

O TEMPO EM HEIDEGGER E THOMAS MANN

[TIME IN HEIDEGGER AND THOMAS MANN]

Libanio Cardoso *

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, Brasil

RESUMO: O artigo pretende sugerir e dar base conceitual a uma dupla iluminação entre o romance *A montanha mágica*, de Thomas Mann, e o tratado de filosofia *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, quanto à concepção de tempo. Pretende-se mostrar, mediante análise da estrutura da primeira parte do romance de Mann, que também nele o conceito de existência é “temporalizado”. O caminho para dar consistência a essa hipótese prevê três passos: (1) elucidar, brevemente, a concepção heideggeriana de temporalidade; (2) analisar a estrutura e elementos da primeira parte do romance de Mann, em contínua referência à força do prólogo; (3) sugerir aproximações entre a forma da primeira parte de *A montanha mágica*, e suas conquistas narrativas, às noções advindas do tratado *Ser e tempo*.

PALAVRAS-CHAVE: Temporalidade; *Ser e tempo*; *A montanha mágica*

ABSTRACT: The article intends to suggest and give the conceptual basis to a double enlightenment between the novel *The Magic Mountain*, by Thomas Mann, and the philosophical treaty *Being and Time*, by Martin Heidegger, concerning the conception of time. It is intended to show, through the analysis of the structure of the first part of Mann’s novel, that in it the concept of existence is also “temporalized”. The way to give consistency to such hypothesis implies three steps: (1) elucidate, briefly, Heidegger’s conception of temporality; (2) analyze the structure and elements of the first part of Mann’s novel, in continuous reference to the strength of the prologue; (3) suggest approximations between the form of the first part of *The Magic Mountain* (and its narrative conquests), to the notions taken from *Being and Time*.

KEYWORDS: Temporality; *Being and Time*; *The magic mountain*

Em 1924, publicou-se, na Alemanha, o romance *A montanha mágica* (*Der Zauberberg*), de Thomas Mann, autor amplamente reconhecido desde o início do século, com *Os Buddenbrook*; um ano depois da primeira aparição do livro de Mann, aos 17 de julho de 1925, o filósofo Martin Heidegger escreve, em breve carta a Hannah Arendt, que “é preciso ‘estudar’ o livro” (HEIDEGGER, 2001, p.30). O início da leitura fora anunciado por Heidegger havia pouco mais de uma semana, também em carta (p. 29). Como se sabe, em menos de dois anos a contar de então, Heidegger publicaria, ainda inacabada, sua obra-mestra, *Ser e tempo*. Não é difícil supor influências e projetar comparações entre as obras; ainda que pertençam a domínios diferentes, o tempo é linha de força comum a ambas, que o consideram mediante exposição e análise

* *Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2009). Professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE. Pesquisador do PRAGMA - Programa de Estudos em Filosofia Antiga. Pós-doutorado em Dialética Antiga, Universidad de Buenos Aires. m@ilto: libanio_cardoso@yahoo.com.br*

da vida humana. Dois eixos de equiparação estrutural podem evitar, aqui, a superficialidade geral das “comparações”. Em *Ser e tempo*, temporalidade é o sentido mesmo do “ente que somos”; na introdução do romance de Mann, por sua vez, afirma-se a dificuldade de mensurar temporalmente a narrativa, uma vez que o tempo se caracteriza como “problemático”, “misterioso” e dotado de “peculiar duplicidade” (MANN, 1983, p. 5). Em segundo lugar, a analítica do ser-aí – *Dasein*, título heideggeriano para o ser do ente que somos – é metodologicamente necessária para a investigação do sentido do ser em geral: o ser-aí não é alvo primário da investigação; em Mann, a vida do recém-formado engenheiro naval Hans Castorp não é contada devido ao que o personagem tenha de apreciável, notável, singular, mas “por amor” à narrativa mesma (id., ib.), de modo que o tempo próprio a seu desenrolar deve ser concebido como centro de tensão. Segundo essa dupla menção estrutural, o tempo, vinculado à “existência”, permitiria estabelecer conexões de fundo entre os livros.

Seria mais que apressado supor a leitura de *A montanha mágica* como influência sobre a obra heideggeriana de 1927 – e sabe-se o pouco apreço que Heidegger mantinha pela história das influências. Quanto ao que aqui é o caso, o romance de Mann passa longe de inaugurar a meditação heideggeriana acerca do tempo, a qual consta como fundo ou ‘superfície’ ao longo de cursos proferidos desde o início daquela década. Nas considerações sobre São Paulo ou nas numerosas leituras sobre os gregos, pode-se indicar sem dificuldade a lenta preparação heideggeriana dos temas concentrados em *Ser e tempo*. Não é, por isso, nossa intenção procurar pela presença do romance no tratado filosófico. O propósito é mais restrito: aproximar duas experiências pensantes sobre o tempo, de modo a dar mais solidez à tese da conexão entre temporalidade e existência. Nisto se consigna e delimita a finalidade do presente artigo. Admitimos a força especulativa do romance de *Thomas Mann*, quanto aos conceitos-tema; não se trata de pressupor qualquer traço explicitamente ontológico na elaboração do romance – Mann não foi um filósofo, no sentido estrito do termo; nossa hipótese é a de que a preponderância do caráter “histórico” do tempo, fundido à “existência”, age como tema de fundo, no romance, de modo a que as “histórias que não acontecem a qualquer um”, como afirma Mann (1983, p. 5) são aquelas que mostram a primazia do dar-se histórico-temporal sobre as que tudo narram a partir dos personagens e sua circunstância. Esse movimento nos parece corresponder ao traço ontológico-fundamental heideggeriano.

Deve-se formular a questão do presente escrito. Pergunta-se: o tratado *Ser e tempo*, de Heidegger, e o romance *A montanha mágica*, de Thomas Mann, iluminam-se mutuamente quanto à conexão essencial entre tempo e existência? A hipótese de trabalho incide, desse modo, em uma específica concepção de obra de arte, a saber, aquela que atinge ou alude, por meio da forma poética, à totalidade do que é ou ao sentido do ser do existente, seja ampliando-o mediante abertura de novos mundos ontológicos, seja iluminando o ser do que é mediante supressão ou enfraquecimento de linhas ônticas de atenção.

O todo da tarefa não se logrará cumprir de uma vez. Procederemos de maneira a: 1) elucidar, brevemente, a concepção heideggeriana de temporalidade; 2) analisar a forma da primeira parte do romance de Mann, em contínua referência à força do prólogo (intitulado “Propósito”); 3) sugerir aproximações entre a forma e elementos da primeira parte de *A montanha mágica*, e suas conquistas narrativas, às noções advindas do tratado *Ser e tempo*. Assim como a temporalidade, em Heidegger, somente pode ser aqui esboçada, a elaboração mais acurada dos elementos da narrativa de Mann deve aguardar outra oportunidade; também o conceito de existência, associado, em ambas as obras, ao ser do ente que somos, deve ser mostrado como o que possibilita (e não como o que ‘provém de’) identidade pessoal, e isto à medida que temporalidade e historicidade ganham estatuto ontológico central. O conceito de decisão

(*Entschlossenheit*) há de ser mostrado como correspondência própria à temporalidade. Essas tarefas, porém, não cabem ao presente artigo, que se contentará em introduzir seu tema mediante os tópicos 1-3, mencionados acima.

TEMPORALIDADE E TEMPO

O tempo concebido no cotidiano pode ser “consultado” junto a um relógio. O resultado é que dizemos: “agora”. Tem-se em vista um estado de coisas, passado ou futuro, para o qual se está voltado. O agora é assim sempre o do “ainda não tal coisa” ou o do “já não mais tal outra”. Nessa dimensão de ação ou acontecimento, contamos o tempo porque já temos algo com o tempo, diz Heidegger (cf. 2012, pp. 372 e ss.). O tempo está ligado a nós como *horizonte* das ações e, pois, de “significação”. Horizonte, porém, é por definição o que não se alcança, aquilo *com que se conta* em toda movimentação e projeto. Ocorre, como vimos, que esse horizonte se mostra e nos “atinge” sob a forma do agora. Como podemos conceber o agora? Como o agora chega a ocupar o centro de todo comportamento humano? Por que não nos dispomos igualmente em relação ao depois e ao antes, mas sempre os relacionamos e os medimos, por assim dizer, pelo agora? Sendo palavra ‘horizontal’ por excelência, o simples agora deve ligar-se ao modo de ser das ‘coisas’; em sua máxima concentração e conexão, deve-se vincular ao modo de ser do homem, ou ao modo de ser do nexa “entre” homem e coisas.

Em curso ofertado logo após a publicação de *Ser e tempo*¹, Heidegger propôs um esquema de elucidação desse nexa, cuja base é o comportamento usual para com o tempo². Dizemos: “logo mais”, “daqui a pouco”. Voltamo-nos para o futuro. Isto se funda no antecipar (*Gewärtigen*), conteúdo formal do “estar à espera de”. Dizemos: “há pouco”, “faz tempo”. É o passado que se considera. Isto se funda na retenção (*Behalten*), conteúdo formal da relação com o ente em que este é conservado como precedente³. Dizemos, porém, “agora”, e com isso o comportamento se estabelece quanto ao subsistente, o que se apresenta ou “essencializa-se” (*Anwesendes*), que está em mim presente ou que se opõe (ob-põe, põe-se diante de: *Gegenwärt*). O comportamento concernente ao que se apresenta, consignado no “agora”, constitui a presentificação (*Gegenwärtigen*) de algo.

O agora é dito com fundamento no presentificar. Ele constitui o centro dos três momentos formais acima indicados, pelo menos quanto à concepção ressaltada: a retenção e o antecipar parecem pressupor a presentificação como seu *télos*: nele, o retido desemboca e para junto dele advém o que se antecipa. Heidegger diz: para além “da conexão intrínseca (...) do tempo expressado” (id., ib.), surge a *conexão intrínseca dos comportamentos* caracterizados pelas instâncias formais nomeadas (retenção, antecipação, presentificação).

A consideração positiva do tempo originário em Heidegger pode ser encontrada nos parágrafos 65-68 de *Ser e tempo* e no parágrafo 19, item Gamma, dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*; em ambos os casos, o caráter ekstático-horizontal é o centro da exposição. A partir do que se disse, a tarefa desta seção consiste em reunir à unidade do ser-aí os momentos do presentificar, do antecipar e do reter, tendo em vista o sentido e o nexa dessas instâncias. Com isso, trata-se de esclarecer, ontologicamente, a unidade originária da ação, o tempo ocupado e preocupado em que transcorre o existir.

Heidegger segue a um exemplo trivial: “Quando estamos na expectativa em relação a um acontecimento qualquer”... (2012, p.385); em seguida, põe em jogo a estrutura ontológica do *ser-aí*: “sempre nos comportamos em nosso ser-aí de uma maneira qualquer em relação ao nosso poder-ser mais próprio” (ib.). Esse

comportamento que se adianta, em todos os comportamentos, para sua possibilidade mais própria – caracteriza um ente que é “adiante” de si mesmo enquanto ação em meio a possibilidades; adiantando-se, em cada caso ele chega a si mesmo, de modo autêntico ou fugindo de si mesmo. “Nesse chegar a si mesmo a partir da possibilidade mais própria, ser-aí é, em sentido originário, um ente futuro (*zukunftig*)”, e um tal chegar a si mesmo constitui o “conceito primário do futuro” (ib., tradução modificada). Como um ente que se presentifica, ser-aí o “faz” antecipando-se, adentrando “continuamente” possibilidades – e assim chega a si ultrapassando-se.

Do mesmo modo para a retenção. Ao recordar algo, o recordado não se torna presente, mas presentifica-se como *o-que-foi*; nesse ser do já sido, ser-aí mesmo se retém, e vem sobre si, em retorno. De fato, cada um, em sua vida, simultaneamente está presente e chegando a si mesmo como aquele que foi. Ser-aí presentifica-se retendo-se. O que de si mesmo se lhe dá como retenção não se determina como *o que não mais é*: “ao contrário, é, precisamente, de fato, o que *foi*.” (Ib.).

Assim, o “é” do ser-aí, seu ser e estar sendo inclui, já, sempre, o adiantar-se para sua possibilidade mais própria e o reter-se como o que tem sido e foi. “O presente (*Gegenwart*) em sentido existencial não equivale à presença (*Anwesenheit*), ou seja, à subsistência.” O presente não é senão *ser-aí* como limiar, unidade e âmbito “entre” antecipação que se adianta para a possibilidade mais própria (e, nela, para toda outra) e o reter que guarda e oferece a si como já lançado (retido) em meio ao possível (e, nisto, a tudo que vem como retido). Conclusão:

A unidade do futuro, do ter sido e do presente, como os caracterizamos, é o fenômeno do tempo originário, que nós chamamos temporalidade. (...) O essencial do futuro se encontra no chegar a si mesmo, o essencial do ter sido no voltar a, o essencial do presente, no confrontar-se com, isto é, o ser-com. Os caracteres do ad- (*Auf-zu*), do retro- (*zurück-zu*) e do prae- (*bei*) manifestam a constituição fundamental da temporalidade. (HEIDEGGER, 2012, p.387, tradução ligeiramente modificada).

Em *Ser e Tempo*, ser-aí fora caracterizado como Cuidado (*Sorge*), designação para a unidade das estruturas ontológicas da existência (modo de ser exclusivo do ser-aí); essas estruturas são nomeadas “existenciais”. O parágrafo 65 de *Ser e Tempo* traz o seguinte título: “A temporalidade como sentido ontológico do Cuidado”. Nos *Problemas*, vemos que a estrutura do tempo originário coincide com o modo de ser de ser-aí, de modo que, ontologicamente, o sentido desse ente é o sentido mesmo da compreensão de ser que o distingue, a saber, a temporalidade. Temporalidade e ser-aí não são idênticos, mas, de certo modo, a primeira implica o segundo. “A temporalidade, enquanto unidade do futuro, do ter sido e do presente, leva fora de si ao ser-aí não somente de forma esporádica e ocasional, senão que ela mesma, enquanto *temporalidade* é o fora de si originário, o *ekstatikon*.” (Id., ib.).

Proceda-se agora a uma retomada, para que o todo não se perca.

O propósito que se persegue é sugerir e dar base a uma dupla iluminação entre o romance *A montanha mágica* e o tratado de filosofia *Ser e tempo*. O foco dessa projeção não é a estéril afirmação da probabilidade de influência entre “literatura e filosofia”, mas o conceito de tempo. Pode-se avistar, em ambas as obras, concepção fundamental do tempo? Pode-se dizer que essa concepção é, nelas, análoga? De possível resposta afirmativa, o que resta para a consideração da obra de arte, isto é, da forma poética, quanto à medida e sentido em que ela é “pensante”? – A partir dessas questões, iniciamos a primeira das três seções projetadas, a consideração da concepção heideggeriana do tempo. Revisemos essa seção, no que trouxe até aqui.

As ekstases temporais da obra-mestra de Heidegger – atualização, vigor de ter sido e porvir – foram apresentadas em associação a um curso imediatamente

subsequente, os *Problemas fundamentais da fenomenologia*, cuja terminologia respectiva é presentificação, retenção e antecipação. Presentificação indica o modo de ser, peculiar ao ser-aí, que aparece, em princípio, como “comportamento” diante do ente com que ser-aí se depara. O “deparar-se” não é espacial, nem puramente teórico, nem restrito ao exercício de funções “práticas”. Todo ente surge em meio a algum campo de sentido, como em “um pedaço de vida vivida” (ARENDETT; HEIDEGGER, 2001, p. 31); esse prévio campo de orientação permite caracterização (o que conhecemos como categorias, p.ex.) e “modalização” (útil, inútil, inoportuno, etc.), tanto quanto o “ficar na sombra”. Campos de sentido são campos de presentificação, constituídos por antecipação e retenção: sendo guiado por um adentrar a “futuro”, por um estar adiante de si, na possibilidade, ser-aí lida com os entes com que se depara a partir de projeto; o projeto, enquanto tal, isto é, o puro possível, o porvir, abre o ser do ser-aí como o que lida consigo, e nessa mobilidade essencial ser-aí se entrega a si mesmo como o que já tem ser: o porvir ou antecipar-se lança para o ter-sido. Assim, um ente surge desde o porvir, na antecipação de uma possibilidade, mas nisto se abre como o que estava para o possível da possibilidade: ter sido ou retido. O ter-sido abre o vigorar, de modo que por ele se abrem os entes, em meio ao projeto, sob a força de determinações e aspectos que eles “têm” (que já “eram”, já tinham ser, surgem como tendo-sido). Esse movimento ekstático resulta na presentificação ou atualização. O que se entrega ao ser-aí, porém, ganha consistência plena do aparecer desde sentido, consistência à qual ser-aí se prende. É assim que o presentificado pode vir a ser tomado como o que é em si, substância, coisa fixa portadora de propriedades.

Caracterizado o tempo originário como ekstático, então o que, por outro lado, para a compreensão vulgar, são as “partes” do tempo – presente, passado, futuro – deve ser nomeado, de maneira correspondente com a originariedade alcançada, “ekstase”. “Parte” concerne a uma totalidade determinada e diz algo em si mesmo determinado, pois que lhe é ontologicamente vedado negar sua determinação, sob pena de justamente não ser *parte-de*. Não se dá o mesmo com as *ekstases*.

À medida que esse caráter ekstático caracteriza a temporalidade, na essência de toda ekstase, que só se temporaliza na unidade temporalizante com outras ekstases, encontra-se implícito um *ser arrebatado a*, em direção *a*, em sentido formal. Todo arrebatamento está, em si mesmo, *aberto*. À ekstase pertence uma *abertura* peculiar, que se dá com o fora de si. (HEIDEGGER, 2012, pp. 388-389, tradução ligeiramente modificada).

O tempo meramente contado, por exemplo mediante o ponteiro de um relógio (cujo movimento é, aliás, espacial e não temporal), parece abstrair o retido e o antecipar-se. A cada vez, o ponteiro aponta um agora; isso parece significar que ele justamente cumpre a função de *não* indicar passado e futuro. Porém, o deslocamento do ponteiro, de unidade em unidade, somente é medida *de tempo* se (1) a cada vez são retidos os espaços percorridos e antecipam-se os espaços por percorrer (o horizonte do anterior e do posterior, de que fala Aristóteles, na *Física*); (2) estão demarcados um “a partir de” e um “até aqui” (o que também se encontra na *Física*); (3) essa contagem recebe seu sentido de um ente que retém a si mesmo no adiantar-se e ultrapassar-se a si mesmo, e sob esse modo (temporalizar-se) “vem a si”, isto é, presentifica-se. Assim, o tempo “cronológico” é possível como formalização da estrutura temporal que o ser-aí mesmo possibilita e é. Porque seu ser é temporalização, a lida “humana” com entes tem, necessariamente, o modo de ser do projeto, do contexto significativo em que os entes podem surgir como isto ou como aquilo. É essa estrutura que dá sentido a todo manuseio, plano de vida, lance de jogo, etc. De fato, o mero uso de um utensílio doméstico recebe seu sentido da temporalização do ser-aí e pertence, em última instância, à lida do ser-aí com o sentido de seu ser (o que se nomeia Cuidado).

Para efeito da apropriação estrutural de *A montanha mágica*, é relevante distinguir entre o jogo ekstático originário e o tempo cronológico experimentado como sucessão e movimento⁴. Sobre a primeira, diz *Ser e Tempo*: “A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter sido é que ela desperta a atualidade” (2006, p.329). Que significa “porvindouramente sendo o ter sido”, condição para a atualização? Nos termos dos *Problemas*, outra fórmula de pergunta seria possível: como é que “ser por antecipação” abriria o retido? Deve-se insistir no esclarecimento dessas expressões, tão cerradas quanto significativas.

Em primeiro lugar, trata-se do sentido *próprio* da temporalidade originária. A distinção inicial se dá frente à temporalidade cotidiana. Não sendo um ente, não tendo o modo de ser do que simplesmente aparece em meio a campos de sentido, a temporalidade originária e própria “temporaliza-se”: temporalização é modo de ser. Se a constituição ontológica do ser-aí é ser-no-mundo e mundo, portanto, é também modo de ser desse ente; se mundo é a prévia articulação de sentido conjuntural e significativa (cf. parágrafos 15 a 18 de *Ser e tempo*) que delimita todo encontro e lida; se a constituição ontológica fundamental do ser-aí é a temporalidade – então a temporalização da temporalidade originária deve corresponder à distinção entre próprio e impróprio na modulação da existência fáctica. Ser-aí se compreende como tal, *propriamente*, a partir da temporalidade originária; e compreende-se como um ente a mais, ao lado de outros, “no tempo” governado pelo agora e sua sucessão, portanto impropriamente, a partir do tempo “derivado” – derivação que se refere ao originário, por esta possibilidade. Para as propostas de interpretação do romance de Mann, adiante, essa distinção será decisiva.

Em seu sentido “derivativo”, a temporalidade originária abre a datação, a contagem, a “anexação” do tempo pelo espaço; o tempo deixa-se contar por unidades de medida referidas ao presente, o contraposto. Heidegger mesmo chamará de “fixação conceitual da compreensão vulgar” de tempo à filosofia aristotélica sobre o tema, a qual sustentar-se-ia na centralidade do “agora” como pressuposição para a definição. Na passagem citada, a expressão “porvindouramente sendo o ter sido” pode ser interpretada de modo a reunir e esclarecer a distinção entre temporalidade originária em sentido próprio e em sentido impróprio, bem como preparar o exame estrutural de *A Montanha mágica*.

A expressão parece dizer que o porvir descerra o ter sido. Dizer que o ser do ser humano carrega seu passado faz apelo ao entendimento imediato, evidente, da afirmação. Porém, como é que a vida humana inclui o passado? Qual é o estatuto ontológico desse “carregar”? Decerto que não se trata de meras lembranças; mesmo o esquecimento é possível unicamente para quem tem passado. Carregar o passado não é o mesmo que lembrar. O passado não está dentro ou colado ao ser humano que lembra ou esquece: é pressuposto para tanto. De fato, está-se “naturalmente” ciente de que se é “precedido”, de que há um campo lavrado, mundo de experiências ou de entes já em articulação. A precedência do “mundo” é tácita. Como se dá, porém, a transposição para o passado, que não desagrega o ser-aí? Como se dá o abrir-se do passado, o reter, que não transforma em estátua o ente que “vai” ao passado? Por que esse ente não “passa”, se carrega consigo o passado? – “Porvindouramente”, diz *Ser e tempo*. Esse é o modo da transposição ou do abarcamento ontológico do retido, do que foi – que permite “carregar o passado”. E o que isto, o “porvindouramente”, por sua vez, significa?

O “ter sido” não é algo que se *tenha*: é uma instância estrutural do sentido⁵. Essa instância somente pode ser o que é à medida que ser-aí é o ente do sentido, que se dá a si mesmo, é em virtude de seu ser e articula-se na unidade complexa de seu ser. Porém, ontologicamente ser-aí não é uma substância, mas tempo lançado: ser temporal implica ser “mundo”. Assim, a articulação ontológica do ser-aí instaura

“instantaneamente” a abertura dos entes, os quais, se vêm, vêm sob a forma ínsita no “porvindouramente sendo o ter sido”. Se pode estar aí o “mundo” com seus entes e possibilidades, o modo de seu “acontecer” está consignado nesse “porvindouramente”.

Por isso o futuro será citado em primeiro lugar, também nos *Problemas*: “Ser-aí, enquanto futuro, é arrebatado fora de si até seu poder ser passado; enquanto passado, é levado fora de si até seu ter sido; enquanto presente, é levado fora de si até outro ente.” (2012, p. 388, trad. modificada.) Acompanhe-se, por um momento, o texto das citações. “A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio”: por “temporaliza-se”, compreende-se que temporalidade é *ação originária*, estrutura prévia do acontecer em geral.

O lançar-se (*ek-*) fora de si e ser nesse fora (*ek-sistir*) constituem a *existência* como modo de ser próprio ao ser-aí. No ser-fora-de-si consignado no *ek-* reside a ekstase do porvir. Por isso, uma existência temporal (expressão, em rigor, tautológica) implica *poder, possibilidade*. Para esclarecer a força pregnante do porvir, marcada na expressão “porvindouramente sendo o ter sido”, devemos insistir no esclarecimento da existência marcada pelo “carregar o passado” e pela arquipresença das possibilidades. Ser-aí “tem” seu passado, mas isto não significa que possa subsistir como algo que não mais é; ter seu passado significa: ser “levado fora de si até seu ter sido”, o qual, de alguma maneira, é seu poder ser. Quanto ao ter sido, não se trata, pois, de que um ente subsistente diante de outros procure, no depósito de representações, aquelas que se referem ao que já não é. Ser levado fora de si até seu ter sido não é nenhuma conscientização. O que arrebatava o acontecido para e como tempo, isto é, a estrutura da temporalização, que é estrutura e possibilidade de sentido em geral (o sentido *de sentido* em geral) é o ser-fora-de-si da ekstase fundamental do porvir. O porvir “arrebatava” o ter sido para o em-virtude-de-si do ser-aí, traz o ente para a questão de seu ser, cujo teor é o ser-no-mundo fáctico e cuja raiz é o puro porvir. Em termos não heideggerianos: o que traz os entes e “acontecimentos” para o campo geral de sentido é sua aposição sob o império da possibilidade, cuja raiz é o ente que para si mesmo se dá como o que tem que lidar consigo (sendo possibilidade para si mesmo). Ser-aí – isto é, a temporalização originária – *arrebata* os entes para o projeto, e é assim que todos unicamente podem vigir em meio a articulações de mundo. O que “de fato” está acontecendo com o mundo, porém, é sempre o ser-aí lidando com seu ser. Tomar um conjunto de entes e projetos como pertinentes ao “passado” significa *poder tomar* entes como já vigorando; o vigorar, isto é, o ser “antes” é a contraface do estar-por-ser, isto é, do ser-possível peculiar ao ser-aí. Para aquele que é somente possibilidade, todo “outro” aparece como “realidade”, isto é, como o em vigor. Por isso o aparecer do mundo é, para nós, simultaneamente aparecimento do “real” como o que “tem ser”, antes e independentemente. Em seu sentido impróprio, o passado será o conjunto do “real” vigorando ou tendo vigorado em si mesmo e desde si mesmo, fechado em determinações. (A concepção historiográfica do ter sido reside inteira nessa consideração imprópria.) Analogamente, “atualização” ou “presenciação” são títulos para a experiência possibilitada de si mesmo desse ente que é a temporalidade, sendo ou passando por si, de retorno. Também o “presente” pode ser experimentado imprópriamente, como império do efetivo. Impropriamente, o ter sido não se interpreta a partir do porvir. Este é, ao contrário, posto sob a medida do que se “apresenta”; por isso soa “irreal” (o ainda não real), assim como o que passou já não é “real”. A vigência imprópria da temporalidade originária é um destino da temporalidade originária. A originariedade ekstática orientada pelo porvir lança, ela mesma, o ser-aí na modulação próprio/impróprio. Por isso, Heidegger conclui esse momento decisivo, nos *Problemas*, falando do *ekstatikon*. Existência, modo de ser fundamental do *ser-aí*, funda-se na temporalidade ekstática. “Designamos terminologicamente esse caráter do arrebatado fora de si o caráter ekstático do tempo.” (2012, p.388). Trata-se da estrutura essencial

da transcendência. Este conceito central da metafísica recebe agora nova interpretação e lugar. Não mais se o deve pensar como a ultrapassagem de um ente fundador rumo aos entes fundados, ou como a conexão, em si mesma jamais explicitada, entre o eu e o “mundo” – mas como a estrutura mesma *da existência*. “Mediante o caráter ekstático, interpretamos a existência” (id.). Existência, temporalidade, porvir em sentido próprio e ser-aí dizem aqui um mesmo acontecimento fundamental: *o acontecimento*. Aquele que conta uma história sobre a existência pode atinar com essa propriedade estrutural e revelá-la de algum modo ou simplesmente narrar acontecimentos possibilitados pela estrutura.

Se refletirmos por um instante no conjunto do que se disse, veremos que se impôs, ontologicamente, para o ente propriamente temporal um traço ontológico de distanciamento em relação ao tempo originário que o “constitui”. Esse distanciamento não pode ser compreendido essencialmente em termos de espaço ou de tempo; trata-se do caráter ontológico imposto pelo fora-de-si do tempo originário, o qual, enquanto fora-de-si, é ainda “tempo”. “O encobrimento dos momentos estruturais específicos do tempo mundano, o encobrimento de sua origem a partir da temporalidade e o encobrimento desta mesma têm seu fundamento no modo de ser de ser-aí que denominamos ‘decadência’ [*Verfallen*]”. (2012, p. 395). Em termos da compreensão necessária que de início se deve ter do tempo, a partir da decadência, o ente é sempre tomado como sendo subsistente “no tempo”, em contrapartida ao que ser-aí sempre já encontrou e com que lida, a saber, entes subsistentes. Assim, considerar o tempo como infinito é ontologicamente irresistível. Mas o enunciado da temporalidade originária revela que o tempo é finito – não algo que subsiste sempre, não a subsistência ela mesma, mas a “estrutura” fechada em si do vir a si ekstático-horizantal. - Terá o romance *A montanha mágica* algo a dizer, sobre temporalidade e existência?⁶

"PROPÓSITO" DE *A MONTANHA MÁGICA*. ESTRUTURA DA PRIMEIRA PARTE

A curta introdução ao romance *A montanha mágica* é nomeada "Propósito" o primeiro propósito da obra é assentar-se sobre um tema de fundo, o tempo, de tal modo que esse horizonte se revele como mais importante que o “herói”. O horizonte é o tema. Contar a vida de Hans Castorp implica, por isso, narrar a descoberta de sentidos ocultos do tempo, apresentando-o em seu caráter "misterioso". Castorp é “um jovem singelo”, recém-formado engenheiro-naval burguês. O contraste entre os adjetivos ‘singelo’ e ‘misterioso’ pode indicar a estratégia que faz possível, ao final, a compreensão de que o tempo não é "singelo", de que o caráter metódico com que o burguês o restringe a convenção necessária ao decoro implica restrição à vida - restrição de que a vida se redime pela tragédia. No "Propósito", Thomas Mann afirma que a história de Hans Castorp merece ser contada porque há histórias que não acontecem a qualquer um; ao longo do livro, o engenheiro será tratado como "nosso herói". “O herói da narrativa” – e isso a despeito do temperamento de Hans Castorp não ter nada de incomum. Há, contudo, algo extraordinário em um jovem burguês descobrir o caráter enigmático do tempo como instância de liberdade em que o destino se decide, instância que (a ele) aparece, finalmente, como possibilidade de manifestar-se favoravelmente ao "tempo de sua vida". O sentido do heróico depende, pois, daquele horizonte geral cuja apresentação é o propósito interno da obra. Hans Castorp aprenderá que as almeçadas três semanas de repouso ocultavam a pretensão de comandar o destino e de não admitir qualquer ruptura e afastamento verdadeiro em uma compreensão estabelecida de mundo. Começa a narrativa, e já o destino começa a falar com Hans Castorp. O *tempo* se desloca e amplia entre ele e os seus na medida em que o *espaço* se põe de través. O mais *objetivo*, o espaço, transforma o mais *subjetivo*, o tempo. Castorp se desliga do

"passado imediato" de forma tal, que lhe parece estar há muito "tempo" longe de casa – e não a muitos milhares de metros. Que aprendizado se anuncia aqui? Este: o "longe" é possível como palavra do destino acerca do Próprio, unificadora e doadora da necessidade interna, de cuja falta ressentem-se as histórias que acontecem a qualquer um. Conceitualmente, destino é o horizonte de sentido que exige decisão sobre o que nos é próprio. Essa exigência assume a forma correspondente de ruptura, afastamento – o "longe".

O "Propósito" anunciava a duplicidade de caráter do tempo em sua estrutura própria: pois essa pequena introdução soa contraditória. Ela insinua o caráter de horizonte e destino, mas também prescreve um tempo contado de modo singular. De fato, o segundo parágrafo diz que as histórias devem ter-se passado, devem estar o mais possível *afastadas* do presente, para serem melhor evocadas pelo autor. O parágrafo seguinte caracteriza uma história como lendária e profunda na medida em que mais se *aproxime* do presente. É flagrante a contradição. – Ou não? Pois não se alude ao caráter *duplo*, problemático e misterioso do tempo? A narrativa não falará do tempo? Sim, e nesse caso também para a narrativa prevalece a duplicidade. Ela pode afastar-se do presente de forma absoluta, pode ser o Passado sem que esteja, segundo o tempo dos relógios, muito afastada de nós.

Antes de sua jornada, Hans Castorp certamente nos diria que algo ocorrido há duzentos anos está mais distante de nós do que qualquer coisa ocorrida há dez anos. E isto é correto para uma concepção específica do tempo, precisamente aquela da qual temos que nos valer para dar à vida seu tom conservador, construtivo, diário e ordenado.

É preciso ouvir: aquilo que ocorreu há duzentos anos pode não estar nem afastado nem próximo de nós. As cifras incluídas na expressão "há duzentos anos" dizem tão pouco quanto os números imaginários, ou os números muito grandes. Mas a expressão "há duzentos anos" *tem sentido*, e diz, de início, o que as informações da educação providenciam. A possibilidade de compreendermos o tempo dessa forma não é o fundamento para a compreensão de outros aspectos do fenômeno; ao contrário: compreender o tempo como estrutura da existência permite sobrecompreender essa via "normal", burguesa, numérica e linear em que todos nos esquecemos a nós mesmos, dia após dia – compreendê-la e aceitá-la como destino. A irrupção do destino através das desventuras do herói e a renúncia heróica à vontade individual são marcas da tragédia. O destino irrompe quebrando a ordem do tempo "vulgar", e exige do herói que assuma a totalidade de sua vida, o "tempo de sua vida" – como única vontade, único "próprio". Isto se dá através de uma renúncia.

O presente escrito se atém aos primeiros cinco capítulos do livro; não será possível dar conta do processo sofrido por Hans Castorp até tomar nas mãos o tempo de sua vida, pronunciando-se diante das novas concepções que se lhe abriram. Essa tarefa permanecerá aberta.

O capítulo primeiro contém três subcapítulos e se estende por menos de vinte páginas. Conta a chegada de Hans Castorp a Davos-Platz, onde fica o Sanatório Internacional Berghof para tuberculosos. O segundo capítulo contém dois subcapítulos e passa, pouco, das vinte páginas; apresenta a história familiar de Hans Castorp e algo da formação de seu caráter, na infância, através do contato prematuro com a morte e com a têmpera orgulhosa e sólida do avô paterno. O terceiro capítulo contém nove subdivisões e alonga-se três vezes mais que o segundo: ultrapassa as sessenta páginas. São apresentados alguns dos hóspedes e hábitos da vida no Sanatório; o capítulo cumpre, também, a tarefa de completar a caracterização moral do protagonista e introduzir dois personagens fundamentais, a sra. Chauchat, russa, e o intelectual italiano Settembrini. Com eles, Hans Castorp conhecerá a paixão e aprenderá a questionar o parentesco da paixão amorosa com a doença e a morte. O quarto capítulo, no que

continua e conclui a narrativa das três semanas de visita, corresponde ao segundo, referindo-se aos anos de juventude de Hans Castorp. Esse capítulo tem dez subdivisões, divididas em cerca de setenta páginas. Hans Castorp está, então, de tal forma sob o "tempo" daquela visita, de tal forma a estada já se fez impressionante e, com isso, formadora, que Thomas Mann vê por bem reunir, enfim, a formação anterior de Hans Castorp, seus anos de infância e juventude, seu caráter moral e suas paixões esquecidas, aos novos acontecimentos com que se depara. Estes a um só tempo complementarão aquele aspecto moral e corresponderão às paixões adolescentes, simultaneamente opondo-se a elas. O movimento de integração mediante contraposição interna inaugura a demanda do protagonista por unificação e consumação de sua história, isto é, trata de mostrar o sentido por que essa história é, de fato, o tema "temporal" do romance. O último capítulo a ser entrevistado nestas anotações, de número cinco, ultrapassa, em extensão, boa parte dos romances que lemos ao longo da vida: seus nove subcapítulos exigem quase duzentas páginas. A avaliação do poder significativo do quinto capítulo, o qual faz a passagem narrativa para a longa reflexão sobre o tempo e a cultura, contrapeso para as novas paixões de Hans Castorp, seria tema bastante para análise separada.

O primeiro capítulo conta a chegada de Hans Castorp ao Sanatório, o reencontro com o primo Joachim e sua instalação no apartamento 34. É significativo o encontro com o segundo médico da instituição: o retraimento de seu sorriso ocorre em um momento notável, de tal forma que repercute no final do capítulo quatro, em que o mesmo sorriso se abre cordial. A cordialidade explicitamente indicada por Mann anuncia a estada como alteração fundamental, ou, como gostamos de sugerir, como "mudança no coração". Da retração crítica inicial à cordialidade posterior, o mesmo caráter e perigo é insinuado: há, ali, pouco de cordialidade autêntica, ou nada. Nas diversas correspondências que se percebe nesses cinco primeiros capítulos, das quais somente foram dados exemplos, esta, entre o primeiro e o quarto, corrobora a tese de que *A montanha mágica* tem um "primeiro volume" no quinteto de capítulos tematizados; a reverberação daquele sorriso indica, até pelo instante em que se torna "cordial", de que modo a história de Castorp no Sanatório segue uma linha de que não se pode afastar. Essa linha que desaparece entre seus extremos e deve ser adivinhada entre eles é instrumento estrutural da narrativa. Assim, esse bloco de quatro capítulos abrir-se-á, exigindo o atropelo de acontecimentos da divisão seguinte, no de número cinco. Voltemos ao início.

O fecho do primeiro capítulo ajuda a sustentar a estrutura do romance, aparentando-o ao *Finnegan's Wake*, de Joyce: Hans Castorp adormece e começa a sonhar; sonha, sem interrupção, até o amanhecer e, assim, fica em aberto se a narrativa que segue é sonho ou vigília. A indeterminação, porém, não é negativa: seu intento é mostrar de que modo a "realidade" da vida, integralmente tomada e essencialmente ambígua, tem o modo de ser do "sentido" e a estrutura essencial do tempo. O capítulo primeiro é, também ele, introdução, tal qual o "Propósito", ainda que seja necessário ter lido o livro todo, para confirmá-lo. Se no "Propósito" o tempo das narrativas é indicado como tempo da vida, o sonho em que Hans Castorp agora mergulha é toda sua aventura "lá em cima", todo o tempo que ali passará para afinal despertar, renovado. E que o narrado seja sonho ou "realidade" importa nada diante do novo homem que surge desde a história e como sua dádiva, para si mesmo, em si mesmo ultrapassando-se. Idêntico à sua história, o homem novo dá sentido à narrativa. Ele poderá fazê-lo na medida mesma em que renunciou a ser o portador de sentido e concentrou o teor da única liberdade em cancelar o horizonte de fundo, que se movimentara, impondo todas as distâncias próprias.

Thomas Mann contrapõe ao primeiro o segundo capítulo. A infância de Hans Castorp é contada a partir dos aspectos que tornarão o jovem "singelo" em personagem

de “bases sólidas”. O contato prematuro com a morte enfraquece nele a paixão pela vida, mas para isso contribui, ainda mais, sua simpatia pelo aspecto solene e imutável do avô, roupas, modos, pertences e até sua aparência, quando morto. Castorp é, em termos morais, um burguês de médio porte, pouco ativo, bem postado em sua existência, mas cujo temperamento sonhador é capaz de perceber na sacralidade da morte o paralelo de uma realidade física e degradante, porém ativa. Isso não é muito, e é tudo o que Thomas Mann afirma ser o jovem engenheiro recém-formado que, a essa altura, sonhava no Berghof.

Com o terceiro capítulo, a narrativa ganha fôlego, tem bases firmes, está situada. O capítulo é longo: divide-se em dez pequenas partes. Está-se de volta ao Sanatório; raiou o primeiro dia de Hans Castorp. O primeiro subcapítulo, *Ensombramento pudico*, insinua a “analítica” de Castorp: qualquer coisa entre o piedoso e o tartufo, entre o puro e o covarde, de qualquer modo alguém se recolhe às sombras para não travar contato com certas esferas da vida, as quais desaprova de todo coração. O subcapítulo seguinte apresenta a Europa como metáfora possível do romance, certamente a mais fácil entre todas as leituras “corretas”. O tipo europeu atende à analítica que o subcapítulo anterior atribuíra a Hans Castorp: tartufo e pio, covarde e puro, sem determinação, governado de fora, e sem o saber, por maquinaria hospitaleira, mas tirânica. Anote-se igualmente o encontro com Settembrini: é mencionado como o encontro com Satã. Settembrini apresentará ao recém-chegado uma proposta “desonrosa”: abandonar, o quanto antes, aquele exílio desnecessário. O italiano percebe o perigo que a indolência e o descompromisso ali reinantes oferecem a um caráter não formado, perigo maior que a tuberculose insinuante e para ele fonte oculta da doença. Por que, então, Thomas Mann chama a esse homem, Settembrini, “Satã”? É simples buscar argumentos entre os do personagem mesmo. Porém, a estrutura da história merece a palavra: o tema de fundo é o tempo; um jovem singelo será feito herói por seu destino; descobrirá que o tempo convencional se apóia no sem-fundo do tempo “misterioso”, “duplo”, que é dado como destino e deve ser aceito em decisão pessoal. Como extensa narrativa de aventuras “interiores”, o romance faz-se epopéia moderna, aliando-se à condução trágica para apresentar a mudança do coração, propósito verdadeiramente artístico do livro⁷. Settembrini não tem o direito de impedir essa mudança no coração de Hans Castorp. É necessário perder a ordenada condição da vida produtiva, que até então vivera, para a possibilidade de ganhá-la *como opção fundamental* de quem conheceu sua gratuidade ao viver outra vida, sem tempo, sem “relógio”. A honra de um homem pode depender de alguma vez perdê-la inteira: o romance épico brasileiro *Grande sertão: veredas* mostra-o pela dúvida de Riobaldo, seu protagonista: o pacto que talvez tenha feito com o diabo conduziu as coisas a seu termo; como então é desonra e danação? O mesmo Riobaldo o respondera: Deus conduz pela mão do Outro. Hans Castorp é desonrado por Settembrini, que quer o oposto, salvar-lhe a honra, nisto, porém, opondo-se ao destino e como seu integrante central. Por tudo isso, o terceiro capítulo é esteio e liame. Sendo o ponto médio dos cinco primeiros, é centro de unificação. – Enquanto isso, o ritmo do livro exige cadência marcada por paralelos: como o primeiro, este terceiro capítulo encerra-se com Hans Castorp sonhando.

No quarto capítulo, a narrativa corre solta (só em um ritmo se pode “correr solto”), permanecendo claras as correspondências estruturais. Se o capítulo três ligava-se ao de número um, o quarto capítulo remete ao segundo, por meio do subcapítulo *Hippe*, quinta subdivisão e ponto médio, por sua vez, dos dez de que se forma o todo do capítulo. *Hippe* retoma os primeiros anos da formação de Hans Castorp, cujo caráter e simpatias mórbidas delinear-se na infância, tratada no capítulo dois. *Hippe* fala da adolescência e de uma paixão, a fixação por um jovem mais velho, que o fazia sonhar. Pode-se conduzir a atenção para o caráter pretensamente homossexual desse fascínio,

mas são os traços de Hippe o que nos parece decisivo: são traços de distância, impossibilidade, traços estrangeiros. A comparação se completa no subcapítulo *Temor nascente. Dos dois avôs e do passeio de barca ao crepúsculo*, em que o temor pelo fim das três semanas marcadas desponta, e em que Castorp espera, já, com o mesmo temor e desejo com que aguardava Hippe, que Cláudia Chauchat bata portas envidraçadas do refeitório: Thomas Mann avisa aos leitores que se cruzou uma linha definitiva. É esse aviso que provoca o estrondo, e que se trate de uma porta, de uma entrada triunfal no lugar da mais comezinha reunião, isto deve ser considerado porquanto indica ingresso na determinação do tempo próprio. O herói transpôs a divisão entre seu velho mundo e a nova vida a que se entrega, febril. Quer “desenfreadamente” que a mulher o perceba, não para com ela estabelecer relações sociais, mas (ainda que a si mesmo não o confesse) para rumarem àquele âmbito que o encheria, pouco tempo antes, de ensombramento pudico. E assim a ânsia ativa aguarda sinais de uma mulher, enquanto o espírito simples, mas aberto, ouve Settembrini falar do próprio avô; ouvindo-o, lembra-se de um passeio de barca ao crepúsculo. Considerar essa passagem é decisivo para compreender por que o capítulo quatro tem dez e não nove subdivisões (o terceiro e o quinto são divididos em nove partes). O décimo subcapítulo é exigido, justamente, porque as indicações de fim de capítulo referentes ao amanhecer (no primeiro e no terceiro e, de certo modo, no segundo, por tratar da infância) são, agora, substituídas por referência ao crepúsculo, o rumo da noite que vem. A nona divisão do quarto capítulo exige e quase incorpora em si a divisão subsequente, ingresso de Hans Castorp no mundo noturno e *horizontal* em que Hippe se fez Cláudia. No décimo subcapítulo, Hans Castorp é avisado de que está doente e de que deve permanecer no Berghof até tornar-se homem são. O aviso é acompanhado por um sorriso cordial⁸.

Coerente com o andamento da narrativa, o longo capítulo cinco inicia por uma *Clareza Repentina*, estudo da vida sob seu prisma biológico, ativo e por isso passível de corrupção, e encerrar-se-á, muito mais tarde, com uma *Noite de Valburga (Walpurgisnacht)*⁹. Dá-se, pois, aproximação entre o herói e o mundo da doença, mundo físico; o corpo aparece em sua “independência”. A clareza repentina desse mandatário básico da existência implica um princípio de obediência. Ali mesmo onde reina atividade própria e regrada prevalecerá também a corrupção da doença, como imposição de correspondência. O balanço entre esse princípio material e o princípio espiritual da existência atravessa o capítulo: *Clareza repentina, Caprichos do mercúrio e Pesquisas* devem ser contrapostos a *Liberdade, Enciclopédia e Humaniora*. Esses subcapítulos alcançam sua resolução no estranho subcapítulo oito, *Dança Macabra*. Aquilo que se iniciara com o mergulho de Hans Castorp em clareza repentina será finalmente revelado como claridade possível não à vigília, mas ao sonho, a uma noite de festejos e licenças em que “*le corps, l’amour, la mort ... ne font qu’un*” (MANN, 1983, p. 414). Desneha-se, em meio à clareza regrada e burguesa, em meio às possibilidades de asseio, o transtorno interno do mesmo corpo, base para a espregida da morte e o febril amor.

Justamente porque entre um e três, e entre dois e quatro, houve correspondência, este quinto capítulo poderia prescindir da marcação de ritmo via subcapítulos, se *in totum* afirma o ritmo geral e o novo cenário da narrativa. Com ele, o herói alcançou a consciência de seu novo mundo. Fez-se moderno. Mas deve-se pensar numa comparação entre os subcapítulos de número nove nos capítulos três, quatro e cinco; nesta posição, encontram-se sempre episódios decisivos, e a correspondência talvez seja mais que casual. Thomas Mann afirmara que o romance é a epopéia moderna, sendo sua peculiaridade a interiorização da aventura. A estrutura interna desse quinto capítulo o confirma metaforicamente naquilo que estabelece, também, correspondência com o desfecho do primeiro e do terceiro capítulos (a própria estrutura produz metáforas!): *Noite de Valburga* é uma comemoração carnavalesca em que se

usam máscaras, em que cada um se comporta mais livremente para consigo e para com os outros; há música e dança, flertes, aproximações impensadas. É noite de sonho. Mais uma vez, um capítulo se fecha e Hans Castorp sonha. O tempo da narrativa está demarcado como o da possibilidade de apropriação (o despertar). O despertar, porém, não anulará sintomas, não traz cura, não desfaz o feito.

As correspondências até aqui anotadas constituem o primeiro longo momento do romance – os cinco capítulos formam a “primeira parte”. O capítulo cinco conclui, portanto, um ciclo narrativo.

Com isso, o que se fez foi preparar um estudo estrutural e uma interpretação de todo o romance. Não é essa, porém, a finalidade presente, nem seria possível empreendê-la nos limites de um artigo. Deve-se expor breve interpretação do tempo, segundo a estrutura avistada. Essa exposição pretende sugerir interpretação da temporalidade, conforme a seção anterior, sobre Heidegger. Isto será feito em breves traços, como abertura de caminho para exame posterior, mais extenso e submetido à crítica de seus pressupostos formais. Também isto não teria cabida, aqui.

CONCLUSÃO: OS INDÍCIOS CONCEITUAIS DE EXISTÊNCIA E TEMPORALIDADE EM A MONTANHA MÁGICA

“Mistérios” são ritos de iniciação. Em sua abertura, o romance de Thomas Mann, *A montanha mágica*, anunciara o tempo como “misterioso”, mas também aludira, ironicamente, à sua contagem até consumir-se a leitura. Essa alusão ao tempo cronológico é antecedida por um conselho: para o leitor, melhor seria que desistisse “de computar o tempo que decorrerá sobre a Terra, enquanto essa tarefa o mantiver enredado” (MANN, 1983, p. 6). Efetivamente, estranho seria cronometrar um rito de iniciação. Assim, a menção ao caráter misterioso do tempo conecta-se, conceitualmente, a outra determinação anunciada: o tempo é “problemático” e constituído por “peculiar duplicidade” (id., *ibid.*).

A história da filosofia tem claramente marcado o início da consideração explícita do tempo na *Física* aristotélica, cuja porção final do quarto livro (10-14) constitui o primeiro tratado filosófico sobre o tema. Este se abre e se encerra pela problematidade do tempo. Ele pertence ao rol daquilo que é ou àquilo que não é? Suas partes, passado e futuro, não são, mas o todo parece subsistir. Que estrutura possibilita essa unidade entre dois âmbitos de não-ser e a orientação entre antes e depois? Por fim, pergunta-se se o tempo está somente onde há a alma que conta o movimento segundo o horizonte do antes e do depois ou se ele é anterior e maior que a alma. O “problema” do tempo é o que segue com ele; tempo e lança como contagem e doação de ordem, sentido, direção; tempo unifica a movimentalidade da vida, de modo prévio; tempo desaparece nessa doação de unidade. Há, pois, o tempo contado; mas o tempo contado é uma doação de tempo: temporalidade.

Em Heidegger, tempo é o horizonte de sentido em que ser se dá, e, como tal, modo de ser do ser-aí. O ser-aí mesmo não sabe disso, de início e na maior parte das vezes – expressão, aliás, presente em Aristóteles. Ora, ambas as formulações (“de início” e “na maior parte das vezes”) aludem ao tempo. *No tempo do seu início e na maior parte de seu tempo*, ser-aí nada sabe do horizonte de sentido que abre o âmbito de significação do ser, isto é, nada sabe da estrutura temporal que libera o encontro com os entes tais como se lhe deparam, consigo mesmo e com a verdade da existência (aqui tomada como esse preciso modo de ser, o ser do ser-aí). *Ser e tempo* “narra” a possibilidade própria da instanciação do conjunto mundano de instâncias e possibilidades pela estrutura própria de doação: temporalidade. A raiz da temporalidade é, porém, a unidade ekstática, não um si mesmo substancial ou um eu lógico cujo modo

de ser seria “pôr-se”. Pois o “-se”, nesse e em qualquer “pôr-se”, pressupõe sempre a unificação, a horizontalidade (doação prévia de horizonte), a possibilitação ontológica – a liberdade para toda liberdade – contida na estrutura ekstática da temporalidade. O eu, mesmo “lógico”, não se mostra capaz de fundar a mesmidade de um *-se*. Assim, a temporalidade é a origem estrutural de sentido em que pode aparecer algo como posto e algo como o que põe – e nessa unidade travar-se a luta por ser o começo.

Assim, no plano mais prosaico da poesia trágica e da narrativa “épica” de raiz trágica, é esse fundo ekstático que deve aparecer como fonte sumamente problemática da contradição interna de uma “vida”. Tanto os anúncios temáticos do “Propósito” quanto as correspondências dos cinco primeiros capítulos conduzem o romance de Thomas Mann para uma apresentação do horizonte como o que protagoniza a “vida” de Hans Castorp; a estratégia para isso é a repetição de figuras cujo “lugar” é sua deposição, com a conseqüente orientação para o tempo próprio – a depender do que Hans Castorp decida sobre “si mesmo”. Ao final do quinto capítulo, a concentração de sentido e o significado daquele “lugar” (o Sanatório) ergueram-se como dilema fundamental, consubstanciado na pergunta (que vemos formulada em Guimarães Rosa, alguma vez): *youê chegou a existir?* É a repetição do claro-escuro entre sonho e “realidade” o que cifra essa concentração de Hans Castorp sobre o sentido de seu ser. O tempo muito claro de sua história de vida agora se depara com a perda de teor e direção, e justamente pela reaparição de suas convocações e figuras fundamentais. A solenidade do avô, a respeitabilidade da carreira, a estabilidade das e nas relações de família e sociedade; a perturbação de Hippe, o estrangeiro, a coragem, a capacidade de dar lei a si mesmo, o estar só – tudo isso oscila entre a pergunta pela saúde de Hans Castorp, cuja resposta é iluminada pelo escuro sorriso cordial do segundo médico, e o momento em que é de coração recebido pelo mesmo personagem, quando pela primeira vez responde a quem pertence, quem é e como se decide quanto ao cuidado com seu ser, dizendo-se doente, isto é, paciente no Sanatório. Assim também a descoberta do corpo como lei, do parentesco entre essa lei e sua dissolução na doença abrem-se para a verdade da doença como possibilidade vital: a paixão não depende da saúde, é ela mesma uma forma de perturbação que ilumina escuramente a saúde como o que se quer deixar para trás, rumo a um novo território de pertença. Como tal, a paixão já não é corpo, mas o espírito que chega sobre e desde a lei orgânica, exigindo postura quanto a ele. E, tal como a paixão se levanta sobre o corpo, a existência não *pende* da paixão; não é Claudía Chauchat o que se espera descobrir, quem permite reunir na unidade de direção o mais próprio, em Hans Castorp. Claudía é um modo de abertura para a possibilidade de ser, além da lei firme do corpo, decisão sobre toda espiritualidade aberta na doença. Em carta a Hannah Arendt, enviada em agosto de 1925 (cf. ARENDT, HEIDEGGER, 2001, p. 33), Heidegger dirá: “[...] a história de madame Chauchat é conduzida de modo brilhante, porque é um fim sem fim”. E acrescenta que Hans Castorp deve ter pensado nela, um dia, ao morrer. Na noite de sonho e intensa perturbação em que Castorp se pôs pela primeira vez diante de Claudía, a mascarada e o baile que fecham o quinto capítulo pediam à “narrativa que não acontece a qualquer um” que desabasse sobre o que há de singelo, exigindo de Hans Castorp que viesse a compreender-se como “parte”, fundada e infundada, de um fundo de tempo que, sem ser senão ekstático, abre-se e oculta-se nas figuras de dança da *Noite de Valburga*. É esse não-mais-protagonista que há de erguer-se na decisão pela figura inteira de sua história, ou melhor, da história que o entregou a si mesmo. “Então transponho a imagem até o último dia do semestre”, escreve Heidegger a Hannah Arendt, meses antes, em março de 1925 (p. 12) – “e só assim descubro que vida é história”.

De que modo e se é isso mesmo que se dá, na longa parte seguinte do romance *A montanha mágica*, é tarefa para exame em outro momento, bem como a demarcação conceitual do que aqui apenas se pretende ter oferecido indicações.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, M. *Correspondência 1925/1975*. Organização: Ursula Ludz. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução: Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 2008.
- BARNES, Jonathan (Ed.). *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Vol. 1. Princeton (USA): Princeton University Press, 1995. Pp. 315-446.
- CARR, David. "The question of the subject: Heidegger and the transcendental tradition". In *Human Studies* 17. 403-418, NED: Kluwer Academic Publishers, 1995. <https://link.springer.com/article/10.1007%2FBF01343697>
- DAHLSTROM, Daniel. "Heidegger's transcendentalism". In *Phenomenology*, Vol. 35 (2005), pp. 29-54 Leiden, NED: Brill, 2005.
- MORAN, Dermon. "Dasein as transcendence in Heidegger and the critique of Husserl". In *Heidegger in the Twenty-First Century*. Editors: Tziovani Georgakis, Paul J. Ennis. Dordrecht, NED: Springer, 2015.
- MORAN, Dermon. "What does Heidegger mean by the transcendence of Dasein?". In *International Journal of Philosophical Studies* 22(4). Abingon, ENG: Routledge, 2014.
- HAMILTON, Nigel. *Os Irmãos Mann*, tradução de Raimundo Araújo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. "O sentido trágico da vida". In *Atmosfera, ambiência, Stimmung. Sobre um potencial oculto da literatura*. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 vol. 24. (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 vol. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenéutica de la facticidad*. Tradução de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Pensadores. Heidegger*. [Textos coligidos.] Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antonio casa Nova. Petrópolis (RJ): Vozes, .
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegômenos sobre la história del concepto de tiempo*. Tradução de Jaime Aspiunza. Elguezábal. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. (17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh.). Tübingen: Niemeyer, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976) vol. 9. (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEILBUT, Anthony. *Thomas Mann. Eros and Literature*. Berkeley & Los Angeles: University of California, 1995.
- HÖLDERLIN. *Reflexões*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro, Relume Dumará: 1994.
- MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*. Tradução: Herbert Caro. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

MANN, Thomas. *Der Zauberberg*. Berlin: Fischer Verlkag A.G., 1958.

MANN, Thomas. *Ensaio*. Seleção: Anatol Rosenfeld. Tradução: Natan Zins. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

PRATER, Donald. *Thomas Mann. Uma biografia*. Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SYKKA, Sonia. *Three forms of transcence. A study of Heidegger and medieval mystical philosophy*. New York, USA: University of New York, 1993.

<http://etheses.whiterose.ac.uk/10875/1/317949.pdf>

NOTAS

1 Cf. HEIDEGGER, 2012 .

2 O esclarecimento surge em meio à análise do tratado aristotélico sobre o tempo, em *Fís.* IV, 10-14.

3 Para a retenção, não importa a consciência do retido. Ele pode estar oculto, por exemplo, na inconsciência do esquecimento. Permanece a retenção: só o retido pode ser “lembrado” (e não “conhecido”). Esquecer é um modo deficiente da retenção, em que se está fechado para o advento do retido.

4 Em último caso, que o tempo seja representado como linearmente progressivo ou como cíclico não altera seu caráter de sucessão punctual de agoras. Isso nem mesmo seria revertido em uma viagem ao passado. Ocorreria o curioso caso de chegar-se ao passado “depois” de sair do presente.

5 Sentido, estritamente, diz “contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa” (HEIDEGGER, 2006, p. 408). Ser-aí é ele mesmo o campo fundamental de sentido.

6 Evidentemente, o leitor notará grande diferença entre a linguagem cerrada e “técnica” aqui dedicada a Heidegger e a leitura mais leve, quando, a seguir, o texto ocupar-se do romance de Thomas Mann. Do mesmo modo, a conclusão do artigo fatalmente pecará por brevidade e deve ressentir-se dessa brevidade para a difícil tarefa de aproximar conceitos estritamente ontológicos e os movimentos de uma obra artística. No que concerne à “linguagem” da conclusão, há que antecipar o caráter preparatório do artigo.

7 Conferir “A Arte do Romance” e “O Artista e a Sociedade”, de Thomas Mann, em *Ensaio* (MANN, 1988). Desenvolve-se ali a concepção do romance como “epopéia interiorizada”.

8 Se o médico que lhe sorri agora cordialmente não é, de modo nenhum, pessoa cordial, a menção ao coração indica, estruturalmente, o ritmo como tema de fundo e essencial.

9 Celebra-se na noite de 30 de abril, em honra a Santa Valburga, associada, todavia, a ritos pagãos nos quais fogueiras conjuram demônios e almas danadas, vagantes.