoint*) o Dasein pode compreender a si mesmo em seu poder-ser. Desse modo, em sua possibilidade, existir equiprimordialmente é uma abertura de mundo, portanto, ser-no-mundo em sua conexão de essência com a possibilidade de ser é estrutural no existir do Dasein. Dito isso, termos como facticidade e decadência vão adquirindo elucidação justamente a partir da

significatividade de ser-no-mundo. Porém, espera-se alcançar, com essas colocações, o ponto fulcral de que todos esses fatores apriorísticos da existência convergem como constituintes da estrutura da preocupação. Esta, por sua vez, contém um enigma. Isto é, o entendimento desta estrutura é algo que está inteiramente posicionado no campo da possibilidade, portanto, nos modos-possíveis-de-ser pode-se apreender a regularidade da preocupação como *a possibilidade da existência em geral*. Mas se o nexos de regularidade só pode ser entendido na “fragmentação” dos possíveis modos-de-ser de um ente, então ele requer uma justificativa, ou seja, é preciso demonstrar sua unidade. Trata-se de considerar o poder-ser-um-todo da existência.

A demonstração de sentido da unidade da preocupação é a segunda etapa da investigação realizada em *Ser e Tempo*, a etapa que trata da temporalidade justamente. Em que nível se trata aqui do princípio fenomenológico? Ora, se a temporalidade é a unidade de sentido da preocupação, esta que é apreendida como possibilidade, então a temporalidade ela mesma não pode ser uma possibilidade de fenômeno, isto é, não é a temporalidade que estrutura a existência. Por outro lado, é a temporalidade que faz possível algo como a existência. Isso posto, a mesma dificuldade metodológica encontrada por Husserl, na passagem do tempo imanente para o fluxo absoluto, é encontrada por Heidegger na passagem da análise do Dasein em sua cotidianidade, a fim de apreender o ser da existência, para a temporalidade como horizonte de entendimento da própria existência. Sobre a dificuldade em questão, ela se resume do seguinte modo: como tratar disto que não é fenômeno, mas é origem de possibilidade dos fenômenos? Novamente, a possibilidade e retro-referência é a chave de compreensão.

A preocupação é a possibilidade regular da existência e esta possibilidade é uma indicação formal, em outras palavras, ela é uma retro-referência à origem de sua possibilidade, portanto, àquilo que faz possível com que a existência seja o que é, a saber, preocupação. Isso posto, a possibilidade é também a retro-referência para isto que a possibilita.

6.2 COTIDIANIDADE

Esta etapa tem por objetivo retomar o conteúdo destacado na introdução à filosofia de Heidegger, com o propósito de apresentar a exposição do autor sobre como cada um desses fenômenos cotidianos são modos de temporalização da temporalidade (tempo originário).

A unidade do fenômeno da preocupação é uma estrutura *articulada* no modo-de-ser da existência. É sobre o fundamento da preocupação que o Dasein entende ser e, por conseguinte, discursa sobre seu entendimento, o qual é sempre de alguma maneira atravessado por um estado-de-ânimo, isto é, por um modo de encontrar-se a si mesmo [*Befindlichkeit*]. Além disso, o entendimento de ser impróprio determina-se pela decadência, pois nela o Dasein entende-se como isto ou aquilo. A hermenêutica do entendimento de ser elabora a determinação própria e futura de ser.

Agora, a dinâmica da interpretação e análise dos momentos existenciários do Dasein deve não apenas levar em consideração a estrutura da preocupação como um fenômeno fundante, mas também a estrutura da temporalidade como unidade e possibilitadora da estrutura do ser do Dasein. Isso posto, deve-se retomar o momento estrutural do *ser-adiantado-em-relação-a-si* [*Sich-vorweg*]. Este momento analiticamente constatado no nexos que atravessa a existência do Dasein dá-se própria ou imprópria, de modo que o Dasein pode, como ser-resoluto, entender-se como pura possibilidade ou, de modo não resoluto, entender-se como alguma coisa subsistente. Como foi anteriormente destacado, há uma conexão de essência entre o ser adiantado e a estase do futuro, uma conexão terminológica que se exprime no “antes...” [*Vor...*] e na estase “para...” [*zu...*], de modo que no entendimento de ser está em questão uma projeção de ser especificamente futura.

No fundamento do projetante entender-se numa possibilidade existencial reside o futuro, como um vir-a-si-mesmo, a partir da respectiva possibilidade segundo a qual o *Dasein* cada vez existe. O futuro possibilita ontologicamente um ente tal que, entendendo, existe em seu poder-ser (HEIDEGGER, 2012, §68, p. 915).

Isso posto, em sua estrutura formal, o futuro da preocupação é o ser adiantado e a propriedade de ser adiantado foi apresentada no ser-para-a-morte autêntico, o qual caracterizou-se como um adiantar-se [*Vorlaufen*] para a possibilidade mais-própria, portanto, a possibilidade da impossibilidade (morte). No entanto, se há possibilidade de impropriedade, então é porque a temporalidade temporaliza-se nesse respectivo modo, sendo assim, o caráter futuro implicado no cadente entendimento de ser, portanto, o entendimento da ocupação cotidiana, deve caracterizar-se pela temporalização do futuro impróprio.

Decididamente, o Dasein pode propriamente projetar-se em seu entendimento como pura possibilidade, ou seja, não-efetividade. No entanto, de imediato e cotidianamente, o Dasein entende-se a partir daquilo de que se ocupa, ou seja, entende-se a partir das coisas e de seu ambiente. Heidegger interpreta esse modo futuro de projeção como um *aguardar*

[*Gewärtigens*]. “O entender-se ocupado como a-gente mesma a partir do que a-gente faz tem nesse *modus* estático do futuro o ‘fundamento’ da sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2012, §68, p. 917). Desse modo, o Dasein entende-se a partir do que lhe vem-de-encontro na sua ocupação, assim encontra-se a dinâmica de que, a partir da temporalização do aguardar, pode então o Dasein esperar [*Erwarten*] alguma coisa.

Na medida em que nos compreendemos de tal modo, *nós voltamos a nós mesmos como aquilo que nós mesmos não somos*. Por exemplo, ao olhar para o relógio expectando o começo da aula, compreendo a mim mesmo a partir da aula e, conseqüentemente, já tomo a mim mesmo como “aluno” ou “professor” (CRUZ, 2019, p.158, *grifos do autor*).

No adiantar-se para a morte, este fenômeno acontece como possibilidade no “ser para”, mas impropriamente o fenômeno da morte temporaliza-se como uma espera, isto é, a espera de um acontecimento futuro que eventualmente vai chegar. Sendo assim, na ocupação, o Dasein se ocupa de algo esperado, em contraste com o adiantar-se, que não espera por *nada*. Somente assim, aguardando, pode qualquer projeto dar certo ou errado, funcionar ou não etc.

Mesmo que a temporalidade própria seja um fenômeno que em sentido primário é futuro, bem como o entendimento de ser em sentido primário é igualmente um advento, a temporalidade é um fenômeno unitário em suas três estâses. Que o futuro seja primário não significa um “vir por primeiro”, por dois motivos: (1) o vir-de-encontro é característico dos entes que não possuem o modo-de-ser do Dasein, de maneira que o advir de alguma coisa é em todo caso um vir-de-encontro no interior do mundo, sendo assim, o futuro não poderia em sentido autêntico ser “algo” que vem primeiro; (2) o caráter primário do futuro é sua abertura e, principalmente, seu caráter de fundamento, mas este fundamento de possibilidade temporaliza-se como uma unidade de “presente” e “passado”, mais propriamente como presenciar e ser-do-sido.

É fundamental ter em mente a diferença entre o que é mera “composição” e o que diz respeito a “unidade” de uma integridade estrutural. Enquanto a mera composição traduz-se como uma justaposição de elementos distintos e separados, a unidade em jogo na temporalidade reflete a indissociabilidade dos momentos que a constituem (CRUZ, 2019, p.157).

Cotidiana e ocasionalmente, o Dasein não simplesmente aguarda, mas aguarda em seu ser junto às coisas, em sua respectiva estase temporal do “junto...” [*bei...*]. De acordo com Heidegger, o presente [*Gegenwart*] é sempre uma presencização [*Gegenwärtigen*], no entanto, em seu sentido autêntico, o presente acontece de maneira instantânea [*Augenblick*], no

instante do ser-resoluto, trata-se de uma situação da existência em que o Dasein está posto-para-fora como existência e possibilidade, situado nesse “aí-fora”. Assim a existência encontra-se “aberta para o que na situação vem-de-encontro nas possibilidades e circunstâncias de-que-pode-se-ocupar” (HEIDEGGER, 2012, § 68, p. 919). No instante autêntico do poder-ser, dá-se pura e simplesmente poder-ser. Não se trata apenas de uma “desconexão” com as coisas, a saber, o dar-se conta da decadência evidenciada na angústia, mas, além disso, um decidir-se por ser uma possibilidade própria sem substância, isto é, diferenciar-se dos objetos e do discurso público.

Por outro lado, o presente impropriamente temporalizado é o presencizar. Nesse caso, há uma peculiaridade terminológica na exposição de Heidegger: o presencizar é momento fundamental na estrutura da temporalidade e é no sentido da presencização que se dá o momento estrutural da decadência, na preocupação. A peculiaridade está no fato interpretativo de que o presente é em todo caso um presencizar, mas somente em sentido autêntico o presencizar é instantâneo, enquanto em sentido inautêntico é unicamente fazer presente presencizando. Visto que o sentido primário do entendimento de ser é futuro, então o instante temporaliza-se a partir do futuro, enquanto o sentido primário da decadência é o presente, então o entendimento de ser inautêntico temporaliza-se a partir do presencizar. Heidegger justifica esta última colocação retomando que, no entendimento impróprio, portanto, interpretar-se a partir das coisas, o Dasein justamente tem seu poder-ser a partir de outro ser. O ser das coisas das quais se ocupa, estas coisas são aquelas com as quais o Dasein cadentemente encontra-se “junto a...”, referenciando, portanto, a estase *bei...* da *presencização*. Do mesmo modo que entendimento impróprio possui seu futuro e presente, então possui também seu passado.

O advir-a-si, próprio do ser-resoluto precursor [adiantado, *Vorlaufen*], é ao mesmo tempo um retorno ao si-mesmo mais-próprio do detectado em seu isolamento. Esta estase possibilita a assunção resoluta pelo Dasein do ente que ele já é. No adiantar-se, o *Dasein se retoma* [*sich wieder holt*, repete-se] e se adianta até o seu poder-ser mais-próprio (HEIDEGGER, 2012, §68, p. 921, *grifos do autor*).

Desse modo, Heidegger entende o sentido autêntico do ser-do-sido como repetição [*Wiederholung*].

Podemos antecipar o fim do Dasein apenas voltando ao seu início - o salto primordial que contém o fim escondido dentro de si mesmo. A angústia preparatória do ser-resoluto não nos deixa apenas diante do vazio da morte ou do reino do ocultamento do ser. Ela faz com que Dasein volte ao modo como é jogado de volta

para a abertura do ser como fonte de possibilidades que podem ser repetidas (343) (WHITE, 2005, p.118, *tradução nossa*).²⁰⁵

Como foi destacado anteriormente, a temporalização do ser-do-sido, na estrutura da preocupação, dá-se com a facticidade, caracterizada pelo estado de ser jogado em um mundo, portanto, diz respeito à estase “retro...” [*auf...*]. O “retro...” encontra-se justamente no fato de que o sendo-sido [*Gewesen*] é advento do próprio ser, retornando ao próprio ser [*zukünftig auf sich selbst zukommen*]. Isto acontece uma vez que autenticamente o Dasein decide-se por já ter sido, evidenciando assim sua dejectão factica. Dito isso, o entendimento de ser impróprio, em sua temporalização imprópria, só pode absorver-se por seu mundo uma vez que sua dejectão esteja “distante” do entendimento, isto é, que haja uma fuga de si mesmo. Para Heidegger, a temporalização imprópria do ser-do-sido [*Gewesen-sein*] dá-se como esquecimento [*Vergessenheit*], isto é, esquecimento de que ser é ser-no-mundo.

Tal esquecimento configura-se quando o Dasein, ao não assumir sua possibilidade mais própria, não se apropria de seu passado no seu sempre já e toma-o como algo que ficou para trás, esquecendo-o (CRUZ, 2019, p.166).

Por conseguinte, cotidianamente o sido do Dasein é esquecido, portanto, é um sido que *já* passou. Perceba que a estase do passado é atuante na expressão, mas atua na orientação do entendimento impróprio, por isso o “*já*” é um passado longínquo. O *já*, propriamente compreendido, não passa, mas é “aqui e agora”, como simples ausência de essência. O esquecimento, portanto, não se trata de se esquecer da própria história, mas está relacionado ao fato de *já ter sido* de qualquer modo. Isso posto, Heidegger expõe que é somente através do esquecimento que o Dasein pode reter [*Behalten*] qualquer coisa. A síntese de Heidegger fica do seguinte modo:

Como a espera só é possível sobre o fundamento do *aguardar*, assim também a *recordação* [*Erinnerung*] só é possível sobre o fundamento do *esquecer e não o inverso*, pois, no *modus* do esquecimento, o ser-do-sido “abre” primariamente o horizonte dentro do qual o *Dasein*, perdido na “exterioridade” daquilo-que-ocupa, pode se recordar (HEIDEGGER, 2012, §68, p. 923, *grifos do autor*).

A temporalização imprópria do entendimento dá-se então na unidade do *presecizante-olvidante-aguardar* [*vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen*]. É de suma

²⁰⁵ “We can forerun Dasein's end only by coming back to its beginning - the primordial leap which contains the end concealed within itself. The preparatory anxiety of resoluteness does not just leave us facing forward into the void of death or the realm of the concealedness of being. It turns Dasein back to the way it is thrown into a disclosure of being as the source of possibilities which can be repeated (343)”.

importância analisar este termo de maneira terminológica. A temporalidade é primariamente futura, assim como a temporalização do entendimento, visto que se trata de um projetar. No entanto, quando se trata de um entendimento de ser próprio, a determinação é igualmente futura, pois trata-se do modo próprio de temporalização. Dito isso, não é um acaso que no termo *futuro sendo-sido presencizante* possua em português o termo “futuro” [*Zukunft*] como primeiro e em alemão como último, além de estar posto como substantivo, vide o termo em alemão *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*. Do mesmo modo não é por acaso que a temporalidade do entendimento impróprio tenha o termo “presenzicar” por primeiro em português (*presecizante-olvidante-aguardar*) e por último em alemão, além de estar posto como substantivo, vide o termo em alemão *vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen*. No entendimento de ser próprio, a determinação é futura porque a temporalidade é primariamente futura, enquanto no entendimento de ser impróprio a determinação é presencizante.

O resumo elaborado por Franco Volpi, com respeito à temporalização inautêntica, é aqui auxiliar:

[As] realizações autênticas da temporalidade sofrem uma deformação inautêntica em razão da tendência para a dejectação, instaurada no ser-aí, isto é, a tendência a se liberar do peso que o dever decidir em torno do seu próprio ser comporta. Na remoção desse dever se confrontar com o seu próprio ser, isto é, na remoção do chamamento da consciência a assumir o encargo da decisão em torno do seu próprio ser, o ser-aí remove também o futuro como dimensão determinante da temporalidade do seu ser. Na atitude inautêntica, que se subtrai ao dever decidir em torno do seu próprio ser (que, enquanto ainda não decidido, é futuro), a dimensão determinante se torna a do presente, o ente em sentido verdadeiro e próprio se torna o ente que é presente, junto ao qual o ser-aí se perde, esquecendo-se a si próprio. Conformemente a isto, também o futuro e o passado sofrerão na sua realização deformações inautênticas (2013, p. 122).

Esquemática: (1) a temporalidade em sua forma é *futuro sendo-sido presencizante*, ela é determinada pelo futuro, ou seja, as três estases da unidade da temporalidade determinam-se como futuro, pois cada uma dessas estases possui “orientação” futura; (2) isso fica evidenciado pela identificação com o próprio ser da existência, uma vez que a preocupação é um ser adiantado em um mundo junto às coisas, de modo que a determinação da preocupação é o ser para..., portanto, futuramente projetado e, nessa projeção adiantada, o já ser-em e ser-junto-a são assim determinados; (3) o entendimento autêntico da existência está orientado pela preocupação e pela temporalidade que dá sentido à preocupação e está portanto determinado de maneira futura, de modo que o Dasein se entende resoluto no instante como um ser antecipado que se repete; (4) o entendimento impróprio da existência acontece porque, de imediato, o Dasein se entende a partir do seu ambiente, e determina-se

impropriamente pela decadência, esta que é determinada pelo presencizar; (5) orientado pelo presencizar, cotidianamente o Dasein se temporaliza impropriamente como *presencizante-olvidante-aguardar*. A determinação presencizante da temporalidade imprópria temporaliza a unidade estática de maneira que a estase futura se dá como aguardar, a estase ser-do-sido se dá como esquecimento e a estase do presencizar se dá igualmente como um presencizar o que vem de encontro no interior do mundo, sem decisão de instante.

6.3 DO TEMPO ORIGINÁRIO AO TEMPO VULGAR

6.3.1 O tempo-do-mundo [*Weltzeit*]

Nesta etapa, trata-se de elucidar a distinção heideggeriana entre tempo e temporalidade, esta é a estrutura temporal da existência, o tempo, porém, diz respeito às expressões temporais do Dasein ocasional, a partir da sua estrutura fenomenológica temporal.

Apesar da precedente exposição da interpretação fenomenológica de Heidegger sobre a temporalidade, esta que também pode ser nomeada como tempo originário, sabe-se que a concepção vulgar do tempo, isto é, o tempo objetivo e ordinário com o qual se está acostumado, parece ser completamente distinta da temporalidade. No entanto, uma vez que a temporalidade como sentido de ser do Dasein temporaliza-se em diversos *modi* existenciários [*existenzialen*], então o conceito vulgar do tempo deve sua origem ao tempo originário [*ursprünglichen Zeit*]. Esta colocação apoia-se na tese de que o modo com o qual o Dasein se relaciona com o tempo, no cotidiano da sua ocupação, é o modo de contar (como ocupação e datação) com o tempo. Casos ônticos dessa situação podem ser identificados em expressões como “perda de tempo”, “tempo de sobra”, “não vai dar tempo”, etc. Isso posto, a temporalidade é a possibilidade da concepção do fenômeno de tempo-do-mundo e da concepção vulgar de tempo.

Por ser fático, o Dasein é também decadente, em outras palavras, não está apenas jogado em um mundo, mas em mundo em meio às coisas. Nisso há em todo caso uma predeterminação discursiva sobre como o Dasein interpreta a si mesmo e *se* expressa na sua respectiva determinação factica. O interesse discursivo do Dasein cotidiano está em média direcionado para as coisas da sua ocupação (não apenas como função no trabalho), portanto, com seu ambiente familiar de objetos e pessoas. Desse modo, assim como a autenticidade da existência se expressa pela temporalidade, então a inautenticidade da existência se expressa pela temporalidade inautêntica.

Contar com o tempo cotidianamente leva em consideração a ocupação [*Besorgen*] do Dasein com as coisas úteis [*Zuhanden*], em seu entorno instrumental. Não se trata do encontro entre um sujeito e um objeto, mas da abertura de uma conexão instrumental, ou uma *conjunção* [*Bewandtnis*], em que algo está com alguma coisa, junto em outra coisa, sendo assim, um com-junto. Desse modo, um instrumento que está faltando, ou um instrumento que está sendo de fato útil, estão em todo caso sendo útil ou ausente com relação a um contexto instrumental. Perceba, portanto, que não se trata da contemplação de um objeto subsistente e isolado de maneira presente, mas sempre um objeto com um sentido contextual em seu ambiente conectado, conexão que está implicada como abertura do Dasein para seu entorno. Desse modo, Heidegger retoma, uma vez que para se ocupar é preciso estar junto a alguma coisa, então a ocupação, como já foi apresentada, está em conexão com o fato de que o Dasein é decadente em meio às coisas.

Há no mais simples manejo de um instrumento um deixar-conjuntar-se [*Bewendenlassen*]. O junto-a [*Wobei*] do conjuntar-se tem o caráter do para-quê [*Wozu*]; é em vista desse para-quê que o instrumento pode ser e é empregado (HEIDEGGER, 2012, §68, p. 959).

Uma vez que a decadência é estrutural à unidade da preocupação e o sentido desta unidade é a temporalidade, então esta temporaliza-se também na possibilidade de conjunção, intimamente relacionada à determinação presencizante do entendimento inautêntico.

Na existência inautêntica, o Dasein perde a si mesmo como a entidade cujo ser mais próprio é fazer do ser uma questão de ser; ela "cai" longe de seu ser mais próprio e é absorvida pelos objetos de sua ocupação. No temporalizar da temporalidade imprópria, um entendimento particular do ser é tomado como garantido. Neste modo de temporalidade estática, a ecstase do futuro, agora especificada como aguardar, ainda tem prioridade, mas envolve uma projeção de um entendimento existencial [*existentiell*] particular do ser que-é, em vez de um mergulho na questionabilidade do ser (WHITE, 2005, p.103, *tradução nossa*).²⁰⁶

Isso posto, Heidegger interpreta que na ocupação instrumental está em questão um aguardar aquilo para-quê da conexão de instrumentos, diga-se, a “projetão” ou “propósito” do uso, de modo que aguardar um para-quê abre equiprimordialmente a retenção disso com-quê do com-junto. Nessa unidade estática, tem-se a presencização do utilizável. Trata-se da

²⁰⁶ “In inauthentic existence Dasein loses itself as the entity whose ownmost being is to make an issue of being; it “falls” away from its ownmost self and is absorbed by the objects of its concern. In the timing of inauthentic timeliness a particular understanding of being is taken for granted. In this mode of timeliness the ecstasis of the future, now specified as awaiting, still has priority, but it involves a projection of a particular *existentiell* understanding of the being of what-is rather than a plunge into the questionableness of being”.

unidade estática do *presenciar-que-retém e aguarda* [*gewärtigende-behaltende Gegenwärtigen*]. Essa estase, diz Heidegger (Cf. 2012, §69), é a familiaridade com a qual o Dasein é na publicidade do seu cotidiano com os outros. O que está sendo apresentado aqui é precisamente a estase da utilização. Sua presencização é patente pela temporalidade inautêntica cuja determinação é presente. Nessa presença específica, a existência é aguardar algo, de modo que, nesse aguardo, retém o conjunto com o qual um para-quê pode ser aguardado. Esta possibilidade, a qual abre o conjunto retido, situa o Dasein no conjunto do todo instrumental de seu entorno. Importante destacar que não está em questão nem o ser junto às coisas ou o com-quê da com-junção de maneira isolada, mas trata-se de uma unidade estática de retenção que aguarda na qual o Dasein encontra-se absorvido ou envolvido em sua presencização. Somente assim algo como uma coisa útil pode vir-de-encontro como seu próprio modo-de-ser utilizável.

A temporalização da ocupação do Dasein é um modo de temporalização determinado pelo presenciar, pois o entendimento cotidiano é temporalmente determinado pelo presenciar. Isso posto, é pela temporalização imprópria que o Dasein entende a si mesmo em um esquecimento de seu ter-sido e por se esquecer do ter-sido factico, o Dasein pode então reter.

Feitas essas considerações, coloca-se que é a partir dessa situação estática que o Dasein se expressa cotidianamente nas suas ocupações públicas.

Como calcular, planejar, prover e prevenir ocupado, o *Dasein* já diz sempre, em voz alta ou não: “então” [*dann*] -- isso deve ocorrer no futuro; “antes” [*zuvor*] -- aquilo deve estar terminado; “agora” [*jetzt*] -- deve ser recuperado o que “então” [no passado, *damals*] malogrou ou se perdeu (HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1099).

Desse modo, a ocupação expressa-se por um “então” que é aguardado, um “então” do que é retido (foi então) e um “agora” presencizado. É na perspectiva desse agora que o “ainda não agora” e o “agora já não mais” são expressos. Assim também expressões como “daqui a pouco” e “há pouco” são compreendidas. “O horizonte da retenção que se expressa no ‘então’ passado é o ‘anteriormente’; o horizonte do ‘então’ futuro é o ‘posteriormente’ (‘vindouro’); o horizonte do ‘agora’ é o ‘hoje’” (HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1101, *grifos do autor*). Nisso tudo está em questão um “quando”, de modo que para Heidegger a estrutura dessas expressões chama-se *databilidade* [*Datierbarkeit*].

Todas essas expressões temporais cotidianas parecem estar implicadas no discurso de maneira explícita ou implícita, ou seja, mesmo quando não se trata de dizer literalmente um

“quando, então” ou “agora”, ainda assim há datação em expressões do tipo “estou (agora) com fome”, “tenho vontade de (então, futuro) me mudar”, “a pessoa *fulano* largou (então, passado) a faculdade” etc. De acordo com Heidegger, isso ocorre porque, ao interpretar qualquer coisa, o Dasein interpreta temporalmente, pois interpreta a si mesmo, isto é, sua estase, seu existir, e um interpretar-se a si mesmo assim só é possível como presencição. Portanto, “[a] presencição que-aguarda-e-retém *se* interpreta” (HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1103, *do autor*). Enfim, interpretar-se ou temporalizar-se são no fundo a mesma coisa. Toda articulação é interpretativa no sentido de que é dizer algo como algo. Tendo em vista que a temporalidade como estase é o sentido e horizonte do ser-no-mundo, portanto, da existência e, justamente por conta do seu caráter estático, toda interpretação é temporal pois é um expressar-se da existência.

Tais determinações, por sua vez, encontram suas possibilidades enquanto autointerpretações de comportamento. Por exemplo, o “em seguida”, afirma Heidegger, só pode ser dito quando se está na expectativa, na “*expectação*” (*Gewärtigen*) de algo. Somente na medida em que nos nutrimos de expectativas podemos dizer “em seguida”. O “em seguida” é, assim, uma autointerpretação de um determinado modo de comportamento que é a “expectação” (CRUZ, 2019, p. 154, *grifo do autor*).

Que a temporalidade se temporaliza significa que ela é o existir da existência, sendo assim, no existir há um entendimento temporal de ser. O ser estático do tempo é a abertura para o entendimento de ser e é desse modo existência. Quando o Dasein se expressa, então expressa temporalidade. “Damos o nome de ‘tempo’ ao presenciçar que se interpreta, isto é, o interpretado expresso no ‘agora’” (HEIDEGGER, 2012, 79, p. 1103). Isso posto, a imediatez do conhecimento da temporalidade, isto é, o modo como algo de temporal é entendido de pronto e no maior das vezes, é na interpretação ocasional determinada pela presencição.

Ao dizer que a temporalidade se interpreta, é importante levar em consideração a estrutura do termo alemão para interpretar, a saber, *Auslegung*. Literalmente analisado, *auslegung* significa pôr-para-fora, deixar fora isto que está sendo de algum modo. Assim pode-se elucidar como o caráter hermenêutico da fenomenologia de Heidegger é ex-pôr o que já está implícito. Sendo assim, o interpretado é sempre a partir da temporalidade que se interpreta (*Cf.* HEIDEGGER, 2012, §79)..

“‘Dizendo’ agora, sempre já entendemos também – embora não o digamos – um ‘*que* ocorre isto ou aquilo...’. Por quê? Porque o ‘agora’ interpreta *um presenciçar de ente*” (HEIDEGGER, 2012, §79, pp. 1103-1105, *grifos do autor*). Ou seja, a presença do ente dá-se agora de maneira presenciçante. No tempo assim interpretado, ele é posto para fora sempre a

partir de um ente que vem de encontro no interior do mundo. Além disso, tendo em vista que a presencição é determinante para a temporalidade inautêntica, o tempo entendido no cotidiano é sempre com relação ao agora, mesmo no aguardar e reter. A fim de evidenciar novamente o caráter estático da temporalidade, nota-se que, em acordo com Heidegger, dizer “agora” é dizer um ente, de modo que a presença cotidiana fica patentemente ex-posta pelo ente, assim o Dasein possui cotidianamente sua tendência à objetivar a si mesmo.

Neste ponto, algumas considerações com respeito aos pensadores precedentes são relevantes: (1) Heidegger em seu presenciçar [*Gegewärtigen*], parece estar se valendo de um sentido semelhante ao apresentar [*Gegenwartigung*] husserliano, com a seguinte *diferença*: Heidegger defende que no dizer “agora” cotidiano, o Dasein presenciça um ente, num fenômeno estático-temporal unitário que aguarda e retém. Nisso está imposto um “fazer” algo vir-de-encontro presentemente; Husserl defende que toda impressão primária individualiza um ponto-Objeto com sentido próprio, num fenômeno que retém e “espera” (protensão). Dito isso, entende-se que para ambos o agora é o presenciçar ou apresentar um ente-agora. (2) Quando Heidegger fala em retenção, além de utilizar um termo alemão distinto de Husserl, não está utilizando no mesmo sentido do seu mestre. A retenção [*Behalten*] heideggeriana é aberta pelo futuro e impropriamente determinada pelo presente, além disso, trata-se de um reter prático, isto é, conceber a conexão de instrumentos que cerca o Dasein e assegurar-se das coisas. A retenção [*primäre Erinnerung, Retention*] husserliana é um modo de apreensão ideativamente apreendido no ato de apresentação, além disso, é a própria abertura do tempo, isto é, um conteúdo e apreensão que possibilita o entendimento e sua intenção. Se em Heidegger o futuro “vem” primeiro, porque abre, então em Husserl o passado “vem” primeiro, também porque abre.

(3) Em sua tese do dizer um “agora”, Heidegger está defendendo que cotidianamente toda expressão do Dasein, sempre orientada temporalmente, é determinada pelo presente, de modo que todas as expressões temporais são ditas em referência ao agora. Isso muito se assemelha com a terminologia brentiana do *modus recto e in obliquus*, visto que Brentano igualmente defende que a expressão temporal é sempre com respeito à representação agora. Nos dois casos os autores estão refletindo acerca das expressões temporais, com a *diferença* de que Heidegger fornece uma origem fenomenológica-existencial e Brentano fornece uma origem psicológica para as expressões. Além disso, Heidegger entende, assim como Brentano, que a duração e expansão do tempo-do-mundo, portanto, o tempo ocasionalmente expressado, tem sua origem nas próprias expressões de datação. Por exemplo, o aguardar se entende no “então” (futuro), de modo que há um “até que então”, nisso Heidegger identifica um “meio

tempo” de aguardo e assim a duração é entendida, como o “durante” um tempo que é aguardado.

Com o entender aguardante presencizante do “durante” se articula o “durar”. Durar que é de novo o tempo tal como *se* manifesta na interpretação-de-si da temporalidade, tempo que na ocupação é cada vez entendido matematicamente como “lapso-de-tempo”. [...] Não é somente o “durante” que é estendido, mas cada “agora”, “então” [futuro] e “então” [passado] tem com a estrutura da databilidade cada vez um ser-extenso de amplitude variável: “agora” na pausa, na refeição, de noite, no verão; “então” futuro no café da manhã, ao subir etc. (HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1107).

Justamente porque *quem* é ocupado precisa de tempo, o Dasein se dá tempo na sua existência ocasional. Em cada maneira que o Dasein se ocupa do seu entorno, há uma respectiva datação do tempo possuído pelo Dasein. Visto que a temporalidade desse cotidiano é característica de um aguardar, então pode haver um esquecimento de si mesmo e do mesmo modo do tempo por si mesmo dado. É importante destacar essa dinâmica existenciária em que o Dasein dá tempo a si mesmo, mas na sua impropriedade se esquece do tempo que deu a si mesmo. Este dar tempo a si mesmo significa expressar-se temporalmente. Por esse motivo, Heidegger defende que ocasionalmente o Dasein nunca compreende seu tempo como uma sequência-de-agoras ou um contínuo fluxo-de-agoras [*Jetzt-Flusses*]. O Dasein apenas expressa o tempo sem concebê-lo e sem reconhecer que o tempo expressado é um tempo utilizado, dado para si e a partir de si. A sequência-de-agora já é uma etapa em que o Dasein concebe a ideia de tempo de maneira ordinária. Ou seja, o tempo-do-mundo é simplesmente vivido nas expressões e o tempo-do-agora é o tempo quando se torna assunto expressivo.

Aqui é importante destacar como esse fluxo-de-agoras não se assemelha de maneira alguma com o fluxo do tempo imanente ou com o fluxo formal em Husserl. Para este, o fluxo imanente é uma fluência de modificação nos conteúdos e nas apreensões, mas o agora tonal dado na impressão primária e retido permanece o mesmo. Heidegger, ao se referir a uma sequência-de-agoras, está pensando no agora pontual, de maneira semelhante à tese de Brentano. Isso é relevante para que inconsistências terminológicas sejam evitadas, por exemplo:

esta concepção do tempo próprio em Heidegger difere da concepção do fluxo temporal, que é compreendida como sequências de “agoras”. A compreensão do tempo como fluxo tem como ponto fulcral “o agora do instante vivido”. Este se deslocaria, pela memória, para um passado, e se projetaria para o futuro como a expectativa de um “agora vindouro” (GUEDES, 2020, p. 229).

Nesta exposição, Guedes está tratando a sequência-de-agoras como se fosse um ponto que transita do presente ao passado, quando, na verdade, a concepção de um fluxo temporal, como foi apresentado por Husserl, significa que em um mesmo agora ocorrem modificações do conteúdo e apreensão. Sendo assim, Guedes falha ao usar a terminologia “fluxo temporal”, uma vez que o fluxo temporal não é uma sequência de agoras. Este cuidado é relevante para o entendimento do debate sobre a questão do tempo. Além disso, com que direito Heidegger se refere ao tempo do agora como um *fluxo* de agoras não é bem esclarecida pelo próprio autor. Além disso, Heidegger não parece estar falando de um mesmo ponto que transita, parece na verdade estar falando em uma “corrente de pontos”.

Dando sequência ao texto de Heidegger, a temporalidade autêntica e inautêntica funda respectivamente a existência autêntica (ser-resoluto) e inautêntica (não-ser-resoluto). Tendo em vista as considerações feitas sobre a temporalização cotidiana, compreende-se que o Dasein impróprio, uma vez que nesse modo-de-ser ele se entende a partir do seu mundo e das coisas, realiza seu entendimento a partir do presenciá-lo. Isso porque na cotidianidade o presenciá-lo é o que há de mais próximo. “Perdendo-se *na multiplicidade* daquilo de que se ocupa, o não-resoluto nisso *perde seu tempo*. De onde, para ele, o seu discurso característico: ‘não tenho tempo’” (HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1109, *grifos do autor*). De fato, quem é ocupado precisa de tempo, porque nunca tem tempo. Na existência própria, porém, o Dasein “sempre tem tempo”, pois não perde tempo. A perda do tempo aqui em questão diz respeito justamente ao esquecimento de si mesmo, portanto, a decadência em meio às coisas, ou seja, uma vez que o Dasein perde a si mesmo, então perde seu tempo. Fazendo uso das coisas e do tempo, o Dasein se esquece, não se dá conta que o tempo expressado é um tempo que o Dasein por ele mesmo forneceu a si mesmo. Sendo assim, o tempo se perde. Mas resoluto, o Dasein se “apropria” do próprio tempo (originário), isto é, sabe que seu tempo é próprio e não pode ser “dividido” ou “compartilhado”. Aqui é elucidativo retomar os momentos fundamentais do fenômeno da morte, em paralelo ao tempo. Resoluto o Dasein sabe que seu tempo é: não-relacional, incontornável e indeterminado. Não-relacional, porque o Dasein tem seu tempo sem que seja público, portanto, sem que seu tempo possa ser como o tempo dos outros; incontornável, porque a situação é própria, ou seja, a situação é sempre minha e não se pode contornar o fato de que o situado aqui “sou eu”; indeterminado porque a existência é finita, portanto, seu tempo é finito, ou seja, sem maior causa de origem senão a própria existência, de modo que o tempo em sua origem indeterminada, determina-se na finitude do agir do Dasein.

Isso posto, o caráter instantâneo do ser-resoluto, isto é, do autêntico entendimento de ser, significa que o Dasein situado tem todo seu tempo futuro sendo-sido. Ter todo seu tempo de maneira existenciária [*existenzialen*] implica na finitude da existência, em que o tempo, de alguma forma requisitado, é o próprio ser do Dasein. Sendo assim, a extensão desse tempo não diz respeito à databilidade e suas variações, mas ao ser um todo da existência própria, isto é, diz respeito à extensão do próprio ser, não das datas.

O Dasein, factualmente dejectado, só pode “tomar” para si e perder o tempo porque, como temporalidade estaticamente entendida e com a abertura do “aí”, fundada nessa temporalidade, lhe foi atribuído um ‘tempo’ (HEIDEGGER, 2012, §79, pp. 1109-1111, grifos do autor).

Em outras palavras, a temporalidade atribui tempo ao Dasein que, em sua ocasionalidade cotidiana, faz do tempo algo de útil e conta com ele assim como todos.

A publicização do tempo não ocorre tardia e ocasionalmente. Ao contrário, porque o Dasein como estático-temporal já é cada vez aberto e porque é inerente à existência uma interpretação que-entende, o tempo deve ser publicizado já na ocupação também. A-gente se dirige por ele, de sorte que o tempo deve poder ser encontrado de algum modo por todo mundo (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1113, grifos do autor).

Perceba que, neste ponto da investigação, fica mais bem esclarecida a diferença entre tempo e temporalidade. O tempo está sendo tratado como utilizável que se pode ter e contar, o tempo assim entendido é igualmente publicizado, pois o tempo com o qual o Dasein pode contar é o tempo com o qual todos contam. A temporalidade, porém, é a estrutura ontológica que possibilita algo como se dar tempo (expressar tempo), ter tempo e contar com ele. Desse modo, fica estabelecida a tese heideggeriana de que o tempo cotidianamente compreendido tem sua origem na temporalidade. Que seja possível um tempo público, parte do fato de que o tempo utilizável é, justamente, o tempo que todos conhecem. Na interpretação de Heidegger, o tempo assim compreendido é algo que pode ser encontrado no interior do mundo, pois é nesse tempo que algo de utilizável ou subsistente pode vir-de-encontro, uma vez que todo presenciado cotidiano é dizer um agora que diz um ente.

O caráter público do tempo é encontrado de maneira alinhada à estrutura fundamental da facticidade, justamente porque a existência está assim lançada em um mundo com os outros em meio às coisas. O mundano aqui em questão é esclarecedor para que seja possível um tempo disponível para todos, pois é nessa “escala mundana” que Heidegger busca interpretar o caráter público do tempo. “Com a abertura factual do seu mundo, a natureza é descoberta para o Dasein. Em sua dejectação, o Dasein é entregue à alternância de dia e noite.

O primeiro, com sua claridade, dá a vista possível; a segunda a retira” (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1115). Aqui Heidegger está trazendo uma conexão entre o entorno ocasional do Dasein e a possibilidade-de-vista [*Sichtmöglichkeit*], esta última abre o poder ver o que está ao redor, constitutivo ao ser-no-mundo e sua ocupação.

Heidegger atribui ao sol a possibilidade-de-vista, em especial à claridade do dia, de modo que esse astro se dá como uma conexão da conjunção instrumental, fundado no entendimento impróprio que aguarda retendo. Nesse modo, algo de intramundano pode vir-de-encontro e, por isso, é nesse mundo natural aclarado com o sol que surge o dia como a datação mais elementar para o Dasein. “O sol data o tempo interpretado na ocupação” (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1115). Assim ocorre a mais elementar datação da terminologia temporal do “então” [*dann*] (“então, ao nascer do sol...”), e Heidegger retoma este “então futuro” não à toa, mas justamente pela primazia ontológica do direcionamento futuro. No entanto, é importante sempre lembrar que, ao ser ocasional, o Dasein se determina pelo presente. As mudanças na posição do sol implicam em outras datações elementares, de modo que a luz emitida pelo astro se torna um utilizável. Além disso, a datação orientada pelos astros é algo que não está limitado a um ambiente instrumental específico, mas é o ambiente de todos, ou seja, todos sob o mesmo céu.

O advento do relógio acontece, de acordo com Heidegger, nesse elementar mundo-natural aberto na existência, de modo que a datação requer a medição-do-tempo [*Zeitmessung*]. Sendo assim, “*com a temporalidade do Dasein dejectado, abandonado ao ‘mundo’, que a si se dá tempo, já é também descoberto algo como ‘relógio’, isto é, um utilizável que em sua regular recorrência se torna acessível ao presenciado aguardante*” (HEIDEGGER, 2012, §80 p. 1117, *grifos do autor*). É por reter a conexão da sua ocupação, aberto pelo aguardo, que o Dasein pode presenciado algo como um instrumento de medição da datação. Neste ponto, Heidegger está defendendo a origem ontológica do relógio no próprio existir da existência, isto é, na temporalidade estática. A medição artificial orienta-se pelo mundo-natural, sendo assim, o relógio, o qual pode ser tanto o sino da igreja quanto o celular, sempre retorna ao sol e ao céu. A conexão de essência entre a temporalidade da ocupação com o utilizável e a medição-do-tempo está justamente na orientação do “então” e do “agora”, pois para cada um desses casos, o tempo da ocupação é sempre um tempo para alguma coisa [*Zeit zu; Wozu*]. É a partir desse aguardo o para-quê do tempo que o faz mundano e utilizável, uma vez que alguém ocupado precisa em todo caso saber para que está usando seu tempo.

É surpreendente como o sol é fundamental à organização da ocupação instrumental, à medição-do-tempo e sua publicização, uma vez que é também pela sombra projetada pelo sol

que em todo caso o Dasein tem sempre consigo um “relógio”, isto é, “[na] sombra que acompanha constantemente cada um de nós” (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1123). E o “cada um de nós” é bastante relevante, visto que a abertura do mundo é em todo o caso um mundo natural com os outros. O sol não é um subsistente intramundano, mas é mundo, de modo que sua luz e proporcionada sombra podem ser utilizadas a todo momento, há assim um relógio-solar público. Dito isso,

[p]ara, usando o relógio, estabelecer a hora que é, *dizemos*, expressamente ou não: *agora* é tanto e tanto, *agora* é tempo para... ou ainda há tempo, isto é, de *agora* até... O olhar-o-relógio se funda e é conduzido por um tomar-tempo-para-si. O que já foi mostrado na mais elementar contagem de tempo aqui se torna mais claro: o dirigir-se *pelo tempo* vendo o relógio é essencialmente um *dizer-agora* (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1125, *grifos do autor*).

No dizer-agora, está no fundo a presencição da subsistente unidade de medida “agora”. Esta unidade é inalterável e está disponível para todos, de modo que na medição-do-tempo reside seu caráter público na multiplicidade de agoras. Assim Heidegger traz uma de suas teses mais importantes, a saber, que a medição do tempo consiste fundamentalmente na presencição, ou seja, o tempo datado na medição não é um tempo espacializado. O argumento utilizado pelo autor é que a temporalidade não só abre algo de espacial, mas presenciça um subsistente que espacialmente está disponível para todos. A referência da datação com uma localização no espaço só é possível pela presencição temporal. A presencição faz algo estar presente e sua presença, por ser subsistente, está presente para todos. Portanto, é na medição do tempo, através do relógio, que o tempo aparece de maneira explicitamente pública, pois trata-se de dizer um agora que é agora para todos, mas é também um “agora isto e agora aquilo e agora então...”; manifesta-se desse modo o tempo como uma sequência-de-agoras.

Feitas essas considerações, entende-se que o tempo-do-mundo não é do interior-do-mundo, mas é igualmente mundo. Trata-se precisamente do tempo em que qualquer coisa pode vir-de-encontro no interior do mundo aberto na constituição ontológica da existência. O existir existe mundo, este é equiprimordialmente tempo-do-mundo,

[c]om a abertura do mundo, o tempo-do-mundo se publiciza, de tal modo que todo estar temporalmente ocupado junto ao ente *do-interior-do-mundo* entende este último vendo-ao-redor como algo que vem-de-encontro ‘no tempo’ (HEIDEGGER, 2012, §80, p. 1131).

Tem-se então as duas teses acerca da objetividade e subjetividade do tempo-do-mundo: (1) não é o ser-em-si dos entes do interior do mundo, mas é mais objetivo que todo objeto possível (Cf. HEIDEGGER, 2012, §80), pois possibilita estaticamente o ente intramundano na presencição temporal, isto é, está posto-para-fora como ser-no-mundo; (2) não subsiste em um sujeito, mas é mais subjetivo que todo sujeito possível uma vez que como abertura e interpretação possibilita a existência factica.

Agora, um fator muito importante pode ser constatado em torno da questão do *tempo* (não da temporalidade) em Heidegger; uma de suas principais teses é que somente o Dasein tem o modo-de-ser da existência, de modo que nem o utilizável ou o subsistente existem. Uma vez que a temporalidade é existência e é a temporalidade que existencialmente dá tempo ao Dasein, então nem o ente utilizável ou o subsistente possuem tempo, na verdade são intemporais [*unzeitlich*]. Esses entes podem ser ditos intratemporais, pois são intramundanos, mas, ainda assim, são em nível fundamental intemporais (Cf. 2012, §80). Pergunta-se: o que se passa com o objeto temporal? Onde ficam as músicas e os filmes? Não se sabe. O tempo em Heidegger não é contínuo. Isso, porém, é um problema, pois, uma vez que a melodia requer em seu conteúdo um contínuo de modificações para ser melódica, então ela não parece se encaixar nem como um ente utilizável ou como um ente subsistente. Isso posto, a tese de que não há objeto temporal é questionável, após a análise de Husserl sobre a fenomenologia da consciência do tempo interno.

6.3.2 O tempo vulgar, ou o tempo-do-agora [*Jetzt-Zeit*]

Heidegger sintetiza no início do §81 de *Ser e Tempo* suas conclusões sobre a intratemporalidade: (1) o tempo torna-se público na abertura de ser-no-mundo e *com* os objetos intramundanos o tempo é um objeto de ocupação; (2) o uso do relógio é o modo em que *a-gente* tem seu tempo.

O sentido existencial temporal do emprego do relógio se mostra como uma presencição do ponteiro em movimento. O *acompanhar* presenciante das posições do ponteiro *conta*. Esse presenciçar temporaliza-se na unidade estática de uma retenção aguardante. *Presenciando que retém o “então”* [passado] significa: dizendo-agora, ser aberto para o horizonte do anterior, isto é, do agora-já-não. *Aguardar* o “então” [futuro] *presenciando* significa: dizendo-agora, ser-aberto para o horizonte do posterior, isto é, do agora-ainda-não. *O que se mostra em tal presenciçar é o tempo* (HEIDEGGER, 2012, §81, p. 1137, *grifos do autor*).

A partir desta exposição, Heidegger apresenta a definição aristotélica (p. 7 desta dissertação), na qual o tempo dá-se como isto que é numerado na contagem presenciante do

ponteiro que se move, assim, a presencição que mede-o-tempo é a unidade do reter e aguardar, concebidos como antes e depois. Que o tempo seja o número numerado, significa: o tempo é isto que é “visualizado” na contagem do ponteiro do relógio.

No dizer agora, está aberto o horizonte do antes e o horizonte do depois, em ambos os casos há presencição do agora e é nesse presenciçar que o tempo vulgar se mostra, ou seja, é desse modo que o tempo concebido é de imediato encontrado. De acordo com Heidegger, esse tempo é o tempo-do-agora [*Jetzt-Zeit*] e sua origem é a vulgarização conceitual do tempo-do-mundo. Tendo em vista que Heidegger equipara o tempo do agora com a definição Aristotélica, então sua tese é que Aristóteles estava em uma orientação natural do tempo. Algo que não é novidade, visto que o tempo foi abordado por Aristóteles, majoritariamente, na *Física*. Heidegger também não está tecendo uma crítica ao Aristóteles, mas reforçando a precisão do Estagirita.

Isso posto, o tempo é concebido cotidianamente, isto é, no entendimento vulgar, como sequência de agoras. Nessa sequência, os agoras estão constantemente presentes, simultaneamente vindo e indo, portanto, passando, mas essa passagem é a passagem de algo que subsiste presenciado no presente como o agora. Aqui Heidegger entende a passagem do tempo do mesmo modo que Brentano, algo que coaduna com sua exposição, pois Brentano entendia o tempo em uma orientação aristotélica. Nesse nível, não há fenomenologia, Heidegger está apenas reforçando como vulgarmente o tempo é assim compreendido, portanto, numa determinação presente em que a passagem do antes e depois é apenas uma referência ao agora constante (o discreto no contínuo; limite e limitado).

Por conseguinte, os *agoras* são de certo modo *também subsistentes*: isto é, o ente vem-de-encontro e *também* vem-de-encontro o agora. Embora não seja dito expressamente que os agoras são subsistentes como as coisas, eles são “vistos” ontologicamente no horizonte da ideia de subsistência (HEIDEGGER, 2012, §81, p. 1141, *grifos do autor*).

Além disso, a própria sequência de agoras é algo que subsiste como um todo que persiste como o *mesmo*, pois no mesmo agora é agora, mas também é no agora que o agora passa e é também no agora que o agora vem. Aqui certamente a ideia de presente especioso ganha sua elucidação natural, mas, além disso, uma crítica por ausência de elucidação fenomenológica. Uma vez que Husserl está orientado pela especiosidade do presente, é então questionável pela tese heideggeriana. No entanto, o caráter retencional da consciência parece abrir uma saída, uma vez que a consciência ela mesma não parece ser determinada pelo presente, mas pelo passado, ausentando-se assim da subsistência do agora.

Levando em consideração que o tempo da ocupação, ou seja, o tempo-do-mundo, é caracterizado pela datação (presenciar um agora-que) e pela significatividade (agora que é para alguma coisa), o tempo entendido como sequência de agoras perde de vista esses elementos constitutivos; “[o]s agoras são como que truncados dessas relações e se alinham assim decepados um ao lado do outro, unicamente para constituir uma sucessão” (HEIDEGGER, 2012, §81, p. 1141). Isto acontece porque na cadência entre as coisas, o Dasein ocupa-se do seu entorno a ponto de “imbricar” com as coisas o tempo que se manifesta no mundo, de modo que o ente que vem-de-encontro advém também como um agora-que-vem-de-encontro.

Assim que o tempo é entendido como uma “sucessão de agoras”, as estruturas relacionais que são essenciais para o tempo-do-mundo desaparecem. O aspecto do “agora” pelo qual sempre é referido aos acontecimentos, o “agora, que ...” está escondido. Da mesma forma, a adequação de cada agora a certas coisas e sua inadequação a outras é ocultada. Na “sequência pura” do tempo, o agora é idêntico, distinguindo-se apenas por sua posição em relação um ao outro ou ao presente (MASSEY, 2015, p.127, *tradução nossa*).²⁰⁷

Desse modo, o entendimento vulgar do tempo limita-se ao agora substancializado. “A sequência-de-agoras é ininterrupta e sem lacuna. Por mais ‘longe’ que também levemos a ‘divisão’ do agora, ele é ainda sempre agora. A continuidade do tempo é vista no horizonte de um indissolúvel subsistente” (HEIDEGGER, 2012, §81, p. 1143). Isso posto, o caráter sequencial dos agoras origina a concepção de um tempo infinito, uma vez que todo agora passado será *sempre* um “agora não mais” e todo agora futuro será *sempre* um “agora ainda não”.

[...] o êxtase temporal do futuro é fundamental, tem uma primazia entre os êxtases da temporalidade, pois o cuidado é ser-para-a-morte. E, ser-para-a-morte de uma forma própria revela a finitude do *Dasein*, ou seja, a possibilidade da sua absoluta impossibilidade. Assim o modo de existir do *Dasein* se caracteriza por ser finito. É exatamente a finitude aquilo que se procura encobrir na compreensão do tempo vulgar, onde os instantes se sucedem in-finitamente. O tempo originário, por isso, revela a finitude. A partir dele é que se pode falar de infinito. E, só no antecipar-se a si mesmo é que o *Dasein* pode libertar-se das malhas do presente e pode também retomar autenticamente as possibilidades do passado. Reconhecendo e aceitando a mortalidade, surge o momento autêntico, ou seja, o “instante” (SEIBT, 2008, p. 508, *grifos do autor*).

²⁰⁷ “As soon as time is understood as a “succession of nows,” the relational structures that are essential to world time disappear. The aspect of the “now” through which it is always referred to events, the “now, that . . . ,” is hidden. Likewise, the appropriateness of each now for certain things and its inappropriateness for others is concealed. In the “pure sequence” of time, the nows are identical, distinguished only by their position in relation to one another or to the present”.

O aspecto sequencial e infinito do tempo vulgar tem, uma vez que está atrelado à cotidianidade, sua origem na própria estrutura do ser do Dasein, isto é, a preocupação. A existência dá-se de imediato no entendimento impróprio e nisso impera a factica dejectão e decadência. Heidegger apresentou que o modo-de-ser decadente consiste na fuga de si mesmo, algo que se mostrou como fuga do próprio fim, portanto, da morte. Não ser decisivamente situado para o próprio fim, acaba por conduzir à coincidência de que a fuga da morte é também fuga do ser finito. O Dasein é cotidianamente no modo-de-ser *da-gente*, e mesmo que o outro possa morrer, *a-gente* nunca morre. Que o tempo seja sempre agora, de maneira subsistente e inabalável, trata-se de uma disponibilização para todos. Além disso, que seja uma sequência-de-agoras, implica, no entendimento de Heidegger, em uma coincidência entre o entendimento impróprio de ser com o entendimento impróprio da temporalidade. O entendimento impróprio consiste na fuga da morte, então o entendimento impróprio da temporalidade é a temporalização da fuga da finitude, conduzindo-se publicamente no fato de que *a-gente* nunca morre, ou seja, conduzindo-se no entendimento de que o tempo não tem fim. O Dasein, em sua totalidade própria, é temporalidade própria, todavia, “[a]-gente só conhece o tempo público que, nivelado, pertence a qualquer um, isto é, a ninguém” (HEIDEGGER, 2012, §81, p. 1147).

A finitude é o que mais derivamos do tempo e é visível pela referência da morte, a partir do que ela significa especificamente como um acontecimento fenomênico de caráter existencial, pois é capaz de desvelar o agir e remeter o Dasein para dentro da imanência mais interna e verdadeira do tempo. O fato do Dasein se ater à morte em termos de querer ter a compreensão deste fenômeno, abre a via de entendimento com a força de se descobrir como aquele -um ente -que é absolutamente finito e assim, detém consigo a limitação do existir, atada ao desaparecimento desta esfera da existência vivencial no nada que lhe angustia (DECOTHÉ JÚNIOR; AZEREDO, 2022, p. 47).

É no temporalizar em que se encontra a origem ontológica da ideia de passagem do tempo, pois é somente aguardando que algo pode vir e ir. Por outro lado, é na própria irreversibilidade do tempo vulgar que se manifesta, não tematicamente, a finitude da existência, pois a estase do futuro é determinante na estrutura da existência, de modo que o Dasein é em todo caso para seu fim, própria ou impropriamente.

A partir dessas considerações, Heidegger pode trazer à análise a corriqueira expressão de uma passagem do tempo e nisso o autor percebe que cotidianamente o “*Dasein* entende, afinal, mais sobre o tempo do que poderia admitir” (2012, §81, p.1147). Isto quer dizer que, por ser passageiro, o tempo não pode ser detido, no entanto, a pretensão por deter o tempo parte da presencição que aguarda e retém, entendendo algo que não pode ser retido em seu

instante [*Augenblick*]. Por não poder reter seu instante, então o Dasein se esquece dele. Em outras palavras, Heidegger está propondo que o tempo só passa para o ser impróprio, caracterizado justamente pela fuga, de maneira que o Dasein “*conhece o tempo que foge a partir do saber ‘que foge’ acerca de sua morte*” (HEIDEGGER, 2012, §81, p.1149, *grifos do autor*).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

7.1 CONSIDERAÇÕES TEMPORAIS SOBRE BRENTANO, JAMES, HUSSERL E HEIDEGGER

A seguir, apresentar-se-á as considerações adquiridas com referência às teses dos respectivos autores abordados:

- a) A tese brentaniana sobre o tempo é de caráter aristotélico e está orientada pelo conceito vulgar do tempo natural (do mundo). O conceito vulgar é o tempo-do-agora. Para Brentano, toda expressão temporal é feita com referência ao agora, através do *modus in recto e in obliquus*. Isso posto, apenas a representação presente é atual. A partir do ser atual da representação, pode-se estabelecer um limite no contínuo, este que fica limitado com relação ao antes e depois. O antes e depois portanto é dito a partir da representação atual, sendo assim, o antes do objeto, por exemplo, é objeto primário *in obliquus* do agora da representação *in recto*. Isso posto, Brentano compreende o tempo a partir da sensação (objeto primário) como agora substancializada na representação, incorrendo na metafísica do presente a partir da tese heideggeriana de que o presenciado do agora é presenciado um ente subsistente. Brentano está limitado à subsistência do agora.

Além disso, por não distinguir conteúdo e objeto, Brentano trata o objeto primário da representação de maneira identificada à sensação, por defender justamente a in-existência mental do objeto intencional. Com base nas teses de Husserl, isso é problemático, pois, na consideração fenomenológica do tempo interno da consciência, sabe-se que o objeto imanente é um complexo de conteúdo e apreensão de um mesmo ato contínuo. O objeto transcendente é apenas resultado da interpretação objetivante da intencionalidade. Brentano ao identificar sensação e objeto como causados por uma realidade exterior, então trata o objeto imanente como imagem de algo externo,

trata-se de um psicologismo. Além disso, se o objeto intencional é imanente, então torna-se inviável a distinção fundamental entre objeto referencial e sentido, sendo este último conteúdo real [*Reell, imanente*] na consciência fenomenológica;

- b) William James elaborou o conceito de presente especioso e extrapolou a substancialidade do agora como ponto limite da realidade (subsistência). No entanto, assim como Brentano, James não distingue conteúdo e objeto e está alinhado a uma interpretação empírica do tempo.

Na tese de James, a duração do presente é um múltiplo de sensações, o presente possui extensão porque o estímulo precedente fica em latência. Tudo isso é sensível na duração, pois a consciência tem a função de sobrepor esses estímulos cerebrais, de modo que há continuidade na sensação, mas descontinuidade na apercepção. A apercepção da duração é descontínua, pois em todo caso só é possível perceber um único estímulo, portanto, um único processo cerebral. Isso posto, James defende que o tempo é inteligido como um fluxo descontínuo, apesar da continuidade de sensações da duração.

Feitas essas considerações, entende-se que James é dependente da coisa cérebro para compreender o tempo e está, portanto, em uma orientação psico-física, orientado pelo mundo natural. Sua tese não é fenomenológica. Por esse motivo, ela falha em elucidar como é possível um objeto transcendente que dura no tempo. Esta impossibilidade fica explícita uma vez que se entende a distinção fenomenológica entre conteúdo e objeto. De acordo com Husserl, a sensação da duração e sua apercepção não seriam suficientes para entender como há um objeto com sentido próprio que dura no tempo do mundo. O motivo é que James entendia as sensações como estímulos no cérebro causados pelo objeto transcendente. Se os estímulos são meras causas, não se pode conhecer a origem da causa e, portanto, não se pode compreendê-la como algo que dura no tempo. Além disso, em James a duração do presente contém diversos processos cerebrais, ou atos psíquicos, e cada processo possui um tempo de duração. Para Husserl, a duração é um *modus* da objetividade. Há fenomenologicamente um objeto imanente com sentido próprio que dura em um único contínuo de ato cujos conteúdos são apreendidos e, assim, a apresentação constitui um objeto imanente que flui. A partir disso a consciência pode interpretar um objeto transcendente com sentido próprio que dura no tempo;

- c) Husserl e Heidegger concordam que o presencizar ou apresentar é o agora de um ente, no entanto, Heidegger afirma que o presencizar um ente agora é possibilitado pela

temporalidade futura impropriamente determinada no presente da decadência. Assim é possível direcionar a crítica a Aristóteles e Brentano de que suas elaborações temporais estão limitadas ao tempo natural e, por conseguinte, à metafísica da presença, uma vez que o tempo natural é o tempo-do-agora como substância. Mesmo que Husserl elabore sua fenomenologia do tempo com relação ao presente especioso (um ato contínuo) e determine do mesmo modo a apresentação de um ente objetivo e substancial (a impressão primária é o apresentar de um ponto-Objeto com sentido próprio), não é possível imputar ao Husserl a crítica de uma metafísica da presença, tem-se seguintes motivos: (1) Em Husserl, o presente não é pontual e a extensão temporal não é compreendida com relação ao agora; (2) o caráter fundamentalmente retencional da consciência implica em que o passado é o horizonte temporal da consciência, sendo assim, Husserl não está limitado à atualidade substancial do agora; (3) a impressão primária e seu conteúdo presente não são substâncias, mas são momentos temporais da apresentação, momentos estes possibilitados pela abertura da retenção; (4) que a retenção possibilite esses momentos, significa que somente através do horizonte passado da consciência pode haver experiência de fluxo temporal e, portanto, do entendimento reflexivo de uma impressão primária. Por esses motivos, entende-se que a fenomenologia do tempo em Husserl não está limitada ao tempo-do-agora; (5) é através da retenção que Husserl identifica a possibilidade de interpretação do fluxo formal da consciência, pois o horizonte passado da consciência torna possível a passagem da interpretação de um modo de apreensão do tempo imanente para um modo formal da consciência quasi-temporal. Trata-se da dupla intencionalidade da retenção, portanto, um olhar para a sua estrutura formal retro-referida na sua possibilidade de preenchimento imanente. Assim, a consciência em sua forma é quasi-temporal justamente porque a retenção é um modo próprio que faz possível a abertura para o tempo imanente. Que haja uma precedência do passado na consciência, no entanto, não remove a autonomia modal dos modos de consciência de protensão e impressão primária.

- d) Husserl foi vanguarda na questão do tempo ao introduzir três instâncias da consciência temporal (transcendente, imanente e formal), além disso, também foi vanguardista com a descoberta do objeto temporal imanente. Heidegger defende que apenas o Dasein é temporal, uma vez que a unidade da existência é temporalidade e, portanto, existindo o Dasein se interpreta e se expressa no horizonte de sua temporalidade. Desse modo, a convivência com o tempo ocorre porque o Dasein ex-pressua sua

temporalidade. A partir disso, algo como um vir-de-encontro no tempo é possibilitado pelo entendimento de ser, portanto, a abertura de ser-no-mundo.

Esta abertura do mundo é também uma abertura de tempo-do-mundo, de modo que os entes do interior do mundo (coisas utilizáveis e subsistentes) são também entes do interior do tempo, ocorrem “no” tempo. Isso tudo acontece do seguinte modo: temporalidade é sentido da existência; existir é ser temporal; existir é também entendimento de ser, de modo que ao se ex-pressar, o Dasein ex-pressa ser e, por conseguinte, expressa tempo; ao expressar tempo, o Dasein expressa o ente de diferentes modos, assim o ente vem-de-encontro; ao expressar um ente, o Dasein expressa tempo.

Visto que o ente expressado pelo Dasein é um ente “no” tempo, então Heidegger conclui que todo ente que não é ao modo-de-ser do Dasein é um ente intemporal, portanto, apenas a existência é temporal. Os entes que não são temporais são ou utilizáveis [*Zuhandensein*], ou subsistentes [*Vorhandensein*].

Todavia, uma vez que Husserl tenha elucidado o objeto temporal, cujo modo é duracional, parece haver uma lacuna na tese de Heidegger, isto é, por que apenas o Dasein é temporal? Esta questão fica destacada quando direcionada para o objeto temporal por excelência: a música.

De todo modo, o conceito de objeto musical passa a ser filosoficamente viável a partir da primeira metade do século XX, fundamentado explicitamente no texto *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, de E. Husserl [...], no qual ele trata de um exemplo musical e o define enquanto *objeto temporal* (NACHMANOWICZ, 2014, p. 131).

O problema aqui ocorre da seguinte maneira: a música não parece ser algo que possa subsistir, uma vez que ela extrapola a presença e a não subsiste agora, mas também a música não parece ser utilizável, uma vez que ela não pode ser na conjunção do entorno instrumental, isto é, a música não é útil, apenas o objeto sonoro poderia ser útil, isto é, o *instrumento musical*.

Portanto, se quiséssemos, do ponto de partida do objeto sonoro, estudar as *Variações Goldenberg* de Bach, teríamos que analisar as características acústicas de um corpo sonoro, o cravo. O objeto sonoro não apresenta nenhuma característica musical, embora o musical contenha características de objetos sonoros (NACHMANOWICZ, 2014, pp. 132-133).

A música também não poderia existir, uma vez que este modo-de-ser é determinante para o Dasein e somente existindo é possível entender algo como um ser-musical. Isso posto, a musicalidade não possui lugar em *Ser e Tempo*. É como se Heidegger tivesse escrito seu *magnum opus* em uma câmara anecóica;

- e) A temporalidade em Heidegger é estática, portanto, não passageira, mas ex-posta na temporalização dos modos-de-ser do Dasein. O postar-se-para-fora interpretativamente da temporalidade (temporalizar-se) é instantâneo [*Augenblick*], portanto, sem duração. Os fenômenos de duração e extensão temporal, bem como de sucessão, têm sua origem a partir da temporalização da temporalidade, determinada pelo presente (determinada portanto pela decadência da preocupação, o ser junto aos entes utilizáveis e subsistentes). A duração surge no expressar o tempo da ocupação, determinada pelo presente, assim dá-se a abertura de um tempo-do-mundo. Ou seja, quando o Dasein expressa tempo, o diz de maneira datável e, pela datação, o tempo ganha extensão. Por exemplo, diz-se: “amanhã, então, farei o que for preciso para...”, nesse caso, há um meio-tempo do aguardar, este aguardar abre a retenção do contexto instrumental e assim o Dasein presenciar seu entorno. O tempo-do-mundo torna-se extenso na expressão do presenciar-que-retém aguardando. No entanto, o tempo-do-mundo é apenas o expressar tempo.

A publicização do tempo mundano, portanto, o conceito vulgar do tempo, é concebido por Heidegger como tempo-do-agora. Nesse caso, a databilidade possibilita a medição do tempo e o uso de relógios (*já* disponibilizado no mundo natural pelas posições da sombra no movimento do sol). No dizer-agora, o agora é o mesmo para todos [*a-gente, das Man*], sua passagem é feita em referência à sua presença, o por-vir é um “agora ainda não” e o passado é um “agora não mais”. A ideia de passagem subsiste assim no próprio agora que igualmente permanece o mesmo. A expansão do tempo se torna a expansão do agora, que funciona como limite de um limitado em antes e depois. Esta é a mesma concepção de Aristóteles e Brentano, isto é, ambos estão em uma orientação natural do tempo.

Heidegger compreende que o “fluxo” do tempo tem origem no seu conceito vulgar. Isso posto, é no mesmo agora que o agora deixa de ser e também vem a ser. Esta é a exposição vulgar da passagem do tempo, possibilitada pela expressão do tempo e sua databilidade convergida em medição. A justificativa ontológica da passagem do tempo, ou “fluxo” de agoras, é apresentada por Heidegger do seguinte modo: o tempo passa infinitamente na subsistência do agora, porque o Dasein em seu

entendimento impróprio de ser não compreende a si mesmo como pura possibilidade. Dito isso, o fim para o qual a existência está adiantada, a morte, não é resolutamente decidido pelo Dasein no instante sem duração, aberto pela estase futura, mas cotidianamente o Dasein está em fuga da morte. Isso posto, a passagem do tempo, seu fluxo, é uma concepção vulgar do fato ontológico de que o Dasein foge da morte, sendo assim, o fluxo do tempo é uma fuga do tempo finito e autêntico, de modo que se torna convertido em tempo infinito, inautêntico e fugidio.

Esta elaboração de Heidegger parece insuficiente, pelos seguintes motivos: (1) uma sequência-de-agoras não pode ser concebida como fluxo, Heidegger justifica sua escolha pelo termo fluxo de tempo porque é assim que se expressa o tempo vulgarmente, como algo que passa. No entanto, é fato que o fluxo é, além de uma expressão, um fenômeno autêntico do tempo, conforme a tese de Husserl. (2) O fundo ontológico das expressões temporais do agora é a determinação futura da temporalidade estática. Portanto, no entendimento inautêntico, evitar a decisão do próprio fim como possibilidade antecipada é fugir da finitude própria, o tempo originário converte-se, então, inautenticamente, em um tempo passageiro (fuga) e infinito. (3) Mesmo que essas expressões temporais ganhem justificativa ontológica, os próprios fenômenos temporais de duração e sucessão carecem de elucidação fenomenológica em *Ser e Tempo*, impossibilitando a concepção de um objeto temporal e, por conseguinte, da música.

Uma melodia composta por notas intercaladas por pausas não nos dará um tipo de imagem como que ao fechar dos olhos, não teremos um desaparecimento do objeto, ele persiste de algum modo, e não produz o sentido de “interrupção” que o fechar dos olhos, ou mesmo um desaparecimento temporário do objeto causaria. Vemos que o estabelecimento de uma melodia implica em uma ligação especial com o tempo, podemos mesmo dizer, indiviso (NACHMANOWICZ, 2007, pp. 124-125).

Uma vez que a experiência de fluxo temporal possibilita a musicalidade como um objeto pura e autenticamente vivenciado (para Husserl um objeto puramente imanente), sem que um ente venha de encontro, fenômenos como duração e sucessão não podem ser concebidos como expressões vulgares do agora e ontologicamente como fuga da morte. O pianista, em seu tocar-piano, pode ter uma familiaridade instrumental com o utilizável piano e seu entorno contextual, todavia, a música parece transcender o contexto instrumental.

Em seu caráter-de-projeto, o entender constitui existencialmente o que denominamos a *visão* do *Dasein*. A visão que se dá existencialmente com a abertura do “aí” é o *Dasein*, nos seus distintos modos-de-ser fundamentais já caracterizados e igualmente originários, como o ver-ao-redor [*Umsicht*] da ocupação, respeito da preocupação-com, visão do ser como tal, em vista do que o *Dasein* é cada vez como ele é (HEIDEGGER, 2012, §31 ,pp. 415-417, *grifos do autor*).

Heidegger enfatiza a abertura de ser, de modo que o olhar circunspecto [*Umsicht*] do entorno é originalmente possibilitado pelo existir da existência, isto é, entender ser, abre mundo; na ocupação, o *Dasein* abre o mundo cuja claridade do sol estabelece a organização instrumental pelo tempo-do-mundo. De qualquer modo, a ênfase no ver e na claridade do entorno faz parecer que o *Dasein* é um ente que não dá ouvidos, aberto ao mundo, mas encerrado à sonoridade. E justamente os únicos entes alheios ao *Dasein* são entes que só podem ser vistos. Nisso fica em aberto a questão pelo modo-de-ser da música. Não se trata de questionar a precedência do ver em relação ao ouvir, todavia, levando em consideração que “[d]e imediato nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento norte, o pica-pau bicando, o fogo crepitando” (HEIDEGGER, 2012, §34, p. 461). Pode-se entender que Heidegger submete o ouvir à visão de entendimento e nisso todo ouvir está submetido ao olhar. Essa tese não parece problemática, o problema é que o *Dasein* só ouve o que pode ver.

7.2 A FENOMENOLOGIA

Costuma-se dizer que a fenomenologia é uma descrição de fenômenos. A chave para o entendimento dessa colocação, de modo que ela não se torne uma proposição flutuante, está em entender o que significa fenômeno e o porquê da descrição. Há fenomenologia, por exemplo, na descrição de uma casa? Não é esse o caso, pois a casa sequer é um fenômeno, trata-se de um objeto transcendente afinal. O que a fenomenologia descreve? Para Husserl, ela descreve a estrutura da intencionalidade; para Heidegger, a fenomenologia descreve o ser do ente. O que a fenomenologia descreve? Ela descreve justamente aquilo que possibilita que a casa apareça ou que o ente seja do modo que é.

Isso requer melhor elaboração. A colocação husserliana de que os fenômenos da fenomenologia são ideais é um caminho seguro, pois, pasmem, é a mesma via percorrida por Heidegger.

Nas *Investigações Lógicas*, Husserl ressaltou a intencionalidade no âmbito da lógica pura. Ou seja, sua análise delimitou a intencionalidade como estrutura do que se destaca na lógica. Toda consciência é consciência de alguma coisa, mas este direcionamento consciente possui uma estrutura articulada e composta cujos momentos podem ser analiticamente identificados. A vivência, porém, está toda na unidade intencional, de modo que seus momentos analíticos não são vivenciados em partes, mas em um só ato, ou numa só visada. Todavia, pôr a intencionalidade em relêvo não seria suficiente para determinar sua unidade de sentido. Husserl destacou a estrutura, no entanto, uma vez que a intencionalidade é uma vivência constituída em fluxo, como detê-la em sua totalidade? Para isso, outra etapa investigativa foi requerida e elaborada na *Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Nesta etapa, com a resolução de que a consciência é um fluxo absoluto quasi-temporal, Husserl estabeleceu a unidade da consciência intencional em sua totalidade. A temporalidade da consciência fornece unidade de sentido à intencionalidade.

Uma vez que a intencionalidade foi destacada, Husserl pôde reconhecer a regularidade da estrutura do ato intencional, a exemplo dos momentos analíticos *qualidade e matéria* do ato intencional. No entanto, como é possível elaborar uma análise da estrutura regular da consciência uma vez que a vivência dessa estrutura está em constante modificações? Isto é, como é possível que a *mesma* casa percebida persista no direcionamento da consciência, ao mesmo tempo que diferentes perfis do mesmo objeto são vivenciados? Como pode haver um mesmo sentido em diferentes modos? Bom, a descoberta husserliana do tempo imanente e, portanto, de um objeto temporal imanente é a chave de compreensão. O objeto da fenomenologia não é *quididativo*, ou seja, não é alguma coisa que possa ser definida, não é, portanto, um ente ou uma objetividade, mas o que possibilita a objetividade, e o que possibilita a objetividade é vivenciado. O fenômeno da fenomenologia é o objeto em suas modalidades, trata-se do objeto em seu “como” [*das Objekt im Wie*], pois é conteúdo de uma vivência. Por esse motivo é à descrição, não a explicação dedutiva, que a fenomenologia deve recorrer. O objeto temporal é algo que está mudando constantemente, é ora presente, ora recém-passado, ora passível de reprodução etc. Descrever essas modalidades como uma descrição de fenômenos não significa, portanto, descrever uma coisa, mas aquilo que é propriamente [autêntico, *eigentlich*] vivenciado.

Há uma distinção originalmente husserliana entre o real [*Real*] objetivo e natural, portanto, empírico, e o real [*Reell*] como aquilo que é conteúdo autêntico. Na orientação husserliana, diz-se que o autenticamente vivenciado é o que está de fato imanente à consciência. Essa distinção fica patente na análise do ato de representação, em que o objeto

representado transcende a consciência e não está imanente sequer como imagem. Por outro lado, o que é autenticamente vivenciado são os conteúdos sensíveis e a intencionalidade do ato que interpreta esses conteúdos e objetiva algo que transcende o próprio ato objetivante.

O objeto temporal é duracional, a sua duração possui diferentes momentos, portanto, conteúdos autênticos (ser passado, por exemplo) e para cada momento há uma fase de apreensão respectivamente autêntica (o passado é, portanto, retido, eis a retenção). Através do modelo retencional da consciência, Husserl descobriu a abertura do horizonte retencional, que possibilita a apreensão de um tempo imanente. Além disso, a abertura retencional “dá” tempo à consciência, e “a retenção que aparece como base necessária para atuação de atos objetivantes” (THOMÉ, 2015, p. 54). O fluxo de modificações é o que possibilita a permanência de uma regularidade de sentido, justamente o ponto-Objeto da impressão primária do agora. Em outras palavras, só é possível conceber algo com *um sentido* se for regular nas modificações, no entanto, sem as mudanças, não é possível inteligir algo regular. Isso posto, é porque há um objeto temporal imanente regular possibilitado pelo fluxo temporal que, então, um objeto transcendente pode ser concebido como o mesmo duracional em diferentes perfis.

Assim, a intencionalidade destacada nas *IL* ganhou um nível superior de investigação na fenomenologia do tempo imanente. No entanto, o tempo imanente é constituído por um fluxo de preenchimento das modificações de conteúdo e apreensão do objeto imanente. Isso posto, o próprio fluxo da consciência não poderia ser ele mesmo constituído “no” preenchimento de modificações. No entanto, como proceder uma análise descritiva de algo que não é um fenômeno constituído, mas é a constituição do fenômeno? Aqui entra o princípio de *possibilidade e retro-referência*. A elaboração husserliana é do seguinte modo: (1) para descrever um fenômeno, é preciso reconhecer seu modo-de-acesso correspondente; (2) o modo de acesso ao fenômeno da consciência intencional é a subjetividade, no entanto, a subjetividade não determina nesse caso o conteúdo fenomenológico, apenas determina *como* ele deve ser considerado (pela imanência); (3) a subjetividade mostrou-se como modo-de-acesso porque é onde os atos lógicos ocorrem numa concepção imediata, portanto, em atos (julgar, demonstrar, deduzir etc.); (4) no acesso inicial do conteúdo vivenciado, há um primeiro tipo de *a priori*, por exemplo, todo nome atributivo possível está referido a um juízo de origem; (5) o modo-de-acesso à constituição do ato intencional é a retenção, aqui procede o mesmo tipo de *a priori*, toda retenção possível está referida a uma impressão primária de origem.

Feitas essas considerações, alcançar o nível de investigação fenomenológica da origem de possibilidade do fenômeno intencional requer o tratamento de um outro tipo de *a priori*, mais elevado. Na regularidade do sentido do objeto imanente e na constância do preenchimento retencional da consciência, duas possibilidades fenomenológicas, há referência à forma da consciência, seu caráter ideal. Essa retro-referência estipula desse modo que a consciência em sua forma possui um sentido regular e um fluxo ideal absoluto, que não sofre modificações e permanece constante. Nesse caso, o fluxo formal ideal é o *a priori* constitutivo de tempo, se preferir, a temporalidade da consciência é o fluxo formal da temporalidade do fluxo de preenchimento. Visto que a retenção é o horizonte de abertura do tempo imanente, é também o horizonte de abertura para o fluxo ele mesmo, uma vez que a retenção é um modo formal da consciência, então a forma do fluxo que constitui tempo é quasi-temporal. Perceba que não se trata de uma essência (forma) por trás da aparência (conteúdo constituído), pois o fluxo ideal está indicado no próprio conteúdo constituído. O ideal está no real.

Partindo para uma orientação heideggeriana, percebe-se a regularidade de alguns aspectos formais do método fenomenológico. Porém, antes de tudo, é preciso pontuar as diferenças. Em *Ser e Tempo*, Heidegger pôs em relevo a existência como ente que se destaca no âmbito da ontologia. Ou seja, para levantar uma questão de sentido sobre ser, é preciso entender ser, de modo que a existência de quem questiona fica destacada pelo questionar, como uma possibilidade de quem entende ser. A estrutura da existência é composta e articulada, no entanto, o existir da existência é uma unidade, i.e., a existência está toda no seu existir. No entanto, o ente existe em diferentes modos-de ser, isto imputa uma dificuldade investigativa, pois, como é possível apreender a existência em sua totalidade de sentido se o existir ocorre em diferentes modos? Para isso, outro nível investigativo foi requerido na segunda parte de *Ser e Tempo*. Nesta nova etapa, a temporalidade estática foi descoberta como unidade de sentido da existência.

Na primeira parte de *Ser e Tempo*, Heidegger direciona sua investigação para o ente posto em destaque pela questão de ser, este ente foi reconhecido como existência, o Dasein. Através da descrição e análise dos diferentes modos-de-ser, foi possível identificar um nexo de regularidade, a saber, a preocupação [*Sorge*]. Sendo assim, nos diferentes modos-de-ser do Dasein, Heidegger pontuou uma regularidade que permanece constante nas modificações e, por isso, ela foi situada como estrutura do ser da existência, isto é, o ser como estrutura *a priori* do ente Dasein é preocupação.

Ser é preocupar-se com ser e a partir disso entendê-lo de diferentes modos. No entanto, o fato de que essa preocupação possui um sentido, significa que em todos os casos o

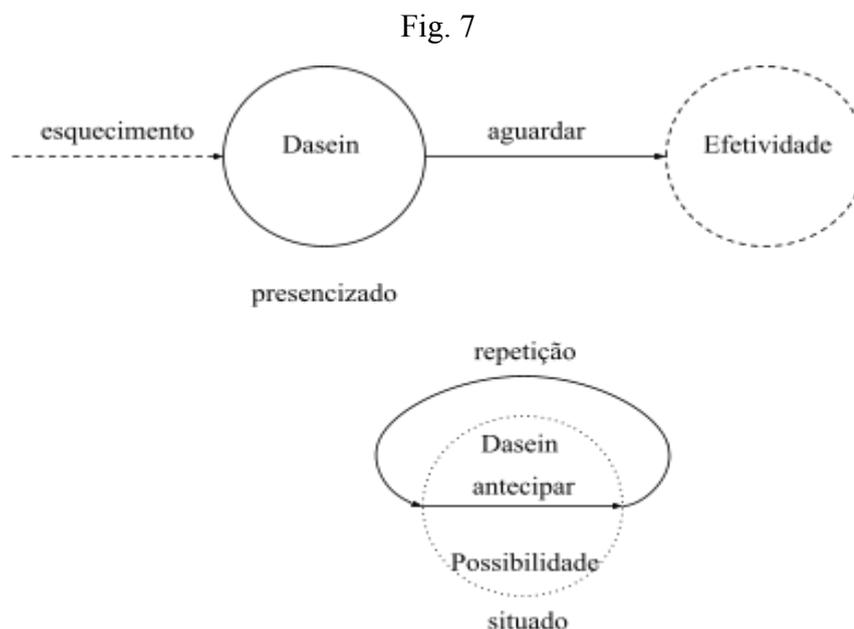
Dasein está de algum modo projetando seu ser. Nesse caso, pode-se identificar uma estrutura determinante da preocupação, portanto, o fato de que o Dasein é em todo caso adiantado com relação a si mesmo. O adiantamento pode ser então entendido pela projeção imprópria de uma efetividade a ser aguardada, ou pela antecipação do fato de ser pura possibilidade. Sendo assim, para todo modo-de-ser há necessariamente uma preocupação que é projetada no respectivo entendimento. No fato de que o Dasein é adiantado, Heidegger identificou uma determinação temporal fundamental, portanto, uma determinação futura de ser. O futuro é nesse caso uma estase da temporalidade, sua temporalização é o próprio adiantamento. Isso posto, os diferentes modos de existir e entender ser, cuja estrutura *a priori* é preocupação, são diferentes modos de temporalização do tempo.

Apontar tal primazia [do futuro] não é senão dizer que só porque o Dasein projeta a si mesmo ele pode já encontrar-se desde sempre, ou melhor, ser jogado em um horizonte articulado de sentido no qual ele tem em vista a si mesmo e aos entes de uma forma ou outra. “Ter em vista” não é senão “projetar”, “tencionar”. Isso nos diz, de uma vez por todas, que o Dasein só pode “ter em vista” a si mesmo e os entes desta ou daquela forma, isto é, articulados em um horizonte de sentido, por conta do projetar ou, o que é o mesmo, por conta de seu caráter “porvindouro” (*zu-künftig*) que o lança em suas possibilidades (CRUZ, 2019, p. 160).

A preocupação interpretada pela fenomenologia é então um adiantamento de ser e, por ser um adiantamento futuro, então o entendimento de ser autêntico está orientado pela própria estrutura do ser da existência, portanto, determina-se justamente pela estase do futuro. No entanto, visto que a temporalidade é uma estrutura composta e articulada, ela é também constituída por passado e presente, todas as estases são postas para fora em unidade no entendimento autêntico, determinadas pelo futuro. Isso implica nas seguintes modificações: (1) o Dasein quando se entende como existência, antecipa seu fato de ser pura possibilidade, portanto, antecipa sua finitude, ou seja, a morte como possibilidade mais autêntica; (2) assim antecipado, assume sua facticidade de ter-sido e repete esse fato no encontro consigo mesmo; (3) nesse encontro, o Dasein está situado no seu instante. No entendimento impróprio de ser, o Dasein está orientado pelo seu mundo, portanto, pela efetividade da objetividade. Há aqui uma modificação, pois não é mais o adiantamento de ser que está determinado o entendimento, mas a decadência. A decadência é determinada pela estase do presente, isso implica nas seguintes modificações: (1) o Dasein quando se entende como subsistente, projeta uma efetividade pela qual ele aguarda a realização; (2) assim aguardando, o Dasein esquece seu ter-sido, portanto, seu caráter factico de ser dejectado em um mundo, em outras palavras, o Dasein esquece que seu fundamento é nulo, não há uma causa de origem. O passado nesse

caso é um passado de acontecimentos; (3) neste modo, o Dasein não está situado, mas presenciado como substância, isto é, como alguma coisa que expressa “sou isto ou aquilo”.

Propõe-se o seguinte esquema elucidativo:



Repare que o Dasein presenciado elabora uma cronologia linear. Esquecido do seu passado, por conta da amplitude de acontecimentos, encontra-se agora como uma coisa presente que aguarda a efetivação do próximo projeto. Agora, o Dasein situado está apenas sendo. Ao adiantar-se para seu fim, o Dasein não espera por coisa nenhuma, pois sabe que *já* está sendo. Desse modo, seu passado é uma repetição, isso porque o Dasein situado sabe que seu ter-sido nada mais é do que uma decisão própria que precisa ser constantemente repetida. Esta repetição é aberta por cada projeção antecipada na qual o Dasein adianta-se para sua possibilidade mais própria. Nisso tudo há pura possibilidade. Enfim, repetir o “sido” nada mais é do que a constatação de que ninguém pode existir ou morrer no meu lugar, preciso toda vez existir e morrer a partir de mim. Importante destacar que o adiantar-se para a morte do ser-resoluto não é morrer como findar a própria existência. Pelo contrário, é assumindo o caráter de pura possibilidade que o Dasein pode enfim situar-se sem ansiar pelos próximos projetos, aparentemente infinitos.

O Dasein situado, adiantado com relação a sua morte, é um estar presente no *próprio* instante, sem que algo esteja aguardado. Trata-se de um decidir-ser pelo próprio fato. Essa é a elucidação fenomenológica da falação que aconselha a “viver o momento”.

Tudo procede, *grosso modo*, como se segue: (1) para descrever um fenômeno, é preciso primeiro reconhecer o seu respectivo modo-de-acesso; (2) o modo-de-acesso do fenômeno da existência é cotidianidade, pois é onde a existência acontece de imediato, a cotidianidade determina apenas *como* a existência deve ser considerada, portanto, na sua ocasionalidade; (3) no primeiro acesso o fenômeno, pode-se identificar um primeiro tipo de *a priori*, portanto, que a estrutura da existência é preocupação; (4) a abertura do horizonte futuro determinante na preocupação permite um novo nível de investigação em que o ser da existência pode ser interpretado a partir da temporalidade, segundo nível de *a priori*.

Perceba que Heidegger está alinhado à metodologia husserliana, pois procede com a mesma distinção entre o real [*Reell*] e ideal, mas Heidegger faz essa distinção em uma orientação ontológica e existencial [*existenzialen*]. Sendo assim, o autenticamente vivenciado não é imanente à consciência, trata-se do entendimento de ser orientado pelo ser ele mesmo. O que é inautenticamente vivenciado, é o entendimento de ser orientado pelo ente. Dito isso, a existência como pura possibilidade é elaborada de maneira inautêntica quando determinada em acordo com o modo-de-ser distinto ao dela, portanto, o modo-de-ser da efetividade objetiva.

Entende-se que Heidegger segue o procedimento do “ideal” husserliano, tendo em vista que, nos diferentes modos-de-ser, cuja regularidade é preocupação, há uma retro-referência, ou indicação formal, para o nível da temporalidade. A temporalidade é formal, ela não pode ser um fenômeno, mas está indicada nos fenômenos, estes que são temporalizações da temporalidade. A seguinte colocação pode ser elucidativa:

Desta forma, parece que o conceito de fenômeno cumpre efetivamente em Heidegger com a função de indicação formal que é própria de todo conceito filosófico e, o que é mais importante, se mantém como uma determinação formal e não regional do objeto temático da fenomenologia. (LÓPEZ, 2018, pp. 197-198).

Ou seja, o fenômeno é uma indicação formal, uma retro-referência, à sua origem de possibilidade. Visto que em todo caso há projeção de ser, então o Dasein está sempre tensionando sua existência de algum modo. Isto é, sempre agindo e ek-sistindo seu ser. Em cada comportamento, o modo de tensionar é uma temporalização do tempo, isto é, em cada postar-se do Dasein em alguma tensão, seja aguardando e desejando, ou se possibilitando como nulidade livre, num só instante a unidade da temporalidade está toda posicionada no respectivo modo de se comportar e tensionar a própria existência.

Feitas essas considerações, a respeito de Heidegger e Husserl, propõe-se os seguintes ditados formais da fenomenologia:

- a) A fenomenologia parece proceder de acordo com a forma regular da possibilidade e retro-referência;
- b) Dois níveis de investigação são requeridos, cada um com um respectivo nível de *a priori*;
- c) No primeiro nível, o *a priori* ocorre nos fenômenos; no segundo nível, o *a priori* diz respeito à origem de possibilidade que constitui os fenômenos;
- d) Porque nos fenômenos há uma dinâmica de possibilidade e retro-referência, então os próprios fenômenos estão retro-referidos à forma da sua estrutura constitutiva;
- e) O tempo é parte fundamental do método da fenomenologia. Primeiro, a descrição deve orientar-se pelo fenômeno em suas modalidades, no entanto, assumindo a própria dinâmica temporal da modalidade dos fenômenos, em seguida faz-se possível investigá-los a partir de suas próprias determinações temporais e estabelecer então um nível mais elevado de investigação.

7.2.1 O princípio de possibilidade e retro-referência

Este princípio nada mais é do que a procedência formal do método fenomenológico e também unidade entre os trabalhos de Heidegger e Husserl. Sua elaboração ocorre do seguinte modo: inicialmente, a fenomenologia trata de descrever e analisar o objeto em suas modalidades [*das Objekt im Wie*], com isso espera-se apreender o nexos de regularidade como estrutura *a priori* das modalidades de fenômeno, sendo que esta regularidade é a estrutura fenomenológica dos fenômenos. O rigor metodológico da filosofia impede, no entanto, que a investigação se dê por encerrada uma vez que o nexos de regularidade tenha sido destacado dos fenômenos, pois, tendo sido ele apreendido na diversidade das modalidades, é preciso justificar sua unidade, portanto, interpretar seu sentido. Isso posto, o princípio estabelece que a possibilidade está retro-referida ao seu sentido de origem. Uma vez que a possibilidade é temporalmente apreendida nas modalidades, então o seu sentido é a temporalidade do tempo. O tempo, no entanto, possui aspecto formal e pode variar de acordo com o campo investigativo, como fica evidenciado nas pesquisas de Heidegger e Husserl, ou seja, no campo existencial há precedência do futuro e no campo da consciência há precedência do passado.

Desse modo, faz-se possível interpretar isto que é a origem dos fenômenos a partir da indicação formal dada nos próprios fenômenos, portanto, o ideal está no real. A possibilidade regular está retro-referida ao seu sentido de origem.

7.3 O TEMPO

Quid est ergo tempus? Parece ser o próprio *retro-referido na possibilidade e a possibilidade retro-referida*. Esta proposição, no entanto, não é satisfatória para a questão que tem em mira um ente, e o tempo, partindo das teses de Heidegger e Husserl, não é ente.

O tempo se manifesta nos fenômenos, mas sempre de um modo indireto. Pelo fato de que todos os fenômenos são atravessados pelo tempo, há neles algo de temporal. Assim, Husserl identificou no tempo imanente da consciência um objeto temporal imanente que dura. Desse modo, foi possível destacar um conteúdo que é autenticamente vivenciado como sendo passado e também um respectivo modo de apreensão, que é caracteristicamente passado, pois deve corresponder ao seu conteúdo. São momentos analíticos do ato de apresentação e a experiência originária desse ato é requerida para os atos reprodutivos de presentificação, em outras palavras, é preciso ter originalmente retido para poder imaginativamente relembrar. No interior da vivência, Husserl pôde também identificar um nível de *a priori* em que para toda retenção há antes, necessariamente, uma impressão primária. No entanto, tudo isso está *ocorrendo*, é a própria estrutura da vivência consciente. A intencionalidade é constituída em fluxo temporal, mas é um fluxo preenchido, portanto, o próprio fluir da vivência em seu conteúdo e apreensão. Como então o próprio fluxo é constituído? Husserl se fez essa pergunta e chegou à conclusão de que o fluxo não pode ser constituído temporalmente, pois essa resolução levaria a uma regressão infinita.

O fluxo do tempo então é a vivência intencional (tempo imanente) e, por esse motivo, o fluxo manifesta-se na intencionalidade da consciência. Há nisso o destaque de uma distinção, pois o tempo vivenciado não é o tempo que se manifesta. Ou seja, o fenômeno é temporal, mas o tempo não poderia ser fenômeno, caso contrário, não seria possível que algo de temporal fosse vivenciado, visto que o constituído temporalmente não pode ser o que constitui temporalidade. Tendo em vista que a fenomenologia pode identificar o ideal no real [*Reell*, conteúdo autenticamente vivenciado], e o ideal não poderia ser real ele mesmo, então Husserl, pela abertura retencional da consciência, encontra no próprio fluxo preenchido um estar-retro-referido à sua forma ideal.

O modo de fenomenalizar-se do fluxo absoluto se dá, assim, de um modo único: é como forma articuladora da temporalidade que o fluxo absoluto como unidade incindível da vida subjetiva aparece. Neste sentido, é no próprio exercício de constituição temporal que o fluxo absoluto constitui a si mesmo e a si mesmo aparece - a temporalidade é o campo originário da sua eclosão (THOMÉ, 2015, p.57).

Assim, a temporalidade do tempo, portanto, sua origem, pode ser identificada no que é por ela constituído. E assim parece ser a natureza do tempo, isto é, só pode ser reconhecida “indiretamente”, vide a colocação aristotélica de que o tempo é o visualizado no movimento, portanto, não é o movimento ele mesmo. Em Husserl, o tempo é visualizado no fluxo, sem ser o fluxo preenchido ele mesmo. Há aqui um outro nível de *a priori*, que não ocorre no fenômeno, mas que constitui fenômeno. Com o reconhecimento de um *fluxo formal* da consciência, identifica-se do mesmo modo a *forma intencional* da consciência. Isto porque no fluxo preenchido há constituição de sentido, um sentido que é agora e subsequentemente retido, permanente nas modificações. No entanto, por haver sentido temporal, conduz-se ao fato de que o *fluxo formal tem sentido por constituir sentido intencional*. Na permanência de um sentido em meio às mudanças constantes do tempo imanente, está indicado formalmente o *sentido intencional da consciência*.

Em Heidegger, há algo de semelhante. Nos diferentes modos-de-ser do Dasein, há expressão de tempo já na compressão mais imediata do mundo, assim Heidegger define o tempo-do-mundo, portanto, as expressões da existência ocupada com seu entorno. Expressar tempo só é possível porque há entendimento de ser, entendimento que pode ser próprio ou impróprio. A origem disso está na preocupação como um primeiro nível de *a priori*, ou seja, ser é preocupar-se com ser, no entanto, uma vez que a preocupação é uma estrutura articulada, ela pode dar-se a si mesma de diferentes modos. Os modos fundantes são justamente o entendimento próprio, em que sua determinação está orientada pelo fato de ser adiantado, portanto, pura possibilidade; e o entendimento impróprio cuja determinação está orientada pela decadência entre as coisas. Tudo isso porém é identificado na própria *ocasionalidade* de ser.

As articulações da preocupação, no entanto, implicam em um caráter temporal dos modos-de-ser do Dasein, isto é, o adiantamento diz respeito a um ser futuro e a decadência diz respeito a um ser presente. Desse modo, Heidegger destacou nessas indicações temporais um outro nível de *a priori*, o da própria temporalidade que possibilita as articulações temporais da existência, sem que a temporalidade seja ela mesma o tempo-do-mundo ou um modo-de-ser. Isso porque nem a possibilidade, nem a subsistência são elas mesmas temporalidade. Visto

que há em todo caso comportamental do Dasein, em nível ontológico, uma indicação de tempo, então a própria temporalidade pode ser identificada como unidade de sentido da totalidade dos modos-de-ser, portanto, unidade de sentido da preocupação. Sendo assim, a temporalidade constitui o tempo das articulações da existência. A temporalidade se temporaliza em suas três estáses em cada modo-de-ser, portanto, temporaliza-se de diferentes maneiras. Suas temporalizações são modos de entender ser, por conseguinte, a fenomenologia como hermenêutica é a radicalização do entendimento, pois trata-se de interpretar o interpretar-se característico da existência.

Consoante Heidegger, o tempo não subsiste por si, nem é um predicado do real, configurando-se, ao contrário, como o próprio sentido da existência. A partir disso, interpretar temporalmente algum fenômeno significa investigar o que se mostra sob a “perspectiva” do próprio tempo, sem que este, no entanto, seja acessível “em si” mesmo (TACIANE, 2015, pp.98-99).

Feitas essas considerações, entende-se que o tempo se manifesta nas modalidades do fenômeno, portanto, como possibilidade, isto é, o tempo dá-se no próprio *como* dos fenômenos. Por esse motivo, o tempo, nas investigações de Heidegger e Husserl, estava implicado seja nas expressões e modos-de-ser do Dasein ou nas modificações imanentes do ato de apresentação. Há um tempo-do-mundo, que é expresso e entendido conjuntamente à determinação presente da existência. Há um tempo imanente que é preenchido por modificações do objeto temporal, seus conteúdos e apreensões. Mas em todas essas possibilidades, persiste uma retro-referência à temporalidade que constitui essas modalidades. A temporalidade é *o próprio retro-referido nessas possibilidades*, um *a priori* de origem. Portanto, aquilo que está formalmente indicado nas modalidades dos fenômenos. Porém, o tempo é também as modalidades dos fenômenos, de modo que é *a possibilidade retro-referida*. Essa estranheza terminológica é uma coerção dos fenômenos, assim como esclarece Lévinas:

Daí o estilo particular da descrição. Cada vez que a filosofia clássica insiste na imperfeição de um fenômeno de conhecimento, a fenomenologia não se contenta com a negação incluída nessa imperfeição, mas estabelece essa negação como constitutiva do fenômeno (1967, p. 115).

Dito isso, essa característica “indireta” parece ser constitutiva ao fenômeno do tempo. No entanto, veja a seguinte colocação:

Fenômeno compreendido como sentido pleno ou intencionalidade plena é, pois, uma indicação formal tanto do objeto temático como do método da filosofia. Trata-se de mostrar por si mesmo e em si mesmo, propriamente, aquilo que em geral se manifesta impropriamente, por meio de outra coisa, indiretamente (LÓPEZ, 2018, p. 198).

Ora, fenômeno está sendo caracterizado justamente do mesmo modo que o tempo está aqui sendo caracterizado. Isso posto, uma vez que o método da fenomenologia parece recorrer à temporalidade, devido ao caráter fundamentalmente temporal dos fenômenos, então cabe questionar se a fenomenologia não é um método temporal. O próprio tempo seria forma da fenomenologia, ou vice-versa? Vale considerar a colocação de Heidegger: “O apriori é um termo que implica uma sequência de tempo [a ideia de um antes e um depois], embora isso seja deixado bastante vago, indefinido e vazio” (1985, §7, p.73, *tradução nossa*).²⁰⁸ Além disso, que a abertura do acesso à consciência e sua determinação seja o passado, a abertura da existência e sua determinação seja o futuro e a abertura da substância e sua determinação seja o presente, então, é também válido questionar: o que é este tempo que atravessa a filosofia?

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Humberto Gomes. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2021.

²⁰⁸ “The apriori is a term which implies a time sequence [the idea of a before and after], although this is left quite vague, undefined, and empty”.

_____. **Physics Books 1-4**. Trad. P. H. Wicksteed; F. M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

ABDEL KADER, M. **Orinary temporality in being and time**. Tese (Mestrado em Filosofia) – American University in Cairo, Cairo, 2016. <https://fount.aucegypt.edu/etds/625>

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

BRAGAGNOLO, Felipe. A tarefa da experiência antepredicativa na constituição do sentido do objeto: um estudo da Vª investigação Lógica husserliana. In: **Griot: revista de filosofia**. Amargosa - BA, v.17, n.1, p.177-192, junho, 2018. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v17i1.802>

BRENTANO, Franz. **Philosophical Investigations on Space, Time and Continuum**. Trad. Barry Smith. New York: Routledge, 2010.

_____. **Psychology from an Empirical Standpoint**. Trad. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell and Linda L.McAlister. Taylor & Francis e-library, 2009.

CHISHOLM, Roderick M. Brentano's Analysis of the Consciousness of Time. In: **Midwest Studies in Philosophy**. The Foundations of Analytic Philosophy v. 6 p. 3-16 1981 DOI - <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1981.tb00425.x>

CESCON, Everaldo. Temporalidade em Husserl. In: **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa-BA, v.22, n.1, p. 279-289, fevereiro, 2022.

CRUZ, Estevão Lemos. A temporalidade como condição de possibilidade da compreensão do ser do ente simplesmente presente à vista (*Vorhanden*). In: **Universitas Philosophica**, Bogotá, Colômbia, v. 73, n. 36, pp. 147-186, 2019. DOI: 10.11144/Javeriana.uph36-73.tspv.

CRANE, Tim. Brentano on Intentionality. In: **The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School**. Edited by Uriah Kriegel. New York: Routledge, 2017.

COSTA, Newton Carneiro Afonso da. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**. São Paulo: Hucitec, 2008.

CARMAN, Taylor. Authenticity. In: **A companion to Heidegger**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltda., 2005.

DAINTON, Barry. Temporal Consciousness. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2023. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/consciousness-temporal/>>.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel Francisco; AZEREDO, Jéferson Luís de. A Temporalidade como Fundamento Ontológico em Martin Heidegger. In: **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, v. 13, n. 2, pp. 45-61, 2022. <http://doi.org/10.7443/problemata.v13i2.62472>

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time division I**. USA: The MIT Press, 1991.

DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. **As pulsões e seus destinos**. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FINDLAY, J. N. Husserl on Inner Consciousness. In: **The Monist**. Vol. 59, No. 1, The Philosophy of Husserl (JANUARY, 1975), pp. 3-20.

FRÉCHETTE, Guillaume. Brentano on Time-Consciousness. In: **The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School**. Edited by Uriah Kriegel. New York: Routledge, 2017.

GUEDES, Alexandre. Temporalidade, sentido autêntico da existência e a questão da ontologia fundamental em Heidegger. In: **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v.22, n.2, pp.219-236, 2020.

GALLAGHER, Shaun. Husserl and the Phenomenology of Temporality. In: **A Companion to the Philosophy of Time**. Edited by Heather Dyke, Adrian Bardon. West Sussex, UK: John Wiley & Sons, Inc., 2013.

_____. The Past, Present and Future of Time-Consciousness: From Husserl to Varela and Beyond. In: **Constructivist Foundations**. Vol. 13, n. 1, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. Carta sobre o humanismo. In: **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Introduction to phenomenological research**. Trad. Daniel O. Dahlstrom. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005.

_____. **History of the concept of time: prolegomena**. Trad. Theodore Kiesel. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.

HUSSERL, Edmund. **The Phenomenology of Internal Time-Consciousness**. Trad. James S. Churchill. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019.

_____. **Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. **Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1.** Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Logical Investigations**, Vol. II, pt. 2. Trad. J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.

_____. **Investigações Lógicas: sexta investigação.** São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1985.

_____. **Logische Untersuchungen.** Zweiter Teil. “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”. Haale (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1901.

_____. Vorstellungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, In: **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.** Bd. IX, herausgegeben von E. Husserl, Freiburg, i. Br., Haale a.d.S: Max Niemeyer Verlag, 1928.

JAMES, William. **Principles of Psychology vol. 1.** New York, US: Dover Publications, 2012.

JACQUETTE, Dale. Brentano’s concept of intentionality. In: **The Cambridge Companion to Brentano.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

KENT, Lachlan; WITTMANN. Time consciousness: the missing link in theories of consciousness. In: **Neuroscience of Consciousness.** Vol. 7, n. 2, 2021. doi: 10.1093/nc/niab011

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. Do cuidado em sua tríplice estruturação e sua conexão com a decisão por um sentido próprio à existência. In: **Sofia.** Vitória, ES, vol. 10, n. 1, p. 74-95, Julho, 2021.

_____. Hermenêutica da Faticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental? In: **A Filosofia Transcendental e sua Crítica.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

KIRCHNER, Renato. A hermenêutica da faticidade segundo Martin Heidegger. In: **Anais dos Simpósios da ABHR**, 14, Juiz de Fora, 2015.

KORTOOMS, T. Phenomenology of time – Edmund Husserl’s analysis of timeconsciousness, In: **Phaenomenologica**, vol. 161, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

LÓPEZ, Francisco de Lara. O conceito de fenômeno no jovem Heidegger. In: **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia.** Trad. Deborah Moreira Guimarães. vol. 7, n. 1, 2018. DOI: 10.12957/ek.2018.36416

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l’autre.** Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

_____. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger.** Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

MAYER, Verona; ERHARD, Christopher. The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Logical Investigation. In: **Husserl: German perspectives.** Trad. Hayden Kee, Patrick Eldridge, Robin Litscher Wilkins. New York: Fordham University Press, 2019.

MASSEY, Heath. **The origin of time: Heidegger and Bergson.** Albany, NY: State University of New York Press, 2015.

MÖLDER, Bruno. How philosophical models explain time consciousness. In: **Procedia - Social and Behavioral Sciences.** vol. 126, p. 48-57, 2014. doi: 10.1016/j.sbspro.2014.02.314

MALDONATO, Mauro. Consciência da Temporalidade e Temporalidade da Consciência. Trad. Roberta Barni. In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental.** São Paulo, v. 11, n. 1, p. 39-54, março de 2008.

MORRISON, Ronald P. Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of "Consciousness". In: **Philosophy and Phenomenological Research,** Vol. 39, No. 2 (Dec., 1978), pp. 182-198.

MORRISON, James C. **Husserl and Brentano on Intentionality.** Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 31, No. 1 (Sep., 1970), pp. 27-46.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **A Crítica da Razão na Fenomenologia.** São Paulo: Nova Stella, EDUSP, 1989.

NIEDERHAUSER, Johannes Achill. **Heidegger on Death and Being: An Answer to the Seinsfrage.** Switzerland: Springer, 2021.

NACHMANOWICZ, Ricardo Miranda. **A lógica do intuído: uma abordagem genética e hilético-fenomenológica de conhecimentos sensíveis.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Belo Horizonte, MG: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

_____. **Lógica e Música: conceitualidade musical a partir da filosofia de Kant e Hanslick.** Belo Horizonte: Relicário, 2014.

_____. **Fundamentos para uma análise musical fenomenológica.** Dissertação (Mestrado em Música) – Belo Horizonte, MG: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

NATSOULAS, Thomas. The Stream of Consciousness: II. William James's specious present. In: **Imagination, Cognition and Personality.** New York, US: Baywood Publishing Co., Inc. Vol. 12(4) p. 367-385, 1992-93 doi: 10.2190/1D0Y-MLAX-A1TV-L85U.

ONATE, Neusa Rudek. A Finitude do Dasein e a Temporalidade Originária. In: **Revista PERI,** v. 10, n. 10, pp. 23-35, 2018.

PLATÃO. **Íon.** Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte, MG: Editora Autêntica, 2011.

_____. **Meno and Other Dialogues.** Trad. Robin Waterfield. New York, NY: Oxford University Press, 2009.

_____. **Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles.** Trad. R. G. Ruby. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.

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

PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. A percepção do tempo em Husserl. In: **Trans/Form/Ação**, n.13, São Paulo, pg. 73 - 83, 1990.

RUBENICH, Alexandre. A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger. In: **Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, v. 6, n. 12, São Paulo, 2014.

SCOTT, Charles E. Care and authenticity. In: **Martin Heidegger: key concepts.** UK: Cromwell Press Group, 2010.

SEIBT, Cezar Luíz. Da Cotidianidade à Temporalidade em *Ser e Tempo* de Heidegger. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 18, n. 7/8, p. 499-518, jul./ago. 2008.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.** Ijuí: Unijuí, 2001.

SMITH, Quentin. On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation. In: **Philosophy and Phenomenological Research.** International Phenomenological Society: Vol. 37, No. 4, pp. 482-497, Jun. 1977.

THOMÉ, Scheila Cristiane. **Temporalidade e constituição : uma investigação acerca do acesso metodológico à esfera da consciência constitutiva do tempo na fenomenologia husserliana.** Tese (Doutorado em Filosofia) – São Carlos : UFSCar, 2015.

_____. The critique of the constitution model of “apprehension - content of apprehension” in Husserl's *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. In: **Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy.** Vol. 5, n. 10, pp. 298-314, December, 2013.

TACIANE, Alves da Silva. Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar. In: **Ipseitas.** vol. 1, n. 1, p. 86-105, jan-jun, 2015.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **O ente e a essência.** Trad. Carlos Arthur do Nascimento. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles.** Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VOGELEY, Kai; KUPKE, Christian. Disturbances of Time Consciousness From a Phenomenological and a Neuroscientific Perspective, In: **Schizophrenia Bulletin.** vol. 33, no. 1, pp. 157–165, 2007. doi:10.1093/schbul/sbl056

VARELA, Francisco J. The specious present. In: **Naturalizing Phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

WHITE, Carol J. **Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude**. Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2005.

ZAHAVI, Dan. **Husserl's Phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

