

Ricoeur e a temporalidade no pensamento de Heidegger: perspectivas e apontamentos

Ricoeur and temporality in Heidegger's thought: perspectives and notes

Lucas Benício Souto

Bacharelando em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA)

lucasbenisouto@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/5875814415158901>

Resumo

O presente artigo apresenta o pensamento heideggeriano sobre a temporalidade, e, como apontamentos, traz a perspectiva de Paul Ricoeur. Ricoeur, na análise de *Ser e Tempo*, tece algumas considerações que, aparentemente, o aproxima de Heidegger, mas ao mesmo tempo o leva a certas contraposições ao pensamento heideggeriano. Ele extrai da segunda parte da obra *Ser e Tempo*, dos parágrafos § 45 a §83, a compreensão heideggeriana sobre o tempo. Perpassado pela hierarquização de níveis de temporalização: temporalidade e historicidade e intratemporalidade; o que culmina no conceito “vulgar de tempo”. Ricoeur compreende, no pensamento heideggeriano, que a representação vulgar procede por nivelamento da temporalidade de um ser-aí lançado e decadente. Essa representação remete ao mundo cotidiano do ser-aí e da compreensão que daí resulta, não permitindo a pretensão de ser considerada o conceito verdadeiro de tempo.

Palavras-chave: Tempo. Ricoeur. Heidegger. Ser-aí.

Abstract

The present paper presents the heideggerian thought on temporality, as notes and the perspective of Paul Ricoeur. Ricoeur, in the analysis of *Being and Time*, makes some considerations that apparently bring him closer to Heidegger, but at the same time leads him to certain counterpositions to heideggerian thought. He spoils from the second part of the work *Being and Time*, from paragraphs § 45 to §83, the heideggerian understanding of time. Permeated by the hierarchization of levels of temporalization: temporality and historicity and intratemporality; which culminates in the "vulgar concept of time". Ricoeur understands, in



heideggerian thought, that the vulgar representation proceeds by leveling the temporality of a thrown and decadent being-there. This representation refers to the everyday world of the being-there and the understanding that results from it, not allowing the claim to be considered the true concept of time.

Keywords: Time. Ricoeur. Heidegger. Dasein.

Ricoeur e a Temporalidade no pensamento de Heidegger

A abordagem de Paul Ricoeur sobre o pensamento heideggeriano do conceito “vulgar” de tempo é através de contraposição, no terceiro volume de sua obra, *Tempo e Narrativa*, no capítulo terceiro, *Temporalidade, historicidade, intratemporalidade: Heidegger e o conceito “vulgar” de tempo*, assim como em outra obra posterior, *A memória, a história, o esquecimento*, a segunda parte do terceiro capítulo, *História e tempo*, é dedicado a desenvolver as questões sobre a temporalidade no pensamento de Martin Heidegger. Ricoeur, na análise de *Ser e Tempo*, tece algumas considerações que, aparentemente, o aproxima de Heidegger, mas ao mesmo tempo o leva a certas contraposições ao pensamento heideggeriano. Ele extrai da segunda parte da obra *Ser e Tempo*, dos parágrafos § 45 a §83, a compreensão heideggeriana sobre o tempo.

Heidegger representa uma ruptura com Santo Agostinho e Husserl, na questão sobre a fenomenologia, mostrando uma fenomenologia hermenêutica. Como exposto por Fumero (2018), “a originalidade da fenomenologia de Heidegger está em ser, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma hermenêutica” (FUMERO, 2018, p.206). Heidegger propõe uma análise da realidade do ser-no-mundo, do ser-aí lançado no mundo, “isto é, investigar as vivências que se escondem nos atos concretos da vida humana” (FUMERO, 2018, p.206). Ele busca dentro da tridimensionalidade do tempo¹, atribuída a alma, de Santo Agostinho, interpretar dois traços maiores, que são enfatizados pelo pensador patrístico: “a *diáspora* originária das três dimensões, que implica sua impossível totalização e, corolário do tema precedente, a igual primordialidade das três instâncias” (RICOEUR, 2007, p.364). O Santo do coração flamejante expõe que a temporalidade é originária da alma, uma distensão da alma: *distentio anima*. E ao associar distensão com a noção de triplo presente e do triplo presente com a distensão, abre-se o caminho para Heidegger.

¹ (...) confiando à memória o destino das coisas passadas e à expectativa o das coisas futuras, pode-se incluir memória e expectativa num presente ampliado e dialetizado, que não é nenhum dos termos anteriormente rejeitados: nem o passado, nem o futuro, nem o presente pontual, nem mesmo a passagem do presente. É conhecida a famosa formulação, cujo vínculo com a aporia que ela supostamente resolve é muito comumente esquecido: ‘Talvez fosse próprio dizer: há três tempos, o presente do (de) passado, presente do (de) presente, presente do (de) futuro. De certo modo, há com efeito na (*in*) alma três modos de tempo que não vejo em outra parte (*alibi*)’ (RICOEUR, 2010, p.23).



À primeira vista a transição de Santo Agostinho para Heidegger é fácil, “ela é proposta pela tríade agora bem conhecida das instâncias da temporalidade: passado, presente e futuro” (RICOEUR, 2007, p.365). Porém, duas diferenças devem ser consideradas, dada à situação dos pensadores em seus contextos, o que os mantém distantes um do outro. “Santo Agostinho aparece no horizonte do neoplatonismo cristão; Heidegger, no da filosofia alemã que culmina no neokantismo do início do século XX; ora, quanto às escolas inscritas nessa veia filosófica, há um problema relativo à possibilidade e à legitimidade do saber histórico²” (RICOEUR, 2007, p.365). Isto é, tudo consiste em uma transição da filosofia crítica da história, para uma ontologia da historicidade: condição histórica. Na palavra historicidade que contém este movimento: ora para filosofia crítica, ora para filosofia ontológica da história. “É a essa inversão de *front* que as investigações que se seguem conduzem. Mas esse momento crítico é precedido por uma análise, tida como ainda mais original, de temporalidade fundamental” (RICOEUR, 2007, p.365).

O pensamento heideggeriano realiza também uma guinada frente à teoria Husserl que é referente ao ser. “Ele não aceita a redução ao eu transcendental e absoluto da fenomenologia husserliana como caminho do desvelamento do ser, mas, antes parte do ser-no-mundo, do mundo da vida, e a filosofia passa a se dedicar à explicação do mundo no qual estamos inseridos” (FUMERO, 2018, p.206). A vida em sua facticidade do mundo histórico deve estar firmada na compreensão e não na percepção. Nesse sentido a filosofia heideggeriana é fundamentada na compreensão, retornando, assim, à origem que é a hermenêutica. Isto é, “a fenomenologia do *Ser e tempo* aspira a ser uma ontologia hermenêutica e consegue na medida em que estabelece o sentido da interpretação a partir do próprio ser-aí, que é, estruturalmente, pré-compreensão do ser” (FUMERO, 2018, p.207). No pensamento Heideggeriano o modo de ser fundamental do ser-aí é hermenêutico, a fenomenologia se torna hermenêutica a medida em que parte do ser-aí enquanto pré-compreensão do Ser, daquele ente no qual se revela o sentido do seu ser, o sentido do ser dos outros entes, o sentido do ser enquanto tal. Segundo Düstur,

Heidegger opta por partir do ente que compreende o ser, isto é, o único para qual “há” ser – a saber, o próprio homem, que renuncia, no entanto, a designar como

² O termo história pode apresentar uma certa polissemia se analisarmos os possíveis objetos, mas sempre existe uma certa progressão cronológica nos que se constrói de forma dialética nos moldes hegelianos da própria progressão histórica. Basicamente, quando pensamos na história de modo singular, temos a construção de um indivíduo que se relaciona com o mundo e seus elementos. Já quando pensamos na pluralidade da história, temos o foco em processos maiores. ‘Toda a história pode ser compreendida como o advento de um sentido em emergência de singularidades. Estas singularidades são, sejam acontecimentos, sejam obras, sejam pessoas’ (RICOEUR, 2010, p.92). Toda a historicidade oscila entre uma estrutura histórica e episódios que interagem de modo dialógico em certa contradição com um individualismo e o pluralismo (XAVIER, 2019, p.141).



“consciência” ou “sujeito”, de acordo com as denominações da sua figura moderna, e que ele baptiza de modo intraduzível com o nome de *Dasein*. O que define essencialmente o homem enquanto *Dasein* é a existência, isto é, o facto de ser fora de si, de possuir uma estrutura ekstática, por oposição ao sujeito moderno fechado sobre si mesmo. É esta abertura essencial do ser do homem que Heidegger denomina *cuidado* após uma *análise Existencial* que é apenas preliminar. (FUMERO, 2018, p.207)

Deste modo, a fenomenologia hermenêutica realiza-se na analítica da existencialidade pautada na questão do ser. Nesse ponto a questão o tempo se mostra com uma visão transcendental, isto é, o ser pode ser explicado pelo seu próprio sentido. Ao expor sobre a relação da fenomenologia hermenêutica com o tempo Fumero (2018) diz, “a riqueza da fenomenologia hermenêutica do tempo consiste na hierarquização dos planos de temporalidade que permite aclamar as experiências temporais, que vão desde o ‘tempo autêntico’ até o ‘tempo vulgar’ (cotidiano e público)” (FUMERO, 2018, p. 207-208). Entretanto, Ricoeur argumenta que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana aumenta o carácter *apirético* da fenomenologia.

A filosofia da temporalidade heideggeriana tem como atributo e seu sentido pleno ao lugar filosófico no qual a questão se coloca, e esse lugar filosófico é o *Dasein*, nome dado a “este sendo que nós mesmos somos de cada vez” (RICOEUR, 2007, p.366). O *Dasein* relaciona-se diretamente com a temporalidade, “a interpretação (*Interpretation*) do ser-aí pela temporalidade e a explicação (*Explikation*) do tempo como horizonte transcendental da questão do ser [41] (59)” (RICOEUR, 2010, p.106.). E dessa relação do ser-aí com o tempo que Ricoeur desenvolve três admiráveis descobertas no pensamento heideggeriano: a primeira, a questão do tempo como totalidade está inserida, de uma maneira ainda que falta explicitar, na estrutura fundamental do *Cuidado*; a segunda, a unidade das três dimensões do tempo – futuro, passado e presente – é uma unidade *ek-stática*, em que a *exteriorização* mútua das *ek-stases* procede da própria implicação delas e; a terceira, o desdobramento desse *ek-stática* revela por sua vez uma constituição por assim dizer “folheada” do tempo, uma *hierarquização* de níveis de temporalização, que exige denominação distintas: temporalidade e historicidade e intratemporalidade (RICOEUR, 2010).

Temporalidade e a noção de Cuidado³

³ A noção de Cuidado no pensamento heideggeriano, por Ricoeur, se relaciona com temporalidade, Cuidado seria o modo de ser do *ser-aí*. Cuidado como princípio da pluralização do tempo em futuro, passado e presente, isto é, como aquilo que possibilita a temporalidade. Assim, a escrita da palavra Cuidado é feita em maiúsculo, por se tratar de um conceito próprio heideggeriano e utilizado por Ricoeur.



A estrutura autêntica do tempo associada a questão do Cuidado é, por assim dizer, “arrancar” a questão tempo do campo da teoria do conhecimento, e levá-la para um modo do ser: em primeiro destaque, que conserve a cicatriz de sua relação com o ser que tem aspectos cognitivos, volitivos e emocionais, sem se reduzir a nenhum deles e nem mesmo se situar no nível em que a distinção entre esses três aspectos é pertinente, recapitula os principais existenciais, tais como *projetar*, *ser lançado no mundo*, *ser decadente* e oferece a esses existenciais uma unidade estrutural que exige “um ‘ser-um-todo, ou de ‘ser-integral’ (*Ganzsein*)” (RICOEUR, 2010, p.107), que inicia diretamente na questão da temporalidade. Esses traços são estruturantes para o desenvolvimento do pensamento crítico ricoeuriano frente à Heidegger. Mas por que se deve entrar na questão da temporalidade pela indagação da possibilidade de ser-um-todo, isto é, por que se iniciar a questão da temporalidade com o ser-integral? A noção de ser-integral parece, à primeira vista, ser negada pela noção de Cuidado.

A primeira implicação temporal que a questão apresenta é a do proceder-a-si-mesmo, que não comporta nem um fechamento, pelo contrário, deixa em suspenso, e permanece incompleto, dado ao caráter de devir, *poder-ser* do ser-aí, segundo Ricoeur (2010), “se a questão do ‘ser-integral’ detém, no entanto, um privilégio é na medida em que a fenomenologia hermenêutica do tempo tem por desafio a *unidade articulada* dos três momentos do porvir, do passado e do presente. Agostinho fazia brotar essa unidade do tempo presente por triplicação” (RICOEUR, 2010, p.108). A questão do tempo é uma integralidade estrutural, em contraposição a tradição que o tempo estava firmado sob a noção de presente, Heidegger busca um outro caminho para a compreensão da totalidade. Ricoeur (2010) argumenta,

a ideia de um *ser-para-um-fim* (*zum Ende sein*) se propõe como o existencial que traz a marca de seu próprio fechamento interno. O que o ser-para-o-fim tem de notável é que ele “pertence” [234] ao que permanece em sursis e em suspenso no *poder-ser* do ser-aí. Ora “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte” [234] “‘Findar’, no sentido de morrer, constitui a totalidade do ser-aí” (RICOEUR, 2010, p.108-109).

A compreensão do ser-aí como ser-para-morte constitui a possibilidade do ser-aí. Isto é, o ser-aí é a busca da possibilidade mais próxima do nosso ser. O ser-aí como é colocado por Heidegger citado por Ricoeur, que o ser-aí enquanto existência significa potencialidade a ser, porém também uma potencialidade a ser que seja autêntica. O ser-aí que pode ser autêntico, também carrega consigo a inautenticidade, tendo a possibilidade de ser autêntico e inautêntico. O ser-aí é sempre subjetivo, “sempre meu”, por ser meu pode-se compreendê-lo ou perdê-lo, mas que fique claro que o ser-aí não perde a si como se perde um objeto (FUMERO, 2018, p.212). Ele perde ao



cair na ocupação, isto é, quando é envolvido pelo mundo, de modo, a esquecer de si mesmo como um ente autônomo, passando a se interpretar por meio de suas preocupações cotidianas (correntes). Portanto, a autenticidade e a inautenticidade somente o ser-aí pode ser, ocupando o lugar de inautêntico ou autêntico. Porém, sobre essa colocação Ricoeur levanta a seguinte provocação, “mas será que o ser-aí pode também existir de modo autêntico enquanto todo? Como pode a autenticidade da existência ser determinada, senão na perspectiva do existir autêntico? De onde tiramos nosso critério para isso? A atestação de um poder-ser autêntico é fornecida pela consciência moral” (RICOEUR, 2010, p. 111).

O desenvolver da pergunta e de sua resposta se dá, segundo Ricoeur, no capítulo II, “A atestação (*Bezeugung*) própria do ser-aí de um poder-ser autêntico e a resolução” [267] (RICOEUR, 2010, p. 111). O capítulo aqui mencionado, parece retardar ainda mais a análise decisiva da temporalidade, tem, segundo Ricoeur, um papel único. Com efeito, a linguagem corrente sempre disse tudo sobre a morte: morre-se só, a morte é certa, mas sua hora incerta etc. “A partir daí, nunca se está livre do falatório, da esquiva, da dissimulação e do apaziguamento que infectam o discurso cotidiano” (FUMERO, 2018, p.213). Ricoeur (2010), para se livrar dessa dissimulação é bem heideggeriano e diz: “é preciso nada menos que a atestação da consciência moral e do apelo endereçado, mediante sua voz, de si para si mesmo, para estabelecer o ser-para-a-morte no seu mais alto grau de autenticidade” (RICOEUR, 2010, p.112). Heidegger ao falar em “consciência”, não a entende como um voz ou convocação divina, nem como uma divisão de si mesmo, mas a compreende de modo existencial, isto é, o raciocínio prático sobre problemas morais, sendo, assim, falho como qualquer raciocínio. Mesmo assim, a consciência é de fundamental importância para o ser-aí, pois “o testemunho dado pela consciência moral à resolução pertence de modo orgânico à própria análise do tempo como totalização da existência” (FUMERO, 2018, p.213). Por isso, segundo Ricoeur, Heidegger não tenta operar diretamente da análise de Cuidado para a do Tempo, “a temporalidade só é acessível no ponto de junção entre o originário, parcialmente alcançado pela análise do ser-para-a-morte, e o autêntico, estabelecido pela análise da consciência moral” (RICOEUR, 2010, p. 112).

Ricoeur em sua análise deixa bem entendido que Heidegger proporciona uma série de adiamentos antes de argumentar propriamente a temática da temporalidade. Ele explica a sua atestação,

a atestação dada pela voz silenciosa da consciência moral e a culpa que dá a essa voz força existencial endereçam-se ao poder-ser em toda a sua nudez e em toda a sua amplitude, nesse mesmo sentido, o ser-lançado é revelado tanto pelo fato de ter



nascido um dia e em algum lugar quanto pela necessidade de dever morrer. A decadência é atestada tanto pelas promessas antigas não cumpridas como pela fuga a perspectiva da morte. O endividamento e a responsabilidade, designados pelo mesmo termo alemão *schuld*, constituem um poderoso apelo para que cada um escolha de acordo com suas mais íntimas possibilidades e para que se torne livre para sua tarefa no mundo, quando o Cuidado recupera seu elã original pela descoberta no tocante à morte (RICOEUR, 2010, p. 112).

Existe, portanto, mais de uma maneira de existencial de receber, com toda a força, a forma que define a temporalidade: “Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário em estreita ligação com o ser-um-todo autêntico do ser-aí, no fenômeno da resolução antecipadora [304]” (RICOEUR, 2010, p. 112). Ricoeur diz, “acho que Heidegger tem em vista aqui diferenças ligadas não ao passado, ao presente e ao futuro, mas às diversas maneiras de ligar o existencial ao existenciário” (RICOEUR, 2010, p. 115-116).

Mas é apenas no final do capítulo III da segunda seção, § 65-66, que Heidegger trata do tema da temporalidade em sua relação com o Cuidado (modo de ser do ser-aí). Na interpretação de Paul Ricoeur a originalidade do pensamento heideggeriano está “em buscar no próprio cuidado o princípio da pluralização do tempo em futuro, passado e presente” (RICOEUR, 2010, p. 116). O Cuidado move o porvir (futuro) para o lugar até então ocupado pelo presente. Heidegger abandona a nomenclatura utilizada por Santo Agostinho e Husserl, “futuro”, “passado” e “presente”; e passa a utilizar para falar da temporalização: o por-vir, o ter-sido e o tornar-presente.

Para explicar a mudança Ricoeur utiliza o próprio Heidegger:

o que buscamos, está dito no começo do § 64, é o sentido (*Sinn*) do Cuidado: “Radicalmente falando, o ‘sentido’ significa o que orienta (*worauhin*) o projeto primordial da compreensão do ser”; “o sentido significa o oriente (*worauhin*) do projeto primordial, em função do qual alguma coisa pode ser concebida como (*als*) aquilo que ela é, na sua possibilidade (RICOEUR, 2010, p. 116).

Ricoeur diz que o Cuidado possibilita toda a experiência humana, que no Cuidado o ser-aí visa advir a si segundo suas possibilidades mais próprias. “Advir a (*Zukommern*) é a raiz do futuro: ‘deixar-se advir a si (*sich auf sich zukommenlassen*) é o fenômeno originário do por-vir (*Zukunft*)’ [325]” (FUMERO, 2018, p.215). É a temporalidade que é o meio de possibilidade do Cuidado, a medida em que o ser-aí, sendo compreensão desse ser, se dá por antecipação do ter sido, possível desde o porvir, em que o ser-aí é projetado, assim, o tempo é o lugar do jogo em que o ser-aí pode ser.

A nova nomenclatura revelada por Heidegger reveste o futuro e permite discernir, entre as três dimensões do tempo, relações inusitadas de íntima implicação mútua. Ricoeur expõe que é pela



implicação do passado pelo futuro que Heidegger começa, adiando assim a relação entre ambos e o presente que estava no centro das análises de Santo Agostinho e de Husserl. A transição do futuro ao passado encerra de constituir uma relação extrínseca, pois o ter-sido parece reclamado pelo por-vir, isto é, parece que o ter-sido está contido no por-vir. Deste modo, pode se dizer que autenticamente o por-vir é o ser-aí autenticamente tendo-sido. “Essa abreviação é a do retorno a si inerente a toda tomada de responsabilidade” (RICOUER, 2010, p.118). E em relação ao presente diferente de Santo Agostinho, que o passado e futuro é derivado dele, Heidegger o coloca como sendo a modalidade da temporalidade cuja autenticidade é a mais dissimulada, para ele o presente é o tempo da preocupação. Porém, não deve ser concebido com base no modelo da presença dada das coisas de nossa preocupação, e sim como uma implicação do Cuidado. É por intermédio da situação, a cada vez oferecida à resolução, que se pode repensar o presente de modo existencial. Assim, a resolução só pode ser o que é como presente, tomado no sentido de presentear (no sentido de tornar presente, e não de presente), isto é, ela se deixa encontrar sem escapatória por aquilo que ela só percebe agindo. Ricoeur esclarece que na resolução são incorporados o retorno a si e por-vir, quando esta se insere na situação tornando-a presente, presenteando-a.

Nessa perspectiva, a temporalidade passa a ser a unidade articulada do por-vir, do ter-sido e do tornar-presente que, deste modo, pode ser pensado como conjunto, assim, “chamamos de temporalidade o fenômeno que apresenta semelhante unidade de um por-vir que torna presente no processo de ter-sido” (RICOUER, 2010, p. 119.), isto é, para Heidegger, a temporalidade possibilita a unidade da existência, da facticidade e da decadência. Mesmo a invisibilidade do tempo, como um todo, deixe de ser um obstáculo para o pensamento quando se pensa a possibilidade como possibilitação e a temporalidade como temporalização. A relação do tornar-possível exprime um sentido novo: a substituição do substantivo “tempo” pelo verbo “temporalizar”. A temporalidade não “é” de forma alguma um *ente*, ela não é, ela *se temporaliza*. Ricoeur argumenta,

Embora se possa dizer que, desse modo, a temporalidade é *pensada* como temporalização, a relação última entre *Zeit* e *Sein* continua, em contrapartida, em suspenso enquanto a ideia de ser não tiver sido clarificada. Essa lacuna, porém, não será preenchida em *Ser e Tempo*. Apesar desse caráter inacabado, pode-se atribuir a Heidegger o mérito de ter solucionado uma das principais aporias do problema do tempo, qual seja, a de sua invisibilidade como totalidade única (RICOUER, 2010, p. 119.).

Para Heidegger a temporalidade é o “fora-de-si” originário, em si para si, cuja essência é a unidade das *ek-stases*, ou seja, é um processo que uni, mas separando. Fumero diz que Ricoeur



compreende o pensamento heideggeriano como “a primazia do futuro na passagem para o passado e para o presente, que simultaneamente é unificado na diversificação” (FUMERO, 2018, p.2016).

Historicidade – (Geschichtlichkeit⁴)

O segundo nível de temporalização a ser alcançado, segundo Heidegger é o chamado: *Geschichtlichkeit*, historicidade. Ricoeur realiza a tentativa de diálogo entre a filosofia e a história, “é o próprio campo de trabalho do historiador que eu gostaria de atrair o filósofo” (RICOEUR, 2007, p.388.).

A questão da historicidade é introduzida pela expressão de um escrúpulo, “será que, no tocante a seu autêntico *ser-um-todo*, submetemos de fato o caráter de totalidade do *ser-aí* à posse prévia da análise existencial?” (RICOEUR, 2010, p.121.). O termo historicidade remete a condição de ser histórico, do ser marcado por sua existência. Assim, falta à temporalidade um traço para que possa ser considerada integral: o estiramento entre nascimento e morte, porém como falar dele, em uma análise se até agora se ignorou o nascimento e, com ele, o entre-nascer-e-morrer? (RICOEUR, 2010). Então esse intervalo entre nascer e morrer é próprio do *ser-aí*.

A existência humana é essencialmente temporal e é por isso mesmo também histórica. Seu horizonte de compreensão está determinado por uma compreensão do ser, que é histórica. Heidegger pretende elaborar a historicidade como um modo mais concreto da temporalidade. Faticamente o *ser-aí* sempre tem sua história, porque é constituído pela historicidade. Heidegger evidencia que “a historicidade do *ser-aí* – que não reside no simples fato de ser objeto nem mesmo sujeito da história, mas no de ter um destino, quer dizer abrir uma história – repousa na temporalidade” (SEIBT, 2008, p.513).

Vinculado ao Cuidado, o entre-vida-e-morte deixa de aparecer como um intervalo que separa dois extremos inexistentes. Ao contrário, o *ser-aí* não preenche um intervalo de tempo, mas, estirando-se, constitui seu verdadeiro ser como “esse próprio estiramento que envolve seu próprio começo e seu próprio fim e dá sentido à vida como entre-dois” (FUMERO, 2018, p. 217).

É para marcar essa derivação do estreitamento do *ser-aí* a partir da temporalização originária que Heidegger, segundo Ricoeur (2010), tenta renovar o “sentido da velha palavra *Geschehen* e igualá-la à problemática ontológica do entre-vida-e-morte” (RICOEUR, 2010, p. 122). A escolha dessa palavra é uma escolha “feliz na medida em que *Geschehen* é um verbo homólogo a *Zeitigen*,

⁴ O termo *Geschichtlichkeit* pode-se traduzir por historicidade ou historialidade. Opta-se por historicidade, porém nas citações diretas opta-se pela tradução.

que marca a operação temporalizante” (RICOEUR, 2010, p.122), e sendo possível ser traduzida por: ser-historial, devir-historial e historicidade. Para além disso, essa palavra possui uma ligação semântica com o substantivo *Geschichte*: história, o que pode levar à interpretação do verbo *Geschehen* para o debate epistemológico de saber: “é ciência historiográfica que devemos pensar historicamente?” (FUMERO, 2018, p.217).

Para responder a essa provocação Ricoeur parte de Heidegger,

A interpretação existencial da historiografia como ciência visa unicamente demonstrar sua proveniência ontológica da historialidade do *ser-aí*... A análise da historialidade do *ser-aí* visa mostrar que esse ente não é “temporal” porque “se encontra na história”, mas que, inversamente, só tem e só pode ter existência historial porque é temporal no fundo de seu ser [376] (RICOEUR, 2010, p. 124).

Ele argumenta que o problema é radical: trata-se da natureza da “derivação” mediante a qual se passa da temporalidade a historicidade no plano ontológico. No que diz respeito a essa “derivação”, a principal preocupação de heideggeriana, segundo Ricoeur, é a resistência a duas tentações e tendências de todo pensamento histórico: “a primeira consiste em pensar de saída a história como fenômeno público. A segunda redonda em separar o passado de sua relação com o futuro e construir o pensamento histórico em pura *retrospecção*” (FUMERO, 2018, p. 218).

O que se refere à primeira tentação, Ricoeur, citando o próprio Heidegger, argumenta: “O *ser-aí* de fato sempre possui sua ‘história’ e pode ter algo parecido com uma história porque o ser desse ente se constitui de historialidade [382]” (RICOEUR, 2010, p.125). A segunda tentação novamente, Ricoeur, parte do pensamento heideggeriano, diz que “não existe *elã* para o futuro que não *volte para* a condição de *já* estar lançado no mundo” (RICOEUR, 2010, p.125).

Na visão de Ricoeur, Heidegger arrisca-se a introduzir as noções de afins de herança: transferência e transmissão. O termo herança, por exemplo, foi escolhido por suas conotações particulares: para cada qual, uma parte de potencialidades que não são escolhidas, mas são transmitidas e legadas. É por próprio da herança que ela seja assumida e recebida como posse. Isto é, o futuro que se volta para o passado em uma transmissão. Fumero (2010) diz que

a distinção entre a transmissão de potencialidades que são eu mesmo, enquanto *tendo-sido*, e a transferência do fortuito de um bem para sempre fixado abre por sua vez caminho para uma análise que repouse sobre o parentesco entre três conceitos que a semântica da língua alemã situa no mesmo campo: *Schicksal*, *Geschick* e *Geschichte*, traduzidos e aceitos por Ricoeur como: destino, sina e história. Fumero (FUMERO, 2010, p.218)

O primeiro reforça o caráter monádico da análise, o destino, é aquilo que é transmitido do “eu” para o “eu” e que se recebe como herança da potencialidade. Ricoeur (2010) define, “é de mim para mim que transmito e que me recebo como herança da potencialidade, nisto consiste o destino” (RICOEUR, 2010, p.126). É assim que designamos o historial originário do ser-aí, que reside na resolução autêntica e no qual o ser-aí se transmite de si para si, livre para a morte, segundo uma possibilidade herdada, mas igualmente escolhida.

O segundo, sina, Ricoeur citado por Fumero (2018) diz: “pode ser entendida como conquista de Si, que sempre se dá sobre o fundo de ‘a gente’, sem considerações pela formas autênticas de comunhão ou de ajuda mútua” (FUMERO, 2018, p.219).

Para Ricoeur, Heidegger vê o conceito de história como ressalvas e reservas, pois é preciso entender antes toda a análise de historicidade. Essa análise parte da noção de estiramento, que segue o entrelace dos três conceitos: história, destino e sina comum, “para culminar no conceito de *repetição* (recapitulação) (*Wiederholung*)” (RICOEUR, 2010, p.128).

A repetição é o nome dado ao processo mediante o qual, no nível derivado da historicidade, a antecipação do futuro, a retomada da derrelição e o piscar de olhos ajustado a seu tempo constituem sua unidade. Isto é, “a repetição é a transmissão explícita, ou seja, o retorno às possibilidades do ser-aí tendo-sido-aí” (RICOEUR, 2010. p. 128). Abrindo, assim, no passado potencialidades não percebidas, abordadas ou reprimidas. Ela lança o passado na direção do por-vir. Ricoeur explica a relação da repetição,

A repetição do possível não é nem uma restituição (*wiederbringen*) do ‘passado’, nem um modo de religar o ‘presente’ ao ‘incontornável’. A repetição, nesse sentido, confirma a defasagem de sentido entre o *ter-sido*, que está intrinsecamente ligado ao por-vir, e o passado, que, reduzindo ao plano das coisas dadas e maneáveis, só está extrinsecamente oposto ao futuro, como demonstra o senso comum quanto opõe de modo não dialético o caráter determinado, terminando, necessário do passado, ao caráter indeterminado, aberto, possível do futuro” (RICOEUR, 2010, p. 129).

O conceito de repetição preserva o primado do futuro (*por-vir*) e, ao mesmo tempo, o deslocamento para o ter-sido. A repetição faz mais que isso, explica Ricoeur (2010): “põe o selo da temporalidade em toda a cadeia de conceitos constitutivos da historialidade: herança, transmissão, retomada – história, co-história, destino e sina – e reconduz a historialidade à sua origem na temporalidade” (RICOEUR, 2010, p.130).

Assim, o lugar do problema da historicidade, não deve ser buscado na historiografia como ciência da história, mas, sim, no *ser-autêntico-para-a-morte*, isto é, na finitude da temporalidade



onde habita o fundamento velado da historicidade. “O ser-aí não se torna pela primeira vez histórico na repetição, mas, por ser histórico posto que é temporal, pode, pela repetição, assumir-se em sua história. Para isso, não é necessária nenhuma historiografia [386]” (RICOEUR, 2010, p. 130).

Segundo Ricoeur, na interpretação existencial da historiografia como ciência Heidegger visa estreitamente demonstrar sua proveniência ontológica do ser-aí e mesmo sem uma historiografia elaborada, o ser-aí de fato precisa e se vale do calendário e do relógio. Ricoeur assinala esse momento como a passagem da historicidade para a intratemporalidade, ambas provêm da temporalidade do ser-aí, “historialidade e intratemporalidade revelam-se equi-originários. A interpretação vulgar do caráter temporal da história adquire daí seu direito, dentro de seus próprios limites [377]” (RICOEUR, 2010, p. 131).

Retomando a linha da problemática dos níveis da temporalização, que é o centro da segunda sessão de *Ser e tempo*, Ricoeur mostra como a análise da temporalidade em Heidegger fica incompleta sem a derivação, criadora de novas categorias, que conduz à ideia de historicidade. Fumero (2018) diz: A historialidade não terá sido plenamente pensada enquanto não tiver, por sua vez, sido completada pela ideia de intratemporalidade que, no entanto, dela deriva, uma vez que intratemporalidade é “o que está sendo no tempo” (FUMERO, 2018, p.221).

Intratemporalidade

Em *Ser e tempo* (segunda parte, capítulo 6), o terceiro estágio da temporalidade no é a intratemporalidade. Diante a esse terceiro ponto Ricoeur pretende responder à seguinte pergunta: de que modo a intratemporalidade, isto é, um conjunto de experiências mediante as quais o tempo é designado como aquilo “em que” os acontecimentos ocorrem, ainda se vincula à temporalidade fundamental? Ricoeur responde a essa indagação da concentração da atenção nos aspectos da intratemporalidade que evocam sua proveniência desde a temporalidade fundamental. Ele destaca, que a expressão chave utilizada por Heidegger é “contar com (*Rechnen mit*) o tempo”. E complementa:

O ser-aí de fato leva em conta o tempo, sem ter uma compreensão existencial da temporalidade. Contar com o tempo é um comportamento elementar que pede para ser elucidado antes de indagar sobre o que se quer dizer quanto se diz que é o ente é “no tempo”. Todo comportamento do ser-aí deve ser interpretado em função de seu ser, ou seja, da temporalidade. Cabe mostrar como o ser-aí, *enquanto* temporalidade, temporaliza um comportamento que se relaciona com o tempo *de modo* tal que o leva em conta. Portanto, nossa caracterização anterior da temporalidade não só é incompleta, na medida em que não respeitamos todas as dimensões do fenômeno; é, ademais, fundamentalmente lacunar, porque a própria



temporalidade inclui algo como um tempo-do-mundo, no sentido rigoroso do conceito existencial-temporal de mundo. Como isso é possível, por que é necessário, é o que temos de conseguir entender. Com isso poder-se-á esclarecer o “tempo”, segundo o conhecimento vulgar, o tempo “em que” entes ocorrem e, concomitantemente, a intratemporalidade desses entes (RICOEUR, 2010, p.138).

Heidegger entende que os traços originais mais aparentes da intratemporalidade são unicamente aqueles os quais a proveniência está cada vez mais dissimulada. Ricoeur estabelece que, de um primeiro grupo de traços, ainda é fácil restaurar a proveniência.

Em Heidegger, “contar com o tempo” é, sobretudo, pôr em destaque esse tempo do mundo. A questão da noção de intratemporalidade se torna mais compreensível com a questão de tempo público, isto é, o tempo mundano. Decothé e Azeredo (2022) argumentam: “o tempo do mundo nos remete ao entendimento da contagem fracionada do tempo, na utilização de uma metodologia animada pela cronologia sequencial de instantes, que tem no presente a sua base de sentido e que não alça a reunião de acabamento das esferas do tempo” (DECOTHÉ; AZEREDO, 2022, p.56). O tempo do mundo, contudo, passa para o primeiro plano a partir do momento em que deslocamos a ênfase para o modo de ser das coisas que encontramos “no” mundo: ser dado, ser maneável (FUMERO, 2018, p.222).

É de fato “no” tempo que os acontecimentos ocorrem. O “ser-no” foi reconhecido em toda legitimidade ontológica, o “ser-no-tempo” é a maneira temporal do ser-no-mundo. Deste modo, a preocupação, essa estrutura fundamental do ser que somos, dá-se como inquietação. O “Ser-no” significa então ser-junto, junto das coisas do mundo. A maneira de “contar com o tempo”, que resume todas as nossas relações como tempo nesse nível, exprime, fundamentalmente, a maneira temporal do ser-no-mundo.

Ricoeur expõe três características sobre a questão da proveniência: databilidade, extensão, caráter público.

Databilidade liga-se diretamente ao “contar com o tempo”, que precede o cálculo efetivo. Nesse mesmo sentido, afirma-se aqui que a databilidade procede a atribuição de datas, isto é, datação efetiva do calendário. Ricoeur demonstra que os acontecimentos são datáveis desde que sejam situados com relação ao “agora”; ora se dirá que “ainda não” aconteceu e que acontecerá “mais tarde”, “então”, ora que ele “já não” existe e ocorreu “outrora” (RICOEUR, 2010, p.140). É preciso retomar do “agora” de certo modo absoluto ao “agora que”, completado pelo “então, quando” e o “outrora, quando”, para recuperar o sentido fenomenológico desse jogo de relações, sendo a tarefa da fenomenologia hermenêutica, ao falar de databilidade, e não de data, reativar o

trabalho de interpretação que se dissimula e anula a si mesmo na representação do tempo como sistema de datas (FUMERO, 2018).

Ricoeur recorre outra vez às palavras de Heidegger: “O tornar-se presente – que espera e retém – interpreta a si mesmo... o tornar-presente interpreta a si mesmo – ou seja, o interpretado da designação ‘agora’ – é o que denominas ‘tempo’ [408]” (RICOEUR, 2010, p. 141). Ao reativar esse trabalho de analítica existencial que restaura simultaneamente o caráter *extático* do “agora”, seu pertencimento à rede do por-vir, do ter-sido, do tornar-presente, e seu caráter de horizonte, isto é, a referência do “agora, que” às entidades encontradas no mundo, em virtude da constituição de ser-junto-a, próprio da preocupação: a data se faz “sempre” em função dos entes encontrados em virtude de abertura do “aí” (FUMERO, 2018). Segundo o pensamento heideggeriano, a preocupação leva para o centro da análise a referência ao presente, da mesma maneira que o ser-para-a-morte impõe a referência ao futuro, e a historicidade, a referência do passado. O discurso da preocupação é centrado no presente vivo. No cerne do dispositivo da linguagem, preside o “agora, que” a partir do qual todos os acontecimentos se deixam datar. É preciso liberar a databilidade da determinação de data numa cronologia que determina a operação de “contar com o tempo” por um “cálculo” de intervalos medidos.

Por sua vez, a databilidade, como capacidade do tempo de ser contado, evoca o estiramento do tempo, figura concreta do que foi chamado de extensão. Acrescenta-se

Um traço que marca a parte do ser comum nas maneiras de contar com o tempo: é a publicidade, caráter público da databilidade e do estiramento. O cálculo do tempo astronômico e do tempo calendárico enxerta-se nessas escansões do tempo da preocupação. Antes da qualificação, há essas medidas ritmadas do dia e da noite, do repouso e do sono, do trabalho e da festa. A respeito disso, pode-se falar de um tempo preocupado (RICOEUR, 2007, p.394).

O segundo traço original da intratemporalidade: a consideração do lapso de tempo ou extensão, do intervalo entre um “deste” e um “até que”, gerados pelas relações entre o “agora”, “então”, “outra”. Ricoeur diz que reencontramos nessa análise o estiramento característico da historicidade, mas interpretado no viés da preocupação: “se o ser-aí lançado pode ‘tomar’ seu tempo e perdê-lo é porque lhe é concedido um ‘tempo’ em virtude de sua própria temporalidade *ek-staticamente* estirada e por meio da revelação do aí fundada nesta última [410]” (RICOEUR, 2010, p.142).



É em termos de lapsos de tempo que “concebemos” um tanto de tempo, que “empregamos” bem ou mal “nosso” dia, esquecendo que não é tempo que se acha, mas “nossa” preocupação, a qual, ao se perder entre os objetos do Cuidado, também perde seu tempo.

O último traço original, Ricoeur argumenta, é o *tempo da preocupação*, denominado tempo público. É preciso ter atenção, pois falsas evidências enganam. O tempo público é resultado de uma interpretação inserida na compreensão cotidiana, que, de determinado modo, “torna público” o tempo, à medida que a condição cotidiana já não atinge o tornar-presente a não ser através de um “agora” qualquer e anônimo.

Portanto, é como base nesses três traços da intratemporalidade – databilidade, lapso de tempo e tempo público – que Heidegger, explica Ricoeur, empenha-se em alcançar o que chamamos de tempo e lança as bases de sua tese final sobre o nivelamento da análise existencial na concepção vulgar de tempo (FUMERO, 2018). E é por efeito de nivelamento que o ser-no-tempo é puxado para o lado do conceito vulgar de tempo como sequência de instantes discretos oferecidos ao cálculo numérico.

Tempo Vulgar no pensamento heideggeriano

No pensamento heideggeriano o conceito de tempo vulgar está associado ao tempo da preocupação, porém interpretado em função das coisas junto às quais nosso Cuidado faz permanecer. Isto é, o cálculo e a medida, válidos para as coisas dadas e maleáveis, vêm se aplicar a o tempo datável, estendido e público.

O cálculo do próprio tempo da preocupação não ocorre ao acaso, mas de modo sistemático:

Encontra sua necessidade para uma ontologia existencial na constituição fundamental do ser-aí como Cuidado. Porque o ser-aí *ex-siste* essencialmente lançado e em decadência, ele interpreta seu tempo como cálculo do tempo. É nesse cálculo que se temporaliza o caráter “autenticamente” público do tempo, de tal forma que se deve dizer que *o ser lançado do ser-aí é o motivo pelo qual “há” publicamente tempo* [411] (RICOEUR, 2010, p. 143).

Ricoeur explica que a possível inversão que pode dar ao tempo uma anterioridade relativamente ao próprio Cuidado é, na verdade, o último elo de uma cadeia de interpretações que se refere a interpretações equivocadas. Em primeiro lugar, há prevalência da preocupação na estrutura do Cuidado. Depois, a interpretação dos traços temporais da preocupação em função das coisas junto às quais o Cuidado se mantém. E, por último, o esquecimento dessa própria interpretação que



faz que a medida do tempo pareça pertencer às coisas dadas e maleáveis como tais (FUMERO, 2018).

Ricoeur diz, que no pensamento heideggeriano que no esquecimento o próprio tempo é identificado a uma sucessão de “agoras” quaisquer e anônimos:

Portanto, ao ser medido, o tempo igualmente tornado público, de maneira tal que cada oportunidade e cada vez qual o encontra com “agora e agora e agora”. Esse tempo que os relógios tornam “universalmente” acessível é algo que encontramos, por assim dizer, como uma multiplicidade simplesmente dada de “agoras”, mesmo que uma operação de mensuração não seja tematicamente aplicada ao tempo como tal [417] (RICOEUR, 2010, p.145).

E Ricoeur continua a explicar a derivação da intratemporalidade, ou seja, explicação de sua proveniência, até o ponto em que suas conseqüentes interpretações, logo invertidas em interpretações equivocadas, conferem ao tempo um transcendência igual à do mundo. Como a revelação do mundo, “o tempo-do-mundo se torna público ao ponto de que todo ser que se preocupa com o tempo junto a algum ente intra-mundano entende este último, no modo da circunspecção, como encontrado ‘no tempo’ [419]” (RICOEUR, 2010, p. 146). E deste modo, surge a interpretação equivocada do conceito “vulgar” de tempo para Heidegger, como o esquecimento da proveniência do tempo induz ao nivelamento no conceito vulgar de tempo, não distinguindo o conceito científico de tempo universal do conceito vulgar de tempo que ele critica (FUMERO, 2018).

Heidegger entende que a argumentação da ciência em seu conjunto falsifica o conceito de tempo, pois parte da temporalidade fundamental para nivelá-lo como ponto na intratemporalidade, e excluindo o elo entre temporalidade e ser-para-a-morte.

O tempo vulgar pode ser definido como uma sequência de “agoras” pontuais, cujos quais os intervalos são medidos pelo relógio. Por exemplo, o ponteiro em seu trabalho, o tempo corre de um agora para o outro, ou seja, o tempo do agora, como Heidegger caracteriza essa interpretação do tempo: “Chamamos de *Jetzt-Zeit* o tempo-do-mundo ‘visualizado dessa maneira pelo relógio’ [421]” (RICOEUR, 2010, p.147).

Segundo Ricoeur, os principais traços da intratemporalidade de Heidegger são submetidos a um nivelamento. Pois o tempo define o sistema de datas porque a datação é feita a partir de uma origem que é o “agora” qualquer e anônimo; ele é definido como um conjunto de intervalos; o tempo universal, por fim, não é nada mais que uma sequência desses “agoras” pontuais.

Outro traço que é destacado por Ricoeur, sobre o conceito vulgar de tempo dissimulado é a infinitude, ou seja, “é por termos apagado de nosso pensamento a finitude originária, impressa no



tempo por vir pelo ser-para-a-morte, considerando o tempo infinito, isto é, segundo Heidegger, “O ser-aí não possui fim em que simplesmente cessaria, mas ele existe finito [329]” (RICOEUR, 2010, p. 148).

Quando se interpreta a infinitude como a não mortalidade, nosso ser-lançado que é decadente entre as coisas dadas e maleáveis se perverte pela ideia de duração de nossa vida é apenas um fragmento desse tempo: “A sequência e nivelada dos ‘agoras’ reflete a ignorância completa de sua origem na temporalidade do ser-aí singular, no um-como-o-outro” (FUMERO, 2018, p. 226).

Heidegger e Ricoeur destacam outro nivelamento do conceito de tempo irreversível: nivelção do fluxo neutro de “agoras”. Isto é, a “impossibilidade da inversão tem por razão a proveniência do tempo público da temporalidade, cuja temporalização, marcada primeiramente pelo futuro, “vai” *ek-staticamente* rumo ao seu fim, de sorte que ela já ‘é’ para o fim [426]” (FUMERO, 2018, p.226).

Ricoeur compreende, no pensamento heideggeriano, que a representação vulgar procede por nivelamento da temporalidade de um ser-aí lançado e decadente. Essa representação remete ao mundo cotidiano do ser-aí e da compreensão que daí resulta, não permitindo a pretensão de ser considerada o conceito verdadeiro de tempo.

Conclusão

A filosofia é uma construção, tendo como fundamento teorias anteriores ou apenas pressupostos. Porém, Heidegger, segundo a visão ricoeuriana, na sua construção do conceito vulgar de tempo ignora, não somente os filósofos anteriores como Aristóteles, mas, também, teorias científicas e epistemológicas sobre o tempo que emergiram como: tempo quântico, tempo da termodinâmica, tempo das transformações galácticas ou o tempo da evolução das espécies. O que torna a expressão “tempo vulgar” simplória, se lavado em conta, as considerações da tecnicidade do debate científico.

Todavia, Ricoeur destaca que Heidegger tentou superar reunindo sob o signo de “tempo vulgar” todas as variedades temporais previamente alinhadas sob o conceito neutro de escala de tempo: “sejam quais forem as interferências entre o tempo com presente e o tempo sem presente, elas pressupõem a distinção de princípios entre um instante qualquer e o presente qualificado pela instância de discurso que o designa reflexivamente” (RICOEUR, 2010, p. 157).

Porém, na visão ricoeuriana, Heidegger não consegue resolver a problemática do tempo, porque o instante qualquer apenas estabelece o par: “antes e depois, enquanto o presente estabelece



a relação do passado e futuro pela relação do antes e depois a partir da instância do presente” (FUMERO, 2018, p.228).

Ricoeur considera as contribuições da fenomenologia hermenêutica heideggeriana à teoria do tempo, entretanto, avalia a falta de credibilidade à derivação do tempo vulgar por via de nivelamento dos traços de mundanidade da temporalidade autêntica e figura como um fracasso. Esse fracasso, porém, ilumina o caráter aporético da fenomenologia hermenêutica em seu conjunto. Segundo Ricoeur, é no parágrafo 81 de *Ser e tempo* que Heidegger discerne o tempo vulgar como uma sucessão de “agoras”, que provém do nivelamento da temporalidade, porém, a teoria ricoeuriana sustenta não existir transição possível entre “um instante qualquer” e o “presente vivo”, ou o contrário (FUMERO, 2018). Incluir no tempo fenomenológico, que tem um presente, no tempo da natureza, que é um tempo sem presente, não é possível: “não é possível pensar o tempo cosmológico (o instante) sem, sub-repticiamente, restabelecer o tempo fenomenológico (o presente) e vice-versa (RICOEUR, 2010).

Referências

DECOTHÉ JUNIOR, Joel Francisco; AZEREDO, Jéferson Luiz De. *A temporalidade como fundamento ontológico em Martin Heidegger*. Problemata – Revista Internacional de Filosofia. v.13. n.2 (2022), p.45-61.

FUMERO, Érico. *A poética do tempo: uma aproximação da filosofia fenomenológica hermenêutica de Paul Ricoeur na obra Tempo e Narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 407 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo II*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 262p.

HENRIQUES, Fernanda. *Algumas notas em torno do diálogo de Paul Ricoeur com Ser e Tempo*. Revista Ideação, n. 38. S/l: julho/dezembro 2018.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 121p.

NASCIMENTO, Bruno dos Santos. *Pós-modernidade, história e narrativa: alguns apontamentos sobre o círculo hermenêutico de Paul Ricoeur e sua relação com a narrativa historiográfica*. REH. Ano VII, v. 7, n. 13, jan./jun. 2020. p. 164-188. Acesso: <www.escritadahistoria.com>

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 379 p.

_____. *Tempo e narrativa II*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 277 p.



_____. *Tempo e narrativa III*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 498 p.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. 535p.

RUGGERI, Sabrina. *A ontologia do agir de Paul Ricoeur como ultrapassamento de atestação heideggeriana em Ser e Tempo*. 2013. 74p.– UFRGS, Porto Alegre: 2013.

SEIBT, Cezar Luís. *Da cotidianidade à temporalidade em Ser e tempo de Heidegger*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 18, n. 7/8, p. 499-518, jul./ago. 2008.

XAVIER, Donizete José [org]. *Paul Ricoeur de A a Z: Contribuição de estudantes para estudantes*. 1 ed. São Paulo; Distribuidora Loyola, 2019. 351p.

Recebido: 21-10-2022

Aceito: 12-12-2022