

# O TEMPO NA MODERNIDADE E NA CONTEMPORANEIDADE

*Prof. Dr. Manfredo Araujo de Oliveira\**

## 1. O Tempo na Modernidade

### 1.1 A reviravolta epistemológica da Modernidade: a nova concepção do saber

A modernidade ocidental se apresenta do ponto de vista epistemológico como um momento de profunda ruptura com a racionalidade até então vigente e como a articulação de um novo tipo de racionalidade que marcará a partir de então os destinos da civilização ocidental: a racionalidade instrumental. Na tradição<sup>1</sup>, o saber é entendido como a apresentação da constituição ontológica das coisas respondendo às perguntas por sua essência, seu significado e seu valor<sup>2</sup>. A atividade teórica assim compreendida constitui a suprema realização do ser humano.

O saber é aqui antes de tudo uma reflexão destinada a tornar possível ao ser humano a compreensão do todo da realidade que é o pressuposto, a fim de que ele possa situar-se corretamente no universo. Aqui o ser concede dignidade ao saber: o espírito humano que expressa o ser das coisas está ele mesmo inserido no todo do ser e dele recebe seu sentido.

A postura típica da modernidade consiste, ao contrário, em desprender o espírito, a consciência, do todo da realidade e contrapô-lo a tudo mais. Este procedimento vai fazer emergir a característica central do saber moderno: o abismo entre o ser humano e o mundo, espírito e realidade, sociedade e natureza, entre sujeito e objeto, de tal forma que a subjetividade emerge como a instância de determinação do sentido de toda e qualquer realidade. O objetivo agora é possibilitar o domínio da

---

<sup>1</sup> Cf. SCHMITT A., *Die Moderne und Platon*, Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler, 2003.

<sup>2</sup> Cf. ESTRADA J. A., *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2007, p. 24.

subjetividade sobre o outro de si, os objetos, o que só é possível quando o saber nos fornece uma informação de “como” as coisas se comportam.

Com isto se muda radicalmente tanto a ideia de razão como a própria concepção de realidade: a razão não é mais a razão integral coextensiva à totalidade do ser, mas a razão da pergunta sobre como o mundo se comporta, como ele funciona, como condição para que suas forças possam ser conquistadas e controladas<sup>3</sup>. Agora o saber adquire caráter eminentemente instrumental, operatório: ele não tem sentido em si mesmo, está em função do processo de imposição do sujeito sobre o mundo, do controle e da subjugação da natureza<sup>4</sup>. O valor-fundamento neste novo contexto é a eficiência, ou seja, o sucesso nas intervenções do homem, o que revela a utopia implícita no projeto da modernidade: a sociedade moderna “projeta a utopia de uma história criada plenamente pelo homem”<sup>5</sup>. A influência desta forma de pensar se torna decisiva na modernidade, de tal modo que podemos dizer que nossa visão do mundo é fundamentalmente marcada pela nova ciência, habitamos o espaço do mundo da cultura científica<sup>6</sup>, ou seja, nossa visão do mundo é basicamente físico-matemática.

Na determinação da especificidade teórica desta nova forma de pensar, J. Ladrière<sup>7</sup> defende o argumento de que a racionalidade formal (lógico-matemática) é em si mesma “operatória” e é por essa razão que ela é a racionalidade própria das ciências modernas: o que elas fazem é exprimir os fatos observados numa linguagem lógico-matemática, numa palavra, a Matemática se faz a matriz da inteligibilidade do mundo. Isso implica que elas possuem dois níveis: um de natureza descritiva e outro propriamente teórico de natureza lógico-matemática, são, assim, uma relação entre duas ordens de inteligibilidade. Daí a necessidade de pensar “regras de correspondência” entre as duas esferas. Portanto, a

---

<sup>3</sup>Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ciência e Ontologia da natureza*, in: *Ontologia e história. Escritos de Filosofia VI*, São Paulo: Loyola, 2001, p. 109: “Para a consciência apreensiva e esquematizadora do homem moderno, o “mundo” é a *Urstoff* oferecida ao império do espírito legislador e construtor”.

<sup>4</sup> Cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades. Novos paradigmas e velhas questões. O determinismo newtoniano na visão de mundo moderna*, Vol. I, São Paulo: Paz e Terra, 2005, p. 128: “A Revolução Científica tem um caráter de intervenção do homem na natureza que deixa de ser contemplada e passa a ser objeto da atividade humana”.

<sup>5</sup> Cf. HERRERO X., *Filosofia da Religião e Crise da Fé*, in: *Síntese Nova Fase* 35 (1985)18.

<sup>6</sup>Cf. LIMA VAZ H. C. de, *Ciência e Ontologia da natureza*, op. cit., p. 110.

<sup>7</sup>Cf. LADRIÈRE J., *A Articulação do Sentido*, São Paulo: EPU/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1977, p.45-66. LIMA VAZ H. Cl., *Fé e Ciência: Duas Linguagens para uma Verdade*, in: *Magis. Cadernos de Fé e Cultura*, n. 18 (1995).

linguagem da ciência é uma linguagem artificial que tem uma parte descritiva e uma parte teórico-formal.

## 1.2 O Tempo Físico

Podemos dizer, como faz o físico alemão Von Weizsäcker<sup>8</sup>, que o produto deste novo tipo de saber gestou uma visão mecânica do mundo em que se exprime uma fé na unidade da natureza. Sua afirmação básica é: tudo o que ocorre no mundo é em si predeterminado, o que se radica em leis que regem o universo. Estas teses fundamentais podem ser demonstradas com suporte na experiência, o que se faz possível com base em três tipos de conhecimento: a) as leis gerais da mecânica; b) a configuração especial das forças que atuam entre os corpos e c) a situação do sistema considerado num ponto determinado do tempo. Tudo o que ocorre por via das leis gerais é necessário enquanto as condições iniciais são contingentes. Assim, a mecânica de teor clássico trabalha com quatro tipos de realidades objetivas: corpo, força, espaço e tempo, entendidas como entidades independentes<sup>9</sup>.

Foi Newton, certamente, quem na modernidade elaborou uma articulação sistemática da visão mecânica do universo e, decerto o conceito de natureza da modernidade é essencialmente marcado pela ciência da natureza de Newton<sup>10</sup>, que parte de um espaço tridimensional no sentido de Euclides e de um tempo unidimensional<sup>11</sup>. Para Neuser, a posição de Newton se baseia num só conceito fundamental, o de uma força matemática, e num duplo princípio metodológico, isto é, o da dedução matemática e o da indução empírica<sup>12</sup>. Ele se empenhou em tematizar com clareza os pressupostos fundamentais de sua ciência.

---

<sup>8</sup> Cf. VON WEIZSÄCKER C. F., *Die Einheit der Natur. Studien*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co, KG, 1995, p. 136 e ss.

<sup>9</sup> L. A. Oliveira apresenta o cenário básico do que ele denomina a cosmovisão clássica. Cf. OLIVEIRA L. A., *Caos, Acaso, Tempo*, in: NOVAES A. (org.), *A Crise da Razão*, São Paulo: Companhia das Letras/ Brasília: Ministério da Cultura/ Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p.508: "... corpos materiais massivos deslocam-se - no âmbito de um espaço continente absoluto (não afetado pelas vicissitudes que por ventura sucedam a seu conteúdo) e identificados a um espaço tridimensional euclidiano (volume) ilimitado - sob a ação mútua de forças, causas eficientes analíticas (expressas por relações de infinitésimos, que modificam o movimento inercial livre, compondo - ao longo de um tempo newtoniano absoluto global, linearizado (geometrizado) e instantaneizado - sucessivas configurações cujo encadeamento encarnaria todo o desenrolar da existencia: a biografia do universo".

<sup>10</sup> Cf. NEUSER W., *Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart/Weimar, 1995, p. 29.

<sup>11</sup> Cf. SZAMOSI G., *Tempo e Espaço: as dimensões gêmeas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

<sup>12</sup> Cf. NEUSER W., *Natur und Begriff*, op. cit., p. 29.

Neste contexto teórico está a postulação do espaço e do tempo como algo existente, independentemente dos corpos neles existentes e suas relações espaciais e temporais, isto é, como dois absolutos sem referência a qualquer objeto exterior a eles. Newton fala de um espaço absoluto, imutável e imóvel que é independente da presença de corpos nele, e de um tempo absoluto e verdadeiro que, independentemente dos eventos físicos nele presentes<sup>13</sup>, isto é, são de certo modo recipientes que independem de seus conteúdos<sup>14</sup>. Da mesma forma, há um tempo em si que flui uniformemente seja qual for a medida dos relógios particulares.

De acordo com esta mecânica, não há critérios físicos que nos permitam saber, por exemplo, se em relação ao espaço absoluto nos encontramos em repouso ou numa situação de movimento retilíneo uniforme<sup>15</sup>. Leibniz, em sua polêmica com Clarke, em contraposição a Newton, defende a tese de que as asserções sobre propriedades e relações espaciais são asserções sobre relações quantitativas entre corpos materiais. Há coisas e relações espaciais entre elas (concepção relacional do espaço). O espaço não é uma coisa (uma substância), mas uma relação entre coisas (substâncias).

O tempo, por sua vez, é a coleção de todas as relações temporais entre os acontecimentos (concepção relacional de tempo). As relações entre os acontecimentos constituem um componente real do mundo e neste sentido o tempo é real e não como um tempo em si. Todos os acontecimentos que ocorrem no mundo estão temporalmente relacionados entre si. Independentemente da matéria, só se pode falar em espaço no sentido de uma elaboração matemática ideal. O erro fundamental de Newton consistiu em hipostasiar objetos de um mundo ideal, conceitual, em objetos físico-reais<sup>16</sup>.

Para Newton, o espaço, assim, não é corpo, mas condição de possibilidade dos corpos. Da mesma forma, o tempo, de alguma forma, é pressuposto por nossos conceitos dos objetos do mundo, sua compreensão é pressuposta mesmo ali onde o conceito de espaço é criticamente investigado: não podemos dizer o que entendemos por causalidade,

---

<sup>13</sup>Para Selvaggi, embora nem tão explicitamente, mas já se encontra esta concepção na Antiguidade e na Idade Média. Cf. SELVAGGI F., *Filosofia do Mundo. Cosmologia Filosófica*, São Paulo: Loyola, 1988, p. 239.

<sup>14</sup> Cf. VON KUTSCHERA F., *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin/New York: de Gruyter, 1982, p. 355 e ss.

<sup>15</sup>Cf. VON KUTSCHERA F., *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 355.

<sup>16</sup>Cf. LEIBNIZ G. W., *Correspondência com Clarke*, Coleção Os Pensadores, Newton e Leibniz, São Paulo: Ed. Abril, 1983.

movimento, mudança etc., sem de alguma forma empregar o conceito de tempo, significando dizer que ele é um conceito fundamentalmente pressuposto nos esquemas conceituais com que compreendemos a natureza. Desta forma, por exemplo, para ele não é possível entender e definir o movimento real sem referência a um espaço, real, absoluto e a um tempo real, absoluto, que se distinguem dos espaços e tempos empíricos que observamos.

Neste sentido podemos dizer que espaço e tempo não constituem propriamente objetos da Física como ciência do mundo, mas sua condição de possibilidade, constituem o pressuposto do conhecimento do mundo. Portanto, eles são elementos teóricos postulados para se poder explicar os fenômenos de nossa experiência. Eles são, pois, estruturas básicas do mundo e de seu conhecimento, portanto, ocupam um lugar absolutamente central em nossas teorias do universo e não se identificam mais com o que na vida cotidiana consideramos como espaço e tempo. Com efeito, são conceitos físico-matemáticos de espaço e tempo.

Na perspectiva de Koyré<sup>17</sup>, o que faz fundamentalmente Newton é passar de uma concepção subjetiva de espaço e tempo (qualitativa) para uma geometrização (geometria de Euclides) do espaço e do tempo (quantitativa) de tal modo que conceitos subjetivos (classificatórios: ser humano, animal, casa etc.) são substituídos por grandezas quantitativas e objetivas.

### 1.3 Espaço e Tempo na Filosofia de Kant

Contrapondo-se às conclusões céticas de Hume, Kant reconfigura a própria estrutura da teoria filosófica como tal e defende a tese de que Filosofia é fundamentalmente uma crítica radical da razão sobre si mesma. Justamente em seu pensamento se articula de forma sistemática o que E. Tugendhat denomina a "reviravolta reflexiva"<sup>18</sup> do pensamento humano: de agora em diante, a Filosofia não é mais uma consideração racional direta dos conteúdos de nosso conhecimento, do mundo, do universo, do ser, mas "um conhecimento formal", isto é, conhecimento da própria racionalidade humana como instância de possibilitação do conhecimento de objetos e da ação sensata do ser humano.

Esta proposta se contrapõe em princípio a toda atitude dogmática da consciência entendida como um uso da razão radicado em princípios

---

<sup>17</sup>Cf. KOYRÉ A., *Newtonian Studies*, Harvard: Harvard Univ. Press, 1993.

<sup>18</sup> Cf. TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 16 e ss.

considerados evidentes em si mesmos ou simplesmente postos como axiomas. É isto que Kant denomina "reflexão transcendental" (KrV B 25), isto é, a tematização das condições de possibilidade da constituição do sentido e de sua pretensão de validade.

As estruturas aqui tematizadas não são estruturas constitutivas dos entes, mas condições intrascendíveis de possibilidade do conhecimento dos fenômenos (virada copernicana). O que constitui a realidade em si mesma para Kant é inatingível pelo intelecto humano. As ciências têm como tarefa o conhecimento do modo de comportamento dos fenômenos. Neste sentido, a tarefa da nova teoria filosófica é, em diferença com o conhecimento das ciências, demonstrar os princípios fundamentais de constituição e validade do conhecimento dos fenômenos.

É neste horizonte epistemológico que Kant se vai confrontar com a concepção de espaço e tempo articulada na nova ciência por Newton e pensá-los não como algo empírico extraído por abstração da experiência, mas antes como momentos das condições de possibilidade de nosso conhecimento como tal dos fenômenos, portanto, de toda e qualquer experiência<sup>19</sup>. Kant apresenta de espaço e tempo o que ele denomina uma "concepção metafísica" (eles são somente representações, intuições e não conceitos<sup>20</sup>) e uma "concepção transcendental" (são princípios necessários que possibilitam conhecimentos sintéticos a priori<sup>21</sup>).

Parte-se do objeto dado na consciência e se faz o passo para as condições de possibilidade no sujeito de seu conhecimento que é compreendido como síntese do múltiplo (KrV B 103). A primeira tarefa consiste em demonstrar como a multiplicidade do material não ordenado gestado pela afecção das coisas sobre nossos sentidos é levado à unidade, trabalho próprio da subjetividade. Ora, toda síntese do múltiplo pressupõe um princípio *a priori* (uma forma) de unidade, o que já ocorre na intuição sensível em que espaço e tempo exercem justamente esta função de unificação em seu primeiro degrau (a dimensão de receptividade de nosso conhecimento) completado pelas categorias do entendimento (a dimensão categorial de unificação, a dimensão da espontaneidade). Isto significa que

---

<sup>19</sup>Para Delekat, trata-se em Kant de situar em sua teoria filosófica da percepção o conceito físico-matemático de espaço e tempo. Cf. DELEKAT F., *Immanuel Kant. Historisch-Kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 2a. ed., 1966, p. 54.

<sup>20</sup>Cf. ALLISON H.E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press, 1983, p. 92.

<sup>21</sup>Cf. a respeito: HÖFFE O., *Immanuel Kant*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 71.

para Kant não existe um conhecimento puramente imediato, pois a própria intuição sensível é mediada pelas intuições puras de espaço e tempo que são, pois, as formas e as condições de tudo o que é sensível em nosso conhecimento, aquilo que a sensibilidade nos dá *a priori*.

Daí sua pergunta fundamental neste nível: que é pressuposto no sujeito para que um objeto lhe possa ser sensivelmente dado? O conteúdo da sensibilidade externa, tudo o que é percebido de fora, está no espaço, é espacialmente extenso e possui um lugar determinado no todo do espaço. Assim, o espaço não é o resultado de uma abstração conceitual, mas condição prévia da percepção sensível de algo extenso: o espaço é a forma apriorística da sensibilidade externa.

Por sua vez, os conteúdos da sensibilidade interna, isto é, os teores percebidos em nós, estão no tempo: eles se manifestam como eventos temporais, seguem-se uns aos outros no curso do tempo. Assim, também, o tempo não é resultado de uma abstração conceitual, mas condição prévia no sujeito de nossa percepção de um evento temporal, do antes e do depois de uma mudança. Portanto, desta forma, o tempo emerge como a forma apriorística de nossa sensibilidade como tal, de seus conteúdos externos e internos, ou seja, na realidade um “esquema formal” que sempre permanece o mesmo<sup>22</sup>. Portanto, só existe tempo na sensibilidade. Espaço e tempo não são assim determinações dos objetos do mundo, mas as formas subjetivas de nossa intuição sensível e enquanto tais condições das ciências, da Matemática e da Física<sup>23</sup>.

## 2. O Tempo na Contemporaneidade

### 2.1 As revoluções científicas pós-newtonianas

O pensamento científico-moderno articulou no decorrer dos últimos séculos grandes transformações que modificaram profundamente sua visão do mundo. Fala-se neste contexto de revoluções pós-newtonianas, considerando sobretudo as transformações na Física ocorridas no século XIX, a Revolução da Termodinâmica e do Eletromagnetismo<sup>24</sup>, e as do

---

<sup>22</sup>Cf. MÜLLER M, *Zeit und Ewigkeit in der abendländischen Metaphysik*, in: *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1971, p. 217.

<sup>23</sup>Cf. HÖFFE O., *Immanuel Kant*, op. cit., p. 103.

<sup>24</sup>A respeito das mudanças fundamentais na Física do século XIX cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades. Novos paradigmas e velhas questões. A ruptura do determinismo, incerteza e pós-modernismo*, vol. II, São Paulo: Paz e Terra, 2006, p. 26-27.

século XX, a Revolução da Mecânica Quântica<sup>25</sup> e a da Relatividade<sup>26</sup>, depois a Teoria das Cordas, a Teoria da Complexidade, dos Fractais e do Caos, as Teorias da Auto-organização, a Teoria dos Sistemas, o Princípio de Indeterminação de Heisenberg. Brush<sup>27</sup> considera estas transformações no contexto mais amplo que o da Física, considerando também a emergência da Teoria da Evolução de Darwin no século XIX e da Genética Molecular o século XX. Pode-se dizer que o que aqui está em jogo é a substituição do determinismo físico newtoniano pela complexidade da teoria da evolução biológica como novo paradigma geral do conhecimento científico e como horizonte de abertura para uma nova visão do mundo<sup>28</sup>.

Estas transformações tiveram continuidade em nosso século por via de uma crítica radical à visão fragmentada do mundo gerada pela ciência moderna e a tentativa de recuperação da unidade básica do universo. O procedimento analítico é considerado inadequado precisamente porque em seu horizonte é impossível captar a unidade fundamental que perpassa todas as partes do universo, que se revela como um ser único, complexo, diversificado e dinâmico. A Física e a Cosmologia contemporâneas apresentam o universo como uma grande teia de relações entre seus distintos elementos e tudo é considerado em primeiro lugar como uma espécie de fragmento do mundo como um todo, integrando, assim, o conhecimento científico de todos os campos do real. A ciência moderna ter-se-ia tornado incapaz de captar a unidade básica do real porque ensejou vários dualismos, entre os quais o fundamental é dualismo entre natureza e espírito.

No seio destas transformações, modificou-se profundamente a concepção de tempo. A título de exemplo de profunda influência sobre a ideação de tempo, vamos considerar aqui a teoria einsteiniana da

---

<sup>25</sup>A respeito dos postulados básicos da Teoria Quântica cf. OLIVEIRA A. L. de, *Universo*, in: MARTINS R. P./MARI H. (org.), *Universos de conhecimento*, Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002, p. 134-135.

<sup>26</sup> A respeito de um apanhado histórico sob o desenvolvimento teórico na Física que conduziu à Teoria da Relatividade: Cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades*, op. cit., vol. II, p. 101 e ss. WANDSCHNEIDER D., *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1982, p. 141 e ss.

<sup>27</sup>Cf. BRUSH S. G., *The Kind of Motion We Call Heat: A History of the Kinetic Theory of Gases in the 19<sup>th</sup> Century*, Amsterdam: North Holland, 1976.

<sup>28</sup> Cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades*, op. cit., vol. II, p. 17-18.

relatividade restrita, que revolucionou a cosmo visão física moderna com grandes consequências para nossa compreensão do mundo<sup>29</sup>.

### 2.1.1 A Teoria da Relatividade

Surgiram problemas no final do século XIX, sobretudo relativos a questões relacionadas à eletricidade e ao magnetismo, para as quais as teorias físicas existentes pareciam insuficientes<sup>30</sup>. Neste horizonte trabalha Einstein,<sup>31</sup> que elaborou na realidade duas teorias da Física: a primeira, de 1905, a Teoria da Relatividade Especial ou Restrita, em que rompe com a concepção de espaço e tempo da Mecânica newtoniana, e a de 1915, da Relatividade Geral, em que substitui a antiga concepção de força à distância por uma nova ideia de interação das massas fundada na explicação espacial.

Na busca de uma concepção unitária de todos os fenômenos, ele elabora em sua primeira teoria dois princípios (postulados) que considera como o resultado de toda a pesquisa científica precedente: a) O princípio da relatividade se estende a todos os fenômenos físicos: todos os fenômenos físicos são invariantes, as leis da natureza são as mesmas para todos, independentemente do estado do repouso ou do movimento retilíneo uniforme dos sistemas de referência. Portanto, as leis da eletrodinâmica e da óptica são válidas para todos os sistemas de coordenadas no quais valem as equações da mecânica; b) O princípio de constância da velocidade da luz, independentemente quer da fonte luminosa quer do observador ou do corpo iluminado. Ela é, portanto, um invariante universal, ou seja, não depende do referencial.

Numa palavra, a velocidade da luz é constante no vácuo, independentemente do movimento dos referenciais, isto é, “todo corpo está em repouso em relação ao movimento da luz”<sup>32</sup>. Ela constitui um máximo absoluto que não pode ser superado por qualquer outra velocidade, razão por que é impossível a ação instantânea à distância. Numa palavra, é impossível ultrapassar-se a velocidade da luz. Para Wandschneider, “este movimento não-relativo, que conhecemos empíri-

---

<sup>29</sup> Cf. PATY M., *Einstein Philosophe*, Paris: PUF, 1993. OLIVEIRA M. A. de, *Teoria da Relatividade e Filosofia da Natureza*, in: CIRNE-LIMA C./HELPER I./ ROHDEN L. (org.), *Dialética e Natureza*, Caxias do Sul: Educs, 2008, p. 51-78.

<sup>30</sup> Cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades*, op. cit., vol. II, p. 18 e ss. SELVAGGI F., *Filosofia do Mundo*, op. cit. p. 260 e ss.

<sup>31</sup> Cf. BORN M., *Einstein's theory of relativity*, New York: Dover, 1965. DAVIES P. C. W., *Space and time in the modern universe*, London: Cambridge University Press, 1977.

<sup>32</sup> Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Teoria da Relatividade e Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 59.

camente como luz, é o “*tertium comparationis*” de sistemas em movimento um em relação ao outro. Unicamente sob esta condição, podem ser comparados espaço-tempo-massa e velocidades de sistemas relativamente movidos”<sup>33</sup>. Desta forma, podemos dizer que o movimento da luz é essencialmente independente do sistema de relação e neste sentido possui caráter absoluto.

Com suporte nesses dois postulados, Einstein submete a uma análise crítica os conceitos fundamentais da Mecânica de conteúdo clássico como os conceitos de massa, de espaço e tempo absolutos da Física newtoniana<sup>34</sup>, particularmente do conceito de simultaneidade de eventos distantes, de duração dos intervalos temporais e os conceitos derivados de velocidade, aceleração, energia etc. Na Física de conteúdo clássico de Galileu e Newton, considerava-se o movimento como tendo uma referência, a um espaço e tempo absolutos, a um tempo que fluía uniformemente sem relação a nada externo, ou seja, ele flui de forma igual para todos os observadores.

A investigação de Einstein pretende demonstrar que os pressupostos desta concepção não se exprimem e, em princípio, fisicamente irrealizáveis, o que se pode provar com necessidade matemática. Estas noções implicam justamente a possibilidade de transmissão instantânea de sinais a distância e de ações físicas imediatas a distância. Só com origem neste pressuposto se pode falar de um tempo único universal, identicamente mensurável por todos os observadores<sup>35</sup>. Eliminando o pressuposto, Einstein mostrou que o fluxo do tempo é diferente para distintos observadores.

Na realidade, todo corpo ou conjunto de corpos ou sistema rígido de referência tem um tempo próprio, intrínseco, medido com um relógio em conectividade com o conjunto dos corpos e o sistema de referência: “o tempo passa a depender do referencial em que o observador o mede... quando se muda o referencial, o tempo muda, mas a velocidade da luz fica constante”<sup>36</sup>. Por que a simultaneidade de dois eventos que ocorrem no mesmo ponto do espaço é absoluta, ou seja, válida para todo e qualquer

---

<sup>33</sup> Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Teoria da Relatividade e Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 58.

<sup>34</sup> Cf. EINSTEIN A., *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, *Annalen der Physik*, v. 17, 1905, reeditado in: *Ann. Phys. (Leipzig) 14, Supplement, 194-224 (2005)*. EINSTEIN A./INFELD L., *La Física, Aventura del pensamiento. El desarrollo de las ideas desde los primeros conceptos hasta la relatividad y los cuantos*, 17a. ed., Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1996, p. 111 e ss.

<sup>35</sup> Cf. SELVAGGI F., *Filosofia do Mundo*, op. cit. p. 265.

<sup>36</sup> Cf. ROSA L. P., *Tecnociências e Humanidades*, vol. II., op. cit., p. 106.

sistema de referência. Por outro lado, a simultaneidade de dois eventos espacialmente distantes é relativa ao estado de movimento dos sistemas de referência. Não se pode, assim, atribuir ao conceito de simultaneidade um significado absoluto.

Desta forma, a sucessão temporal, o antes e o depois dos eventos, que são ou podem ser ligados por vínculo causal físico, é absoluta para todos os observadores, isto é, se um evento é causa de outro, eles não podem trocar jamais de ordem no tempo, mas é relativa ao estado de movimento do observador para todos os eventos, de tal modo distantes no tempo e no espaço que não possam estar ligados por vínculo causal. Neste caso, a sucessão temporal pode ser invertida em relação a sistemas diversos de referência.

Numa palavra, os intervalos temporais entre acontecimentos dependem do sistema de referência em que estes são medidos. Assim, a duração temporal de um evento ou a distância temporal de dois eventos é relativa ao estado de movimento em relação ao sistema de referência em que é medida, ou seja, o conceito de velocidade precisa de uma referência. Desta forma, eventos que acontecem em distintos lugares, e que são simultâneos em um referencial, podem não ser em outro referencial, movendo-se em relação ao primeiro.

Toda medida temporal possui uma componente espacial e toda medida espacial uma componente temporal: espaço e tempo estão ligados entre si e podem ser representados em um cronótopo de quatro dimensões: as três espaciais e a dimensão temporal. A massa dos corpos não tem, como se supunha na clássica Mecânica, um valor absoluto e invariável, mas nesta nova mecânica ela cresce com a velocidade do corpo e tende ao infinito com o tender desta velocidade à velocidade da luz. Massa e energia, por sua vez, são equivalentes segundo um coeficiente de proporcionalidade igual ao quadrado da velocidade da luz. Assim, a massa de um corpo é equivalente a uma energia altamente condensada e pode ser transformada, toda ou em parte, em energia livre e vice-versa.

Numa palavra, o tempo e o espaço deixam de ser invariantes ao mudar de sistema de referência, passando a ser dependentes do estado de movimento dos observadores, o que implica que não há um só sistema de referência absoluto. Desta forma, pode-se afirmar que a Teoria da Relatividade de todos os fenômenos a sistemas de relação articulou uma mudança radical de nossa postura perante à realidade. Esta mudança está justamente vinculada à revisão fundamental da concepção a respeito do caráter absoluto dos fenômenos físicos, o que significa a articulação de

um novo quadro teórico em relação à Física clássica<sup>37</sup>. Assim, relações reais espaciotemporais não possuem valor absoluto idêntico para todos os observadores, mas um valor relativo que depende do estado de movimento do observador.

## 2.2 Do Tempo Físico ao Tempo Hermenêutico: o Tempo na Filosofia do Ser, de M. Heidegger

Se é possível afirmar com razão<sup>38</sup> que a produção filosófica de Heidegger brotou da pergunta básica de Aristóteles sobre “o que é o ente enquanto ente” e de sua tese sobre as formas de falar desse ente, no entanto, ele não simplesmente a retoma, mas abre um novo horizonte de pensamento no sentido de pôr a questão do ser de maneira nova e radical. Seu objetivo central é explicitar o fundamento da Metafísica.

Sua questão básica é a do ser, que só pode ser enfrentada por meio da pergunta pelo sentido do ser, uma problemática situada num nível anterior ao da pergunta metafísica sobre o ente e a pluralidade dos modos de dizer o ente. Desta forma, a clássica Metafísica, que era um saber sobre o ente que se entendia como filosofia primeira, radica-se num saber mais fundamental ainda: o saber que põe em seu centro a pergunta pelo sentido do ser como pressuposto por toda e qualquer significação. Heidegger denomina aqui este saber de “ontologia fundamental”, pois sua tarefa é buscar o fundamento da Ontologia<sup>39</sup>.

A afirmação absolutamente central de Heidegger com a qual ele pretende se distinguir de toda a tradição é: o ser não é um ente (diferença ontológica) e neste sentido estrito é nada. Ora, para ele, a característica central da metafísica é justamente a identificação entre ser e ente. Daí por que sua pergunta fundamental é pelo ente como ente, ou seja, pergunta pelo ente no horizonte do ser que é pressuposto como horizonte último desde onde tudo é pensado.

O problema é que, na Metafísica, o ser permanece instância pressuposta desde onde tudo é pensado sem que ele mesmo se torne tema da investigação já que aqui tudo se concentra no ente. Na realidade, em última instância, o ser aqui é interpretado como ente universal e

---

<sup>37</sup>Cf. HÜBNER K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1978, p. 137.

<sup>38</sup> Cf. PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: G. Neske, 1963, p. 17.

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., §§ 4,5,7,9, 10. HOSOKAWA R., “*Sein und Zeit*” als “*Wiederholung der Aristotelischen Frage*”, in: Phil. Jahrbuch 94(1987)362-371.

supremo, ou seja, como o ser desse ente ou simplesmente como ente supremo, o que fez da metafísica uma ontoteologia<sup>40</sup>.

Para Heidegger, em contraposição à metafísica, a diferença<sup>41</sup>, que distingue ente e ser, é um evento fundante por via da qual o ente é ente. Ser e ente se mostram desde a “Diferença”<sup>42</sup> que assim se revela como uma dimensão mais originária do que o ser e o ente da Metafísica, e é precisamente esta dimensão originária que Heidegger denomina ser. Por esta razão, para Heidegger “a coisa do pensamento” é a diferença como diferença,<sup>43</sup> o que significa pensar o ser sem levar em consideração a relação do ser com o ente<sup>44</sup>, portanto, não pensando o ser como a metafísica pensa, rearticulando-a, pois não é uma simples destruição da metafísica, mas antes de um esforço de se apropriar mais radicalmente das possibilidades ínsitas na própria pergunta metafísica. É isto que, segundo Heidegger, torna possível uma confrontação com toda a tradição do pensamento ocidental<sup>45</sup>.

Se se quer pensar o ser que não é o ente pela mediação da subjetividade que não é doadora do sentido, como emerge, então, o ser? A indagação de Heidegger é a pergunta pela condição de possibilidade do encontro como tal entre subjetividade e mundo, ou seja, o ser não é aqui pensado como o polo objetivo contraposto à subjetividade, mas como aquela dimensão originária que, falando em linguagem transcendental, é aquela dimensão que abrange tanto a subjetividade constituinte como o mundo constituído, como diz Heidegger em sua carta a Husserl de 1927<sup>46</sup>: “o problema do ser se refere universalmente ao constituinte e ao constituído”.

Esta instância, que para ele nunca constituiu tema da tradição metafísica, nem é subjetiva (Filosofia da subjetividade) nem objetiva

---

<sup>40</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Identität und Differenz*, op., p. 55.

<sup>41</sup> Cf. REIS R. R. dos, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia*, op. Cit., p. 481: “A noção de uma diferença ontológica significa não apenas a diferença entre ser e ente, mas sobretudo que o plano ontológico não pode ser tomado como sendo ele mesmo um novo plano de entes”.

<sup>42</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 61.

<sup>43</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 37.

<sup>44</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Tempo e Ser*, in: *Escritos e Conferências*, São Paulo: Nova Cultural, Trad. de E. Sein, 1996, p. 268.

<sup>45</sup> Cf. HOSOKAWA R., “*Sein und Zeit*” als “*Wiederholung der Aristotelsichen Frage*”, op. cit., p. 371.

<sup>46</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Brief Heideggers an Husserl vom 22/10/ 1927*, in: *Husserliana*, op. Cit. Vol. IX, p. 602.

(Ontologia da coisa como Ontologia da substância) nem também uma síntese posterior entre sujeito e objeto, mas a dimensão “possibilitante” do encontro entre sujeito e objeto que em si abrange e é a partir dela que se pode determinar o que são sujeito e objeto<sup>47</sup>. A pergunta pelo sentido do ser é, portanto, uma perquirição sobre esta dimensão originária e isto é a única, a primeira e a última “coisa” do pensamento.

Sua vinculação filosófica mais direta é com a Fenomenologia de Husserl, é uma versão da filosofia da subjetividade, é considerada por Martin Heidegger em continuidade direta com a velha metafísica. Em contraposição, Heidegger interpreta a fenomenologia como ontologia, na medida em que a entende como a instância de explicitação do que é sempre pressuposto, mas nunca tematizado na vida quotidiana, ou seja, o sentido do ser. Desta forma, sua “virada ontológica” sob nenhuma forma pode significar uma simples recuperação da metafísica pré-kantiana, pois ser aqui não é o ente ou o polo contraposto à subjetividade, mas emerge como sentido originário que se mostra em si mesmo.

Aqui a subjetividade, apesar de constituir referência necessária, não é, como na modernidade, a instância determinante do sentido de tudo, mas antes se entende como relação fundamental ao ser, como abertura ao ser como aquela dimensão que se mostra antes de tudo: o ser humano é “Ex-istência”, lugar privilegiado de manifestação do ser, o “Aí” (Da) do ser<sup>48</sup>, o Eis-aí-ser (Dasein) o que significa que Heidegger distingue rigorosamente entre existência e ser. A abertura ao ser é, assim, a estrutura do Dasein, significando dizer que nós já sempre nos situamos numa compreensão de ser: “Esta compreensão do ser mediana e vaga é um factum”<sup>49</sup>. Daí se dever falar do comum-pertencer de ser humano e ser<sup>50</sup>.

Esta é a razão que conduz Heidegger a afirmar que a transcendência para o ser é a constituição originária da subjetividade de um sujeito e, como tal, está na base de todos os seus relacionamentos aos

---

<sup>47</sup> Cf. FLEIG M./ SANTOS V. dos/ PIMENTEL F. G., *Heidegger Com Husserl*, op. Cit., p. 346: “Abandonar a polarização entre *realismo* e *idealismo* e propor um novo começo é, resumidamente, um esboço do pensamento heideggeriano”.

<sup>48</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Was ist Metaphysik ?*, op. cit., p. 13-14.

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, 10ª. Ed, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963,p. 5.

<sup>50</sup>Cf. HEIDEGGER M, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, p.11-34.

entes<sup>51</sup>. Assim, o que caracteriza justamente sua primeira fase de pensamento é que esta dimensão originária só pode ser tematizada por via da análise da “Existência”, do ser humano enquanto “Dasein”, ou seja, pela mediação do entendimento do ser pressuposta em toda ação intencional<sup>52</sup> do sujeito. Heidegger reconheceu posteriormente que esta posição, embora não falsa, era muito limitada pelo fato de ser incapaz de romper sem ambiguidades com a centralidade do sujeito,<sup>53</sup> uma vez que, apesar da mudança permanecia a referência necessária ao sujeito. Daí a virada que ele propõe: não pensar o ser a partir do Dasein, mas, ao contrário, pensar o Dasein desde o ser.

O ponto de partida da execução desta tarefa foi constituído por suas considerações sobre a vida fática que é portadora em si mesma de um contexto de significação. As repostas às questões emergentes são expressas em sua linguagem específica, já que aqui sentido e vida<sup>54</sup> são radicalmente imbricados. É naturalmente possível objetivar esta significação, como fazem as ciências, mas o preço a pagar é precisamente a perda do que é próprio à vida e isto porque a vida, como contexto de significação, se efetiva sempre em “situações”, cuja expressabilidade não se dá no nível da linguagem científica que é incapaz de se centrar no próprio atuar, no exercício da vida, no evento da vida.

No atuar da vida se dá seu sentido-fundamento e, enquanto tal, ela se revela como “essencialmente histórica”. Assim, existência fática significa existência histórica e isto tem enormes consequências na configuração da Filosofia: se a existência fática do sujeito humano constitui o ponto de partida insubstituível da reflexão filosófica, o esclarecimento do sentido do ser que é o pressuposto da compreensão de

---

<sup>51</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*(Vorlesung Sommersemester 1928, GA Vol. 26, 3a.ed., Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2007, p. 211.

<sup>52</sup> Cf. REIS R. R. dos, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger*, in: Cf. OLIVEIRA N. de/ SOUZA D. G. de (Org.), *HERMENÊUTICA e filosofia primeira*, op. Cit., p. 482: “...todo comportamento intencional para com entes pressupõe a compreensão de ser dos entes correspondentes. Não apenas há uma intencionalidade descobridora dos entes, mas também uma intencionalidade primitiva, dirigida para ser”.

<sup>53</sup> Provocou inclusive a interpretação da análise existencial como uma nova antropologia filosófica. Contra esta interpretação cf. STEIN E., *Ser e Tempo Não é Uma Antropologia Filosófica*, in: STEIN E., op. Cit., p. 87-94.

<sup>54</sup> Isto vai desembocar na consideração da historicidade enquanto horizonte constituidor da nova forma de pensar. Cf. STEIN E., *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 13.

algo como algo terá que ver essencialmente com historicidade, o que significa dizer que o conceito de sentido está ligado à tradição hermenêutica, justificando, assim, a designação de Fenomenologia Hermenêutica.

A centralização da reflexão na historicidade torna ilusória qualquer tentativa de instituir um começo absoluto para o pensamento, pois tal empreendimento pressupõe o abismo entre o sujeito e o objeto, o que origina a um problema insolúvel, ou seja, a questão de como se tem acesso ao mundo. Heidegger considera esta questão básica sem sentido porque sujeito e objeto já estão sempre abrangidos pela dimensão originária, o ser. Nesta perspectiva, o centro da Filosofia deixa de ser a epistemologia que constituiu a característica básica da Filosofia moderna. Agora se põe no centro da Filosofia a Ontologia repensada.

Na medida em que Heidegger entendeu a Filosofia antes de tudo como interpretação da vida fática, ele se pergunta pelo que levou a metafísica, em contraposição ao cristianismo, a não compreender seu sentido. Para ele, a explicação está no fato de que o sentido de ser pressuposto pela metafísica, ou seja, “presença permanente”<sup>55</sup>, tornou esta compreensão impossível. Isto significa dizer que, para Heidegger, a metafísica sempre referiu ser a tempo, embora tenha reduzido o tempo a uma de suas dimensões, o presente. Isto tem uma grande consequência para a Filosofia: torna-se básica a pergunta pelo sentido do ser como pergunta por ser e tempo, numa palavra, o tempo emerge como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser<sup>56</sup>.

O enfrentamento desta questão se faz, então, pela análise desse ente que compreende ser, o Dasein. Ele, como ser-no-mundo, é um projeto lançado e, assim, é essencialmente possibilidade, um antecipar-se no mundo como ser em familiaridade com os entes mundanos. Heidegger exprime a totalidade desta estrutura complexa, seu sentido, com o termo “cuidado”<sup>57</sup>. Na vida cotidiana, este ser permanece oculto: o ser humano em primeiro lugar vive inebriado por seu mundo e nesta atitude se deixa simplesmente levar pelas “evidências” que se lhe impõem. Normalmente, o ser humano não vive por si mesmo, mas é antes “vivido” por via da ditadura do “se”<sup>58</sup>. Conserva, no entanto,

---

<sup>55</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 25.

<sup>56</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit. p. 41.

<sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., & 39 e ss.

<sup>58</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., op. Cit., & 25-27.

sempre a possibilidade de uma vida autêntica, o que lhe possibilita a compreensão do sentido do seu ser.

Que significa isto? Qual o sentido do ser do ser humano como cuidado? No primeiro momento, parece impossível responder a esta questão, uma vez que o ser humano como cuidado é antecipação, ou seja, ele não é ainda propriamente algo que pudesse ser captado em sua totalidade: o cuidado tem relação justamente com seu poder-ser. O ser humano só é totalmente em seu caminhar para a morte, ou seja, o ser para a morte, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do Dasein. A história, propriamente falando emerge no acontecer da existência, ou seja, desde o futuro do Dasein.

Aqui se revela com toda a clareza que o ser humano é fundamentalmente uma “existência fática”: ele é possibilidade, mas só o é autenticamente enquanto caminha para sua extrema e insuperável possibilidade, a morte, seu mais próprio poder-ser, uma vez que além dela o que há é a impossibilidade de existir como poder-ser determinado. Daí por que, como diz Stegmüller, *“a consciência da finitude é essencialmente constituída pela consciência da morte...”*<sup>59</sup>.

Desta forma, a morte se revela como a possibilidade mais própria e insuperável do ser humano, pois ela não significa a simples interrupção da vida humana, imprevisível e vinda de fora, mas a possibilidade da absoluta impossibilidade do humano. O ser humano é, antes de tudo, determinado pelo futuro, ou seja, por sua morte. Assim, a morte não é simplesmente o fim da vida no futuro, mas um modo de ser da existência presente, isto é, o não-ser do ser próprio de agora. O ser-para-a-morte constitui fundamentalmente a existência do ser humano, por isso ele já morre sempre<sup>60</sup>. Numa palavra, a possibilidade que o ser humano é no mais profundo de si mesmo se origina de uma impossibilidade última. Daí por que sua existência radica na facticidade.

O chamado à consciência conduz o ser humano a seu poder-ser último e o faz saber que ele é culpado, não num sentido moral, mas num senso formal: ele é o fundamento de um ser marcado por um nada. Não foi ele que pôs este fundamento, ele já encontra-se originando dele. Por isto ele é “nádico” tanto a partir de seu lançamento como em seu projeto concreto, que é sempre inserido numa situação determinada, fazendo que

---

<sup>59</sup> Cf. STEGMÜLLER W., *Filosofia Contemporânea*. Introdução crítica, vol. I, São Paulo: E.P.U./Edusp, 1977, p. 132.

<sup>60</sup> Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., op. Cit., && 46 e ss.

suas escolhas sejam sempre situacionalmente limitadas, portanto, marcadas por um nada, o que significa dizer que seu universo não é o espaço do fundamento, mas é o universo da facticidade, da finitude, da historicidade. Daí por que sua verdade é sempre localizada, implicando que ele sempre se mantenha aberto a outros aspectos.

Na medida em que ele sempre caminha para morte, contudo, ele é sempre totalmente em todas as situações e, como tal, sempre um ser do futuro<sup>61</sup>, mas capaz de retornar a si e assumir seu estar-no-mundo. O ser humano só é presente a si como passado “futúrico” e a unidade destes momentos é o que Heidegger denomina “temporalidade”, manifesta, então, como sentido do ser do ser humano, ou seja, do cuidado assim que todos os seus momentos constitutivos devem ser entendidos a partir da temporalidade revelada fundamentalmente como historicidade<sup>62</sup>.

Ser histórico significa ter um destino, isto é, caminhar para a morte, retornar à facticidade e à finitude da existência, entregar-se às possibilidades abertas e ser momentâneo ao próprio tempo. A existência cotidiana não percebe seu caráter histórico e por isto mesmo é inautêntica no sentido de um modo de ser. A metafísica da tradição pensou desde essa perspectiva e por isto foi incapaz de pensar a temporalidade em seu sentido originário, ou seja, nunca pensou a própria temporalidade do tempo.

Para Heidegger, no universo do humano, de sua liberdade e de sua história, está em jogo uma temporalidade (tempo hermenêutico, histórico<sup>63</sup>) profundamente diferente da temporalidade do mundo natural (tempo físico, natural) e constitui a situação originária do ser humano<sup>64</sup>. A historicidade é desta forma o modo de existir que as coisas não possuem. Desde sempre, estamos encerrados no mundo humano marcado pelo sentido. Daí a fundamentabilidade da compreensão no ser humano. A fenomenologia ontológica se situa, assim, aí onde sempre está o ser humano, ou seja, na esfera da historicidade e é ela que torna sem sentido a

---

<sup>61</sup>Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., op. Cit., && 65 e 66.

<sup>62</sup>Cf. HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, op. cit., op. Cit., && 72-77.

<sup>63</sup>Husserl abriu este novo horizonte de compreensão, analisando o tempo como o entrelaçamento, no “presente” da consciência, do tempo que foi (retenção) e do tempo que será (protensão). Cf. HUSSERL E., *Vorlesungen zu Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1993-1917). Husserliana X, Den Haag: M. Nijhof, 1966

<sup>64</sup>A respeito das aporias que emergem desta concepção de tempo que ficaram sem solução no pensamento de Heidegger, cf. LACOSTE J-Y., *Notes sur le Temps: essai sur les raisons de la memoire et de l'epérance (Théologiques)*, Paris: PUF, 1990, p. 23-25, 35-37.

ideia de um começo absoluto da reflexão filosófica como havia exigido a metafísica moderna desde Descartes.

A análise do ser humano como Dasein, entretanto, era apenas para Heidegger o caminho necessário a fim de pensar o ser. O sentido do ser do ser humano é a temporalidade: a grande tarefa que se impõe agora é pensar a temporalidade do sentido do ser, ou seja, efetivar a passagem da temporalidade da compreensão de ser para a temporalidade do próprio sentido do ser. Conduz algum caminho do tempo originário para o sentido do ser? O próprio Tempo se manifesta como horizonte do Ser? Como relacionar a temporalidade do ser humano e o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser? Heidegger não efetivou mais esta última tarefa.

### **Considerações finais: O desafio de pensar a unidade da complexidade**

A modernidade e a contemporaneidade põem a Filosofia diante do desafio de pensar o tempo na integralidade de suas dimensões: tempo físico e tempo histórico<sup>65</sup>. O ser humano emerge aqui como irrenunciável para a efetivação desta tarefa já que ele mesmo se revela como uma configuração altamente complexa em dimensões, assim unidade na diferença de tempo físico e tempo histórico.

O ser humano se capta, a si mesmo, como uma unidade altamente complexa. Ele se mostra antes de tudo como uma realidade material-orgânica e, assim, tal como uma parte da natureza, o cosmo é seu lugar insuperável. Neste sentido, ele emerge no mundo, é um fenômeno no mundo, um fenômeno entre outros fenômenos integrantes do mundo e de sua evolução, portanto, um fenômeno originado do mundo e no mundo, integrado no mundo e por ele condicionado. Assim, ele é um ser natural, um corpo orgânico, caracterizado, portanto, por uma determinada configuração corporal-biológica.

Por esse pretexto, em contraposição a Descartes, Ricoeur fala de reintroduzir o corpo no *Cogito* integral e de recuperar a certeza fundamental de estar encarnado, de estar numa situação corporal<sup>66</sup>. Na qualidade de ser corporal-orgânico o ser humano pertence ao mundo

---

<sup>65</sup>Lima Vaz fala de quatro níveis de espaço-tempo articulados entre si: espaço-tempo físico-biológico, espaço-tempo psíquico, espaço-tempo social, espaço-tempo cultural. Cf. LIMA VAZ H. C., *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991, p.177-178.

<sup>66</sup>Cf. RICOEUR P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1967, p. 203.

objetivo<sup>67</sup> e é portador das qualidades que caracterizam os seres materiais e das estruturas próprias dos organismos<sup>68</sup>. Por esta dimensão, o ser humano se situa na esfera da *particularidade* do espaço/tempo físico do mundo natural, tanto do mundo exterior pelo corpo, como do mundo interior pelo psiquismo.

O ser humano, no entanto, não se esgota como realidade no que ele de fato é, mas possui em princípio a capacidade de transcendência da facticidade. Assim, por exemplo, como ele pode objetivar tudo, ele não é simplesmente seu corpo, mas tem seu próprio corpo como objeto. É deste quadro teórico que se pode compreender que a pertença do ser humano à esfera do biológico é constitutiva, mas de certo modo paradoxal: por um lado, uma determinação biológica é um fator constitutivo de seu ser como de qualquer ser orgânico; por outro, ele não se identifica pura e simplesmente com esta determinação, pois pela pergunta transcende a esfera do imediato e se aparta de tudo, o que revela uma característica que não é encontrada no biológico, pois seu alcance intencional é absolutamente universal.

Esta é a razão que nos permite afirmar que com isto se revela algo especificamente humano. Foi precisamente por esta razão que M. Scheler<sup>69</sup> caracterizou o ser humano como o sendo eterno protesto contra a simples efetividade. Nesse sentido, pode-se dizer que a evolução produziu um ser que tem a tarefa de se produzir. Por poder distanciar-se de tudo, ele pode, em seu conhecimento, partir dos entes individuais e avançar pela consideração de interconexões cada vez mais amplas até atingir a interconexão de todas as interconexões, ou seja, a dimensão que se pode chamar “ser originário”<sup>70</sup>. O ser humano emerge, então, como o ser da abertura ao ser em seu todo, como o ser da totalidade<sup>71</sup>, que encerra simplesmente tudo, o que implica a negação de qualquer limite e exterioridade: o ser da subjetividade se revela coextensivo com o ser em

---

<sup>67</sup>Cf. MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 171: “Le corps est notre moyen général d’avoir un monde”.

<sup>68</sup>Cf. JONAS H., *Organismus und Freiheit*, Göttingen, 1973; *Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen*, in: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel Verlag, 1992, p. 9-100.

<sup>69</sup> Cf. SCHELER M., op. Cit., pg. 55.

<sup>70</sup>Cf. PUNTEL L. B., *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J-L. Marion*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 189 e ss.

<sup>71</sup> Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo. Cf. De anima III. 8. 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶσι νοεῖ πάντα. E que o sábio sabe tudo. Met. A 2 982 a 8.

seu todo, por ser a instância que expressa o todo. É isto que a tradição chamou ser espiritual.

Nesta óptica, o ser humano se compreende a si mesmo como um ser dotado de inteligência, vontade e liberdade e, como tal, é um ser temporal não apenas como tempo físico, mas tempo é nele também a forma do devir da liberdade humana<sup>72</sup>, tempo histórico. Neste sentido, a evolução natural de que ele faz parte se revela em última instância como um momento da história do espírito livre, de tal modo que o tempo físico do cosmos se revela como um momento da história da liberdade.

Desta forma, o mundo e seu modo de ser se manifestam como o espaço e momento interno desta história temporal da liberdade. Inserido no mundo natural e histórico, o ser humano é marcado por inúmeros condicionamentos. Assim, podemos dizer que não há liberdade sem *processo de emancipação*, ou seja, sem a tarefa de o ser humano se conquistar a si mesmo como ser humano, de produzir criativamente uma maneira de ser de si mesmo, de se determinar em face das determinações prévias em que está inserido<sup>73</sup>.

Numa palavra, o vazio da liberdade feito possibilidade de autodeterminação se manifesta como a necessidade de construir a si mesmo, de se pôr na esfera da existência, da finitude, da particularização, ou seja, de uma configuração específica do próprio ser e do ser do mundo, decidindo-se sobre si mesmo e as possibilidades de sua existência, como chance e, portanto, "tarefa histórica"<sup>74</sup> da elaboração do ser pessoal e social, e, conseqüentemente, como possibilidade do fracasso na conquista da auto-identidade e de sua realização. É precisamente isto que constitui sua historicidade originária.

**\*Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira**

Doutorado em Filosofia pela Universität München Ludwig Maximilian.

Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

É professor titular da Universidade Federal do Ceará.

---

<sup>72</sup>Cf. RAHNER K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel-Verlag, 1963, p. 161 e ss.

<sup>73</sup> Cf. TOMÁS de AQUINO, S. Th., I, 83, 2 ad 3.

<sup>74</sup> Cf. LADRIÈRE J., op. cit., p. 34-35: "...o ser humano ... só existe à maneira do devir, ainda não é o que pode ser, aquilo que é chamado a ser, não sendo plenamente o que é. Portanto, tudo indica que existe, no ser humano, uma tensão interior fundamental entre o ser, tal como ele é dado no presente a si mesmo e o ser tal como ele aparece a si mesmo: como ser futuro".