



# A TEMPORALIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: REFLEXÕES A PARTIR DO TEMPO ORIGINAL DE HEIDEGGER

---

*David Barbosa de Oliveira\**

## **Resumo**

Esse artigo objetiva refletir sobre a relação do Patrimônio Cultural Imaterial instituído pela Constituição de 1988 com o tempo. Essa perspectiva, acreditamos, pode fornecer subsídios para a compreensão da proteção jurídica dos bens imateriais. Para tanto, lançamos mão de metodologia eminentemente bibliográfica. Esse artigo tem como hipótese que ao contrário do bem cultural material, que se acolhe numa valorização cronológica, o bem imaterial encontra guarida no tempo Kairológico, o tempo do instante. Por isso buscamos junto a perspectiva de Heidegger o aporte teórico para refletirmos sobre a manifestação do Patrimônio Cultural Imaterial, acreditando que isso possibilitará compreender a (des)proteção desse tipo de bem.

## **Palavras-chave**

Patrimônio Cultural Imaterial. Direito. Tempo. Heidegger.

## **Abstract**

This article aims to reflect on the Intangible Cultural Heritage and its relationship with time. This perspective, we believe, may provide support for understanding the legal protection of intangible assets. For this, we use an eminently bibliographic methodology. This article has as a hypothesis that unlike the material cultural good, which receives a chronological appreciation, the immaterial good finds shelter in Kairolological time, the time of the instant. For this reason, we seek from Heidegger's perspective the theoretical contribution to reflect on the manifestation of the Intangible Cultural Heritage, believing that this will enable us to understand the (un)protection of this kind of good.

## **Keywords**

Intangible Cultural Heritage. Right. Time. Heidegger.

---

\* Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco, na área de concentração em Direitos Humanos, democracia e sociedade (2015). Mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal do Ceará (2011). Especialista em Filosofia Moderna do Direito pela Universidade Estadual do Ceará (2006). Professor Adjunto da Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade da Universidade Federal do Ceará. Atualmente desenvolve pesquisa, pelo CNPq - Universal, sobre as relações entre Mídia, Direito e Ideologia (2018-2021).

## 1. INTRODUÇÃO

O Patrimônio Cultural, visto como um direito volutuário, muitas vezes passa alheio a uma análise mais meticulosa. No Brasil, a discussão sobre o patrimônio cultural é bem anterior à constituinte de 1987, decorrendo do anteprojeto remetido por Mário de Andrade para a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Magalhães à frente do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), entretanto, é com a Constituição de 1988, que esse patrimônio adquiriu proteção estatal.

O patrimônio cultural é uma construção social que depende daquilo que determinado grupo no Poder, em uma determinada época, considera digno de ser legado às gerações futuras. Deste modo, o conceito de Patrimônio Cultural pode ser entendido como o conjunto de bens materiais e imateriais que exprimem as experiências simbólicas e ideológicas de determinada sociedade, fundantes de uma identidade cultural. Por conseguinte, o artigo 216, Constituição Federal, será entendido sempre tendo por base essa pré-compreensão. O estudo dos direitos culturais encontra-se em processo de construção, começando a ganhar força junto à doutrina. Consequentemente, o mesmo pode ser dito sobre o patrimônio cultural, daí a importância desse trabalho.

Buscamos nesse artigo perceber qual o tempo do patrimônio Cultural Imaterial. Almejamos nos deter sobre o problema filosófico do tempo a fim de entender qual a diferença entre essas concepções e o modelo de patrimônio cultural. Partimos da hipótese que a proteção cultural terá uma necessidade diversa de tempo caso se trate de bem material ou imaterial. Para verificar essa hipótese, lançamos mão de uma metodologia eminentemente bibliográfica, visitando teorias filosóficas sobre o tempo. Ainda, como hipótese que tentaremos provar nesse artigo, acreditamos que o pensamento de Heidegger pode ser útil, pois o Kairológico tempo originário parece se adequar mais aos problemas e a proteção do bem cultural imaterial.

## 2. DOS TEMPOS VULGARES AO TEMPO HEIDEGGERIANO

A continuidade da história remete ao enigma do tempo que flui, conforme propõe Hans-Georg Gadamer (1992). O tempo, grandeza abstrata, que enche de porquês a mente humana, insere-se entre dois tempos inexistentes, afirmando imperativamente o presente, o real, o imperfeito, o agora. Entre o passado e o futuro há o desgaste e a vida em toda a sua potência, apenas o homem e sua angústia diante do nada. O tempo devora e corrompe, reafirmando sua natureza passageira ante o eterno presente. Todo dia o homem se aliena de vida para suportar sua realidade mortal. O tempo é a união de várias sizíguas, pois é gênese e termo, criação e destruição, lembrança e esquecimento, devir e eternidade. Essas reflexões povoam as mentes há bastante tempo, uma vida material que se realiza entre dois extremos vazios.

São duas as perspectivas explicativas do tempo: a física e a filosófica<sup>1</sup>. A primeira se refere ao tempo dos movimentos naturais e se caracteriza, conforme explica Reis, pela “medida, a quantidade, a abstração, a reversibilidade, apesar de se referir também a um tempo evolutivo e irreversível pelo 2º Princípio da Termodinâmica” (1994, p. 65). O tempo da filosofia engloba as mudanças vividas na consciência, a qualidade, o concreto, a irreversibilidade. A base dos argumentos sobre tempo físico e filosófico encontra-se na abordagem objetiva ou subjetiva sobre o ser do tempo. Essas abordagens apontam para o paradoxo do tempo, como aponta Gadamer:

O que é essa realidade que em nenhum momento pode-se identificar realmente consigo mesma como aquilo que existe? Pois mesmo o agora já não é agora no momento em que identifico como agora. O decurso dos agoras num passado infinito, seu incursão desde um futuro infinito, deixa no ar a pergunta sobre o que é o agora e o que é propriamente esse rio de tempo transitório que chega e que passa (1992, p. 162).

A abordagem objetiva traz como termo chave o movimento, isso porque, no início da especulação sobre o tempo, esse estava associado ao movimento da natureza. Tempo era o movimento percorrido pelos sóis, planetas, cometas. O dia era o transcorrer da terra sobre seu eixo, o mês era o ciclo lunar e o ano, o cerramento da circundação solar. Tudo é movimento e desse movimento astronômico inferia-se a existência do tempo. Nesse período, o tempo não era percebido como uma linha infinita sem começo e sem fim, mas como um ciclo, na repetição das marés, das luas, das estações. Essa perspectiva entende o tempo como reversível, quantitativo, mensurável, pois desta mesma maneira se concebe a natureza. O tempo não está dentro do homem, em sua alma, mas está na natureza, no movimento. Nesses termos, podem ser considerados objetivos os pensamentos de Platão, Aristóteles, Newton, Kant e Hegel.

Já na abordagem subjetiva, espiritual, o tempo está ligado à alma ou à consciência<sup>2</sup>. Aqui, a alma adquire posição central na compreensão do tempo. A mudança, segundo Reis, é o conceito chave da posição subjetiva, pois a alma “muda” qualitativamente, os movimentos que ela realiza são irreversíveis. A consciência não volta ao seu estado inicial: ela o esquece, pois ‘muda’” (1994, p. 17). A alma é constituída e constituidora do tempo, sendo a consciência em presença de si mesma. O tempo é o meio em que a consciência evolui, ou seja, é a mudança vivida continuamente pela consciência em relação a si e ao

---

<sup>1</sup> Essa diferença só pode ser feita porque quando a física se separou da filosofia “ela deixou de considerar o tempo da consciência e limitou-se aos aspectos objetivos da discussão sobre o ser do tempo, distanciando-se da reflexão fenomenológica sobre o tempo que a filosofia continuou e aprofundou”. (REIS, 1994, p. 66).

<sup>2</sup> Aqui, os termos alma e consciência serão utilizados indistintamente significando ambos o mesmo caráter subjetivo da experiência temporal.

mundo. São expoentes dessa teoria Plotino, Santo Agostinho, Berger e Heidegger.

A ideia do tempo evoluiu no decorrer da história e sempre, de alguma forma, esteve presente na cultura. Elias expõe que “por pouco que nos voltamos para estágios anteriores da evolução da sociedade humana, encontraremos múltiplos exemplos dessas metamorfoses na maneira de vivenciar e conceituar o que hoje chamamos ‘tempo’” (1998, p. 35). Não obstante, o conceito de tempo, no uso que fazemos dele, situa-se num alto nível de generalização e de síntese que requer um vasto patrimônio cultural para que se consiga perceber os métodos de mensuração das sequências temporais e as regularidades que elas apresentam. Essa percepção e conceituação demoraram bastante tempo para sedimentar a razão humana e se desenvolver, sendo verdadeiramente um fruto do desenvolvimento cultural. Nossos ancestrais ainda não possuíam condições de relacionar os múltiplos movimentos dos corpos celestes numa percepção unitária relativamente integrada. Elias explica que eles “achavam-se diante de uma multiplicidade de acontecimentos individuais, que eram ou desprovidos de ligações claras, ou vinculados por relações imaginárias muito instáveis” (1998, p. 35). Sem possuir um padrão de medida fixo para avaliar a duração dos acontecimentos, quedavam impossibilitados de construir um conceito de tempo válido.

Ante esses fatos, inferimos a importância da obra inicial da especulação ocidental sobre o tempo: “Timeu”, de Platão. Essa obra inaugura a abordagem objetivista do tempo, pondo-o na estrutura objetiva do cosmos. O tempo se confundiria com os movimentos regulares da esfera celeste. É matematicamente a duração do mundo visível, medida pelos movimentos circulares dos astros. O nosso mundo, que é apenas a imagem do mundo das ideias, transcorre eternamente ritmado pelo número que acompanha o físico movimento dos astros, e esse movimento é o tempo, eterno na infinitude de seu transcorrer. O tempo não existe na eternidade, o tempo é próprio do mundo dos homens. Para Platão o que diferencia tempo e eternidade é o conceito de realidade, pois ele compreende o mundo das ideias como verdadeira realidade. No mundo das ideias o tempo não é. Contudo, no universo, a eternidade desaparece e cede lugar ao tempo. Nesse sentido, Reis (1994) conclui que a realidade formal é eterna, a empírica é temporal.

Entre os Gregos, por conseguinte, afirma Gadamer que o homem era pensado tendo a natureza como modelo, “a ordem cósmica que se mantém e se renova num eterno retorno. Também a ordem humana deveria ser assim permanente, pois que a sua mudança significaria sua decadência” (1992, p. 38). Havia, contudo, no pensamento helênico, segundo expõe Vaz, uma nítida divisão, e até mesmo uma oposição, entre “o mundo dos deuses (*theói*) e o mundo dos mortais (*thanatói*). Os primeiros são imortais (*athanatói*) e bem aventurados (*eudaimones*), os segundos são efêmeros (*ephémeroi*), isto é, seres

de um dia, e infelizes (*talaíporoi*)” (2001, p. 28). Entendia-se que os homens viam na perfeição e o tempo ia lhes corrompendo, tornando-os imperfeitos. A eternidade divina era circular, infinita e o tempo dos homens era linear, efêmero.

Entretanto, essa tendência pessimista dos desígnios humanos em direção sempre a um afastamento da perfeição alterou-se no mundo ocidental com o pensamento cristão. A inserção do homem nos planos divinos inverteu seu destino com a promessa de vida eterna e a morada na perfeição após a estada terrena. O tempo cristão pode ser compreendido em contraste ao tempo circular da concepção grega, pois com a inserção do próprio Deus – que se fez carne entre os homens e com a sua morte humana para uma vida eterna –, a temporalidade efêmera dos homens passou a integrar eternidade divina. Santo Agostinho expressa esta mudança da perspectiva linear cristã aduzindo que o tempo nasce no futuro para morrer no passado<sup>3</sup>. O tempo passa a fazer parte dos planos salvíficos divinos, “a existência humana é finita e, não obstante, referida ao infinito” (GADAMER, 1992, p. 38). A história adquire um sentido positivo em direção à perfeição da vida eterna. No cristianismo, para Ricoeur, “o tempo é o ritmo interno de uma história que vai se desenvolvendo entre os dois pólos dos dois adventos de Cristo, aquele ocorrido no tempo da palestina e aquele que ocorrerá quando ele 'descer' no 'último dia do mundo” (1975, p. 227).

Aqui longe de buscar esgotar todas as teorias filosóficas sobre o tempo, procuramos colacionar uma abordagem geral, almejando apresentar um pouco da discussão filosófica sobre o tempo, expondo as ideias fundamentais ou clássicas de forma a construir uma impressão geral sobre a discussão a fim de contextualizar o pensamento heideggeriano sobre o tempo. Deste modo, propomos agora um corte epistêmico que nos possibilite aprofundar, no próximo tópico, no pensamento fenomenológico de Martin Heidegger, pois, em nosso entender, ele fomenta necessárias reflexões sobre o patrimônio cultural.

Entendida a abordagem geral sobre o tempo, passamos à teoria heideggeriana. O tempo heideggeriano situa-se menos no tempo cronológico – *Chronos* – considerado em sua totalidade e mais no tempo cairológico – *Kairos* –, o tempo do momento oportuno, do momento da decisão. Para Dastur, “as características cairológicas caracterizam a vida na sua facticidade precisamente porque determinam a relação que ela tem com o tempo e que é uma relação de realização” (1995, p. 32). Não se constitui o tempo simplesmente em uma estrutura aqui-agora da relação espaço-tempo ou numa sequência infinita de

---

<sup>3</sup> Agostinho sobre isso asserta: “Mas donde se origina ele? Por onde e para onde passa, quando se mede? Donde se origina ele senão do futuro? Por onde caminha, senão pelo presente? Para onde se dirige, senão para o passado? Portanto, nasce naquilo que ainda não existe, atravessando aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe”. (AGOSTINHO, 1980, p. 238).

agoras (tempo vulgar), mas numa estrutura do ser que foi e que será vivencialmente aqui (tempo originário).

Heidegger propõe que as demais teorias sobre o tempo (tempo vulgar) são decorrentes do tempo originário, mas em que medida isso pode ser verdade? “Na medida em que, de início e na maior parte das vezes, a compreensão da presença é imprópria, pode-se presumir que o ‘tempo’ da compreensão vulgar apresente um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado” (HEIDEGGER, 2005, p. 120 e 121). O tempo originário, em contraposição ao tempo vulgar, é o tempo em que o ser-aí está consciente da morte e, angustiado, existe e atua como pre-sença. O tempo originário é a temporalidade dos entes e seres finitos que assumem a tradição de seu mundo e a projetam no mundo como possibilidade; é o tempo não dos devires, mas da sucessão vivências, é o tempo da existência com o ser-aí reconhecendo sua tradição e tornando-se para as possibilidades finitas do futuro.

Todas as concepções anteriores, dos gregos até Hegel, são consideradas por Heidegger como tempo vulgar e não como tempo originário. O tempo vulgar surge da temporalidade imprópria que, por certo, possui gênese na temporalidade própria. Passado, presente e futuro originam-se da temporalidade imprópria e são dados externos do impessoal do cotidiano do homem, que passam, que não se inserem na pre-sença. “Para compreensão vulgar do tempo, este se mostra, como uma sequência de agoras, sempre simplesmente dados, que, igualmente vem e passam. O tempo é compreendido como o um após o outro, como o ‘fluxo’ dos agoras, como correr do tempo” (HEIDEGGER, 2005, p. 234). O tempo vulgar é irreversível e sua temporalidade é inacessível.

### 3. O PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Para que possamos nos apropriar melhor da temporalidade de Heidegger e entender por que ele rompe de maneira tão radical com todo o pensamento ocidental desde os gregos, teremos que compreender alguns conceitos seus que são essências à questão, como: o *Dasein*, a compreensão, a estrutura do cuidado, a temporalidade, a pre-sença e, por fim, a historicidade própria.

#### 3.1. O Ser-aí e a compreensão

Heidegger desloca a questão do tempo vulgar para o tempo originário procurando a origem do tempo. Segundo Dastur, “em nós próprios, na temporalidade que somos, e é por isso que Heidegger (...) sublinha que não se trata de definir o tempo como sendo isto ou aquilo, mas sim de transformar a questão: o que ‘é o tempo?’ na seguinte ‘quem é o tempo?’” (1995, p. 29). Isso porque o ser humano não existe no tempo, tal como são as coisas da natureza: ele é o próprio tempo. Para entender o conceito de tempo em Heidegger é necessário trazer à tona o ser-aí, pois o *Dasein* é o tempo.

A fim de entender o ser-aí, urge saber também o que é “ente”, “ser” e “compreensão” no pensamento heideggeriano. “Ente’ é tudo sobre o que se fala, tudo com o que mantemos relação, tudo com o que nos comportamos de um modo ou de outro, é tudo o que pertence a um domínio dos objetos. “Ente” é tudo o que e como nós mesmos somos. Entendido o ente, “ser” significa, conforme aponta Reis, as “condições a partir das quais se faz possível um tal encontro com entes como entes qualificados, entes que vêm ao encontro sempre submetidos a uma perspectiva” (2000, p.142).

Ser é sempre correlato à compreensão de ser. Compreensão deixa de ser uma mera operação técnica, tornando-se, conforme explicam Gadamer e Fruchon, “a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo” (2006, p. 40). Para Heidegger, segundo Gadamer, “o que é verdade é que todo compreender acaba sendo um compreender-se” (1999, p. 394). A compreensão é o modo de ser da pré-sença, na medida em que é poder ser. Compreender o mundo é um compreender-se, pois é um ato reflexivo da relação do Ser com o ente. Aquele que compreende um texto, no esforço de compreender, projeta-se a si mesmo a um sentido. “Nesse sentido vale para todos os casos que aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo rumo às possibilidades de si mesmo” (GADAMER, 1999, p. 394). O ser-aí não é uma estrutura teórica, mas uma estrutura aberta para o mundo, prática, o que significa dizer que o *Dasein* se adapta, constituindo e se constituindo do seu mundo, e isso é compreender. Conhecedor e conhecido não são simplesmente dados onticamente (no sentido de que têm que possuir a mesma natureza a fim de se compreender), mas historicamente, possuindo o mesmo modo de ser da historicidade.

O *Dasein*, assim, é a pré-estrutura de toda compreensão, pois somente os fundamentos lançados por ele analisam e explicitam o que ocorre no processo vital de compreender. Por isso Dastur conceitua o ser-aí como “o ser do ente que conhecemos como vida humana” (1995, p.29). Vaz, em outras palavras, afirma que o *Dasein* é a experiência empírica do homem (2001, p. 136). No mesmo sentido, Reis afirma que “o característico do tipo de ente que é existente humano está no fato de que possui compreensão de ser. Ele é o ente no qual ocorre a compreensão de ser, e por isso a sua denominação como ser-aí (*Dasein*)” (2000, p. 146 e 147). Por fim, Reis afirma que o ser-aí

[...] é uma consciência. O autor não usa decerto essa palavra, antes diz 'luminosidade', porque a palavra consciência lhe lembra a concepção tradicional quer de algo fechado em si mesmo, que por isso se vê impedido de atingir os entes, quer de algo que, estando exclusivamente ao serviço do conhecimento, parece passar-se num plano acima do ser. Mas, [...] a verdade é que o acto do *Dasein*, e por consequência o ser que o constitui, é nem mais nem menos do que o geral acto de consciência (2005, p. 369).

O ser, ao contrário de toda metafísica advinda dos gregos, não possui uma essência e não se constitui teoricamente, mas na prática. O ser não conquista a existência de si mesmo e de significações ou fenômenos originais, mas antes em virtude do mundo fático que é o dele, em que está inserido e do qual se conforma para adquirir e dar sentido aos demais entes. O *Dasein* não possui junto de si conteúdos pré-existentes, sendo, de fato, a própria pré-estrutura de toda a compreensão, como ser que se abre para o mundo e se projeta nele. A experiência do Ser significa, de fato, no mundo, seguindo Vaz, “a pura presença do sujeito (ou do *Dasein*) a si mesmo na sua mais radical imanência” (2000, p. 20). Ele, na verdade, constitui-se na prática e da relação com os entes, sendo na verdade uma pré-estrutura do ser para conhecer e se relacionar com os entes. Quando o ser-aí entra na ek-sistência, sai de si em direção ao mundo, se depara com outros entes e cria uma estrutura para o seu ser se conformar com esse mundo que agora é seu. O mundo acaba detendo, como objeto do ser-aí, todas as possibilidades do *Dasein* ser.

### 3.2. Temporalidade: a experiência do tempo finito

O tempo para Heidegger é aquilo a partir do qual o *Dasein* compreende implicitamente em geral algo com o ser e o explícita. O tempo, deste modo, é o horizonte de compreensão do ser a partir da temporalidade, como presença, que compreende o ser. O horizonte circunscreve o ser-no-mundo do homem e é, nesse sentido, em primeiro lugar, como explica Vaz

[...] o horizonte da 'temporalidade' (*Zeitlichkeit*), no qual as coisas e eventos se sucedem e que é, segundo Heidegger, o horizonte transcendental que delimita as fronteiras da questão sobre o ser. Nessa acepção, horizonte adquire a sua significação fenomenológica enquanto intencional do manifestar-se no mundo e não algo pré-estabelecido de antemão no qual o sujeito se move ou estabelece os limites de atuação (1992, p. 20).

Desta forma, o mundo como horizonte é o espaço intencional ante o qual o sujeito organizará a realidade que lhe é exterior como interconexão de coisas, eventos, representações, significações, constituindo a trama do mundo. Trata-se de uma relação não recíproca entre sujeito e mundo, e daí lhe advém o caráter de objetividade. O sujeito está inicialmente ante uma realidade que lhe é exterior, um mundo de objetos, não como soma de entes, mas como *locus* em que se desenrola a rede de conexões entre os demais entes, conferindo um contexto ao ser-aí.

A temporalidade do ser-aí só se torna acessível quando este se compreende a si mesmo como um ser mortal, quando antecipa o seu próprio fim na possibilidade extrema de seu ser. Neste sentido, explica Reis que

A morte não vem no fim, tal como o nascimento não foi um O que aconteceu no início; é enquanto vive que há para o *Dasein*



esse nascimento e essa morte. Ou mais exactamente, é enquanto vive que há para ele sobretudo a morte, porque o nascimento é bom e aconteceu, enquanto a morte, essa sim, é má, e mesmo deste modo pode acontecer a qualquer momento. Desta maneira, a vida sendo boa, mas estando ameaçada constantemente pela morte, é para esta última que nos voltamos. Ou antes, que nos devemos voltar na «resolução antecipante», para não nos enganarmos a nós próprios. Eis o primado do futuro. (2005, p. 377).

A morte, quanto possibilidade do ser-aí, o constitui como pre-sença e gera a estrutura do cuidado. Rebentando na vida, o homem já é bastante velho para morrer e essa é a constante que o faz antever o fim, gerando ou a fuga – não quedando no presente – ou a angústia. Para Heidegger, do ponto de vista existencial,

o nascimento não é e nunca pode ser passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu, mas que está pendente e em advento. De fato a pre-sença só existe nascendo e é nascendo que ela já morre, no sentido de ser-para-a-morte. Estes dois “fins” e seu “entre” são apenas na medida em que a pre-sença existe de fato, e apenas não na única maneira possível, isto é, com base no ser da presença enquanto cura (2005, p. 179).

Por isso em Heidegger a estrutura do cuidado (que é um antecipar-se a si em virtude da morte) ocasiona, como apontam Gadamer e Fruchon (2006), uma valorização ontológica do problema posto pela estrutura da compreensão histórica, que fundada sobre a existência humana, orienta-se, em virtude desse limite, para o futuro. “A morte enquanto possibilidade não dá ao *Dasein* nada para 'realizar' nem nada de real para que ele possa ser ele mesmo. Ela é possibilidade da impossibilidade de todo o comportamento em relação a ..., de todo o existir” (DASTUR, 1995, p. 79). Consequentemente, ser um ser-no-mundo não significa outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que possui termo ante a morte e encontra na finitude a sua determinação fundamental.

Gadamer, ante a medida finita e limitada do humano em Heidegger, aduz que a experiência, fenomenologicamente, é a experiência da finitude humana dessa limitação castradora das possibilidades<sup>4</sup>. A experiência é um acontecimento despojado de dono, de ângulo e de subjetividade. Nela tudo se

---

<sup>4</sup> A contrário do que aponta o modelo da experiência moderna, aduz Gadamer, pautada no paradigma científico, despercebendo, destarte, a historicidade interna da própria experiência. O escopo da ciência é objetivar a experiência até livrá-la de sua historicidade, pois uma experiência só se valida em sua confirmação. A experiência científica depende de sua reprodutibilidade, desvalorizando diante dessa sua historicidade. Contudo, a experiência sob o enfoque do resultado científico despreza o verdadeiro processo da experiência que é essencialmente negativo, agregando em seu entorno generalizações e conceitos. A essência da experiência refuta constantemente as falsas generalizações pela experiência, possuindo destarte um sentido positivo.

ordena de forma impenetrável. “A experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é o senhor do tempo nem do futuro” (GADAMER, 1999, p. 527). É a consciência de ser finito e passageiro diante das coisas eternas ou mais duradouras, de ser um momento do ininterrupto movimento do pêndulo temporal. A experiência, necessariamente, impõe que se observe que o tempo não para, que a experiência não pode ser desaprendida, que a decisão não pode ser alterada e que o que passou não regressa. A experiência afasta a ideia de que há tempo para tudo e que as escolhas são infinitas. Para Gadamer, “quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna. (...) A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade” (1999, p. 528). Assim, o fim da experiência é atingido na identidade entre consciência e objeto. Ainda segundo ele, “o objeto da consciência é o em si, só pode se conhecido tal como se representa para a consciência que experimenta. Desse modo a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em si do objeto é em si ‘para nós’” (1999, p. 523).

A experiência então está dentro do processo histórico. Para Heidegger “história é o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tento o ‘passado’, como também o ‘legado’, que ainda influi na convivência”. Esse legado provém segundo Heidegger da “tradição, quer seja conhecido historiograficamente ou admitido como evidente ou ainda velado em sua proveniência.” (2005, p. 184). É histórica e redundante na temporalização do tempo<sup>5</sup>.

### 3.3. A estrutura do cuidado: um antecipar-se a si

A temporalidade do tempo só é acessível quando o *Dasein* se compreende a si mesmo como um ser mortal, antecipando o seu fim na possibilidade extrema de seu ser. A morte, enquanto possibilidade, é a ausência de qualquer possibilidade. Mas, do mesmo modo que a morte, o nascimento é outro limite existencial. Ambos os termos da existência devem estar pre-sentes, no mesmo instante, no ser-aí. Existencialmente, nascimento e morte não são, e nunca podem, ser dados. Os dois termos e seu entre – a experiência – são apenas na medida em que a pre-sença existe de fato. O tempo original, por conseguinte,

---

<sup>5</sup> Essa ideia se aproxima muito do caráter de cuidado do ser-aí de Heidegger, pois ao cuidar de si o *Dasein* está cuidando do mundo fático dele, posto que tudo que ele é, ele é a partir de um mundo fático e enquanto possibilidade de um mundo, ou melhor, da historicidade de seu mundo.

é temporalização do tempo, possibilitando a constituição da estrutura do cuidado<sup>6</sup>.

O ser-aí é um ente marcado constitutivamente pelo caráter de cuidado. A estrutura do cuidado traz a morte e o nascimento como pre-sença no Dasein, daí se poder dizer que os termos da vida estão no ser-aí. Esses dois termos servem também como limites à temporalização e ao tempo originário. A morte é o fim da pre-sença “e, em sentido formal, apenas um dos fins que abrangem a totalidade da pre-sença. O outro ‘fim’ é o ‘princípio’, o ‘nascimento’. Em Heidegger, só o ente ‘entre’ nascimento e morte torna presente o todo que se procura” (2005, p. 179). O tempo que passa como sequência de vivências só é real na vivência dada em cada agora e em cada agora da vivência o ser-aí temporaliza-se. Assim, esses limites não podem estar no tempo vulgar como um dado, tendo necessariamente que estar inseridos na pre-sença.

O tempo heideggeriano é primordialmente voltado para o futuro, pois a estrutura do cuidado gera uma antecipação do ser-aí ante o instante, direcionando-o para o futuro, trazendo para a existência sua finitude. Só depois desse antecipar-se vem o passado, o estar-já-em-um-mundo e, finalmente, o presente. Por isso o tempo é a condição de possibilidade do cuidado e, por consequência, o seu último fundamento, pois o cuidado é a presentificação no ser-aí desses tempos.

Antecipar-se-a-si: eis a primeira nota do *Dasein*, ou seja, eis este, enquanto cuidado, determinado em primeiro lugar como futuro. Enquanto se vive há, sobretudo, a morte que pode acontecer a qualquer momento. Desta maneira, a vida está sempre ameaçada pela morte e é para esta que nos voltamos ou que nos devemos voltar, em uma resolução antecipante – angustiada -, para não nos enganarmos a nós próprios. Quando se toma a resolução de pensar a morte, este pensamento adquire tal proporção e atenção que é doravante deste tempo que os outros momentos do tempo partem. O futuro implica o passado, e ambos, o futuro e o passado, implicam o presente.

Em Heidegger, passado e futuro, encontram-se num mesmo presente. Se há consciência, graças à memória, ela pode pensar, ainda, o que existiu antes, bem como, graças à antecipação, pode pensar, já, o que vem depois. Os advérbios de tempo “ainda” e “já” nos remetem à ideia de que tanto passado (memória) quanto futuro (antecipação) são pensados no presente, e isso decorre em função da pre-sença do ser-aí.

---

<sup>6</sup> A escolha do termo cuidado (*sorge*) não é todavia aleatória ou arbitrária. Heidegger busca esse termo de “uma obra poética, uma fábula de Higino, que já retivera a atenção de Herder e Goethe, onde o cuidado era considerado como o que possui o homem ao longo de toda a sua vida e onde aparecia também em conexão com a concepção que vê no homem um composto de matéria (terra) e espírito. Além disso, o latim *cura* apresenta o mesmo sentido duplo de cuidado e de cura que o alemão *sorge*”. (DASTUR, 1995, p. 75 e 76).

O cerne do tempo originário é a temporalidade e seu sentido de cuidado. Para Reis, “a temporalidade heideggeriana passa-se no domínio da consciência e quer o passado quer o futuro, embora referidos como o antes e como o depois, são referidos no presente” (2005, p. 371). O sentido<sup>7</sup> do cuidado significa perseguir o projeto orientador e fundamental da interpretação existencial originária da presença para que se torne visível a perspectiva do projetado que é o ser da presença. Desta maneira, em Heidegger, “dizer que um ente ‘tem sentido’, significa dizer que ele se tornou acessível em seu ser, que só então, projetado em sua perspectiva, ele ‘propriamente’ ‘tem sentido’” (2005, p. 118). O ser só possui sentido na medida em que se torna compreensível na perspectiva de seu próprio ser, em seu mundo que é constituído e constitui o próprio ser. O sentido do ser e da cura é o próprio ser-aí que se compreende.

Por conseguinte, o antecipar-se da estrutura de cuidado importa permitir que o ser se possibilite e aceite ser enquanto possibilidade mesma. Esse deixar-se-vir-a-si é o porvir de se permitir vir a si enquanto possibilidade mais própria. Temporalizar, desta maneira, é o porvir sendo-sido, daí a temporalidade ser o sentido da cura propriamente dita. O ser-aí presentifica a temporalização do tempo vulgar, sendo ele simultaneamente passado e futuro, constituindo a pre-sença. O ser do *Dasein* é sempre pre-sente e, enquanto existe de fato, a pre-sença nunca é passado, mas o vigor de ter sido. A pre-sença sempre se encontra como fato lançado, possível, sendo o ente que ainda sendo já foi. Por conseguinte, o tempo é o horizonte (mundo) que na temporalidade fornecerá as possibilidades de significado das coisas.

### 3.4. Temporalidade e acontecimento

Para Heidegger, somente na temporalidade própria, que é finita, se torna possível a historicidade em sentido próprio – o destino. Assim, para ele, “a história não tem seu peso essencial nem no passado, nem no hoje e nem no seu ‘nexo’ com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge do porvir da pre-sença. (...) a finitude da temporalidade é o fundamento velado da historicidade da pre-sença” (2005, p. 192). Torna imperioso, então, aclarar o que significa o termo pre-sença no pensamento heideggeriano para melhor entendermos o que é a temporalidade. A pre-sença vai ser delimitada pela própria raiz grega da palavra presença. Segundo Heidegger, “a palavra *έov* nomeia o presente, e *έμμεναι, εἶνα* significam: a-presentar(...). ‘Apresentar(-se)’ e sua correspondente ‘presença’ referem-se a tudo aquilo que ‘permanece se pondo em nossa frente’” (1964, p. 224). A presença é, por assim dizer, o fazer-

---

<sup>7</sup> Sentido, aqui, é entendido como o contexto no qual se mantém “a possibilidade de compreensão de alguma coisa sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do processo primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ele é”. (HEIDEGGER, 2005, p. 117 e 118).

se presente daquilo que se faz presente. É o porvir da presença quanto possibilidade possível<sup>8</sup>. Assim, o acontecimento histórico é o acontecimento do ser-no-mundo, só podendo se falar de origem na medida em que ela é trazida ao presente.

A temporalidade da historicidade própria é uma desatualização do hoje e uma desabitução dos hábitos impessoais. O impessoal não consegue repetir a possibilidade, compreendendo o passado, que é dado, simplesmente em conexão com o presente. A historicidade própria, ao contrário, é o instante que antecipa e repete as possibilidades. A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa repetição decidida (HEIDEGGER, 2005). Assim como passado e futuro não são dados alheios à pre-sença, a história também sofre com a sua relação com o tempo vulgar. Somente a partir da historicidade e de seu enraizamento na temporalidade é que se poderá ter a história como objeto possível da historiografia.

Foucault, que tem em Heidegger uma de suas “experiências fundamentais” (1984, p. 134), parte da pergunta feita por Kant, “O que é o iluminismo?”, para explicar o que é o acontecimento. O acontecimento de Foucault se insere no mesmo contexto da historicidade heideggeriana, sendo um elemento que se faz na pre-sença. Deste modo, para Foucault, o iluminismo não é simplesmente um episódio na história das ideias. É uma questão filosófica inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Aqueles que desejem guardá-la intacta realizam, certamente, a mais comovedora das traições.

A herança da *Aufklärung* e da Revolução Francesa não se configura como um “passado simplesmente dado”. Mas essas questões enquanto revelação de um acontecimento e do sentido desse acontecimento devem ser mantidas presentes como aquilo que deve ser pensado. A reativação e a manutenção da presença dessas duas questões concernem à sua atualização - à sua re-inscrição permanente no pensamento desde o século XVIII até o presente. Manter presente o acontecimento é impedi-lo de se dissipar na dispersão do tempo, no esquecimento, é guardá-lo no espírito como aquilo que deve ser pensado. É a manutenção de uma memória como o re-colher do já pensado - memória como pensamento sobre aquilo que foi pensado, no sentido ainda, de aguardar o não pensado que aí se esconde (CARDOSO, 1995, p. 60).

---

<sup>8</sup> “Quando Heidegger deixa de pensar o conceito metafísico de essência como presença do presente e lê a palavra *Wesen* (essência) como verbo, como palavra temporal, 'temporalmente', passa a compreender o *Wesen* (essência) como *An-wesen* (estar presente, vigência), num sentido que parece corresponder à expressão comum *Verqesen* ('reger', vigir, administrar)". (GADAMER, 1992, p. 428).

Acontecimento não é um dado do passado, mas uma pergunta recorrente na consciência. O acontecimento insere na presença sua temporalidade, limitando a margem da existência, impedindo que o pensamento seja esquecido na impessoalidade do cotidiano. Foucault se utiliza e se apropria dos termos heideggerianos para refletir com mais profundidade sobre o que é o acontecimento.

Para Foucault, acontecimento, atualidade e problematização são termos inseparáveis, sendo que é a problematização que desatualiza o presente, desatualiza o hoje, no movimento de uma interpelação. A interrogação sobre a atualidade supõe uma reativação permanente de uma atitude que permanece nos enfrentando. Cardoso esclarece a distinção entre o presente e o atual, entre o hoje e o agora.

O atual é construído a partir de um “certo elemento do presente que se trata de reconhecer”, como “diferença histórica”. Este reconhecimento, que é o da crítica, da problematização, desatualiza o presente, desatualiza o hoje, no movimento de uma interpelação. Nesse sentido o presente não é dado, nem enquadrado numa linearidade entre o passado e o futuro. Mas enquanto atualidade, no movimento de uma temporalização, o que somos é simultaneamente a expressão de uma força que já se instalou e que continua atuante, na expressão heideggeriana, do “vigor de ter sido presente” e o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, enquanto abertura para um campo de possibilidades (1995, p. 56).

Realça, por fim, Foucault a temporalidade do acontecimento que aponta que “não são os restos da *Aufklärung* que se trata de preservar; é a questão mesmo deste acontecimento e do seu sentido (a questão da historicidade do pensamento universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado” (1984, p. 111). Ou, em termos heideggerianos, não é junto ao tempo vulgar, ao passado, ao tempo como um dado, que a presença temporalizada do ser-á deve dar o fundamento de historicidade a um acontecimento, mas junto à historicidade própria do tempo original que impede o esquecimento e reaviva na existência essa bagagem da tradição.

O ser-á se utiliza de toda a tradição para abrir outras possibilidades no mundo e, assim, o passado retorna como possibilidade. Gadamer e Fruchon explicam que, para Heidegger, o fato de que “só podemos falar da história por sermos nós mesmos seres históricos significa que é a historicidade do ser-á humano, em seu movimento incessante de expectativa e esquecimento, que permite o retorno do passado à vida” (2006, p. 43).

Como contraponto da interpretação vulgar, a história deve ser percebida por um viés fenomenológico. Para isso torna-se essencial entender como

a história vulgar parte da temporalidade, como a sucessão de vivências se impõe sobre a sucessão de passados, seccionando a historicidade. Os seccionamentos da história, para Gadamer, são realizados em nossa consciência, atingindo nossas decisões de sentido, sendo, na verdade, arbitrariedades, não possuindo, inicialmente, nenhuma realidade verdadeiramente histórica. Entretanto, fenomenologicamente, “isso se dá realmente, ou seja, que não se trata somente de uma derivação de nosso interesse cognitivo que ordena e classifica *a posteriori* para poder dominá-lo, mas que designa uma autêntica realidade da própria história” (1992, p. 162).

Esse recorte, que Gadamer chama de epocal, faz com que o atual passe a ser considerado antigo, pois o próprio tempo envelhece de certo modo ante a esses acontecimentos. E isso no sentido de deixar o passado submerso, inatual e ausente, como um espaço de tempo que se vislumbra, por assim dizer, como uniforme. Esse corte epocal lança seus efeitos também sobre o futuro e para isso basta que esse acontecimento e sua influência venham acompanhados da convicção de que fez época.

A experiência epocal implica, pois, uma descontinuidade interna do próprio acontecer que não se registra somente *a posteriori* mediante uma classificação historiográfica e nem necessita de legitimação. Diria ainda que justamente assim se experimenta a realidade da história. Pois o que se experimenta não é um mero passado que se deve superar e assimilar numa atualização plena, mas algo que, por ter acontecido, permanece e nunca pode se apagar (1992, p. 165).

Para Heidegger, a ideia de historicidade é central, pois ela é a irrupção de uma singularidade única e aguda, no lugar e no momento de sua produção. Contudo, esses acontecimentos passados podem ser considerados históricos e isso acontece porque eles não podem mais ser esquecidos, é um acontecer real que não deixa nossa consciência livre, pois estão inseridos na existência. O acontecimento ata o sujeito a algo que permanece desejante de resposta. Inscrito na cultura não se torna passado porque não passa, porque ainda é presente e deve ser resolvido, repensado, revisto, revivido.

#### 4. PATRIMÔNIO CULTURAL TEMPORALIZADO

O *dasein* encontra-se exprimido entre os condicionamentos do que já foi vivido e realizado e as possibilidades que advém dessas experiências. A tradição e a possibilidade são os dois caminhos e forças ante o ser-aí, são os dois caminhos da trajetória do compreender, pois a pertença às tradições diz respeito à finitude histórica da pre-sença, sendo tão originária e essencial quanto

o seu estar-projetado para possibilidades futuras de si mesmo<sup>9</sup>. Expressamente ou não, o projetar-se a partir do futuro acontece segundo as possibilidades já projetadas e recebidas como interpretadas da tradição. A historicidade está balizada entre as possibilidades filosóficas já sedimentadas na tradição.

O tempo é um eterno corroer dos seres que se submetem ao seu passar. Esse movimento impõe sua força sobre os bens culturais protegidos pela Constituição de 1988 e repercute diversamente se estamos tratando do patrimônio cultural material ou do imaterial. Como resultado de uma construção bem anterior no Brasil (OLIVEIRA, 2016), em 1988, a Constituinte entrega ao país uma proteção mais ampla e representativa dos bens culturais nacionais.

Conforme explica Rangel o “conceito de patrimônio cultural alarga-se em prol de uma manifestação ampla que inclui bens corpóreos e incorpóreos, vistos sob o prisma individual ou coletivo e que, de alguma maneira, vinculem-se com a identidade nacional” (2010, p. 89). Essa proteção está inscrita de modo amplo, no artigo 215, da Constituição, estabelecendo que o Estado passará a garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais, bem como proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Mas é o artigo 216 que mais detidamente traça a proteção dos bens culturais, ao dispor que constituem patrimônio cultural nacional os bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, como as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Os bens culturais imateriais ou materiais, segundo Silva, são “coisas criadas pelos homens mediante projeção de valores, 'criadas' não apenas no sentido de produzidas, não só do mundo construído, mas no sentido de vivência espiritual do objeto” (2001, p. 26). O valor que ressoa sobre esses bens é o de sua relevância para a identidade de um grupo. Assim, o bem cultural material, em sentido jurídico, não se esgota no objeto material que o suporta, pois subsume também este valor resultante da incorporação que lhe concede sentido. Silva distingue os bens culturais materiais dos imateriais afirmando que quando o amparo do valor do bem cultural é corpóreo, tangível, esse bem é

---

<sup>9</sup> Resta claro o *Dasein* como o presente, o ponto temporal limite entre os nadas que são passado e futuro e que deixando de serem dados se fazem presentificados no instante.



material (monumentos, documentos sítios arqueológicos etc). Em contrapartida, os bens culturais de natureza imaterial “são os que refletem valores em suporte não-materiais, tais são as credences, cultos, danças, festas, que não compreendem produtos culturais apreensíveis fisicamente (...). Seu produto consiste especificamente no manifestar-se” (2001, p. 98).

Contudo, sob o enfoque pelo qual estamos abordando o patrimônio cultural – o temporal – é importante percebermos que um bem cultural imaterial construído na experiência de seus processos de manifestação pode vir a ter seu produto protegido. Deste modo, o resultado de uma proteção imaterial também pode vir a ser protegida como bem cultural material, a exemplo das esculturas de mestre Noza do Cariri, dos folhetos de cordéis, das xilogravuras e de suas matrizes etc. Daí dever-se ter em mente que a classificação dos bens culturais em material e imaterial, todavia, não é absoluta, pois, segundo Miranda, “normalmente os aspectos tangíveis e intangíveis sempre se conjugam, ou seja, tais elementos não são coisas absolutamente estanques” (2006, p. 57). De certo que o que vai legitimar a proteção de determinado bem material é a sua importância para a identidade do grupo, mas o que queremos deixar claro é que o bem material pode advir de um processo da experiência no tempo originário. Passemos a essa reflexão.

O patrimônio cultural material se constitui dos objetos físicos que se ficam ante o tempo como divisores epocais. O patrimônio cultural, janela delimitadora de uma tradição e de uma maneira de pensar, em sua porção material, se enriquece com o contínuo passar do tempo, pois agrega com o tempo um “valor” de passado, de relíquia de uma época, amalgamando o sentimento de uma geração, realçando a diferença de um objeto estranho a todos os demais, que carrega consigo uma abertura a outra dimensão temporal, sendo um de seus últimos vestígios. Tanto é que, segundo Soares, uma das funções dos bens culturais brasileiros é o de “serem o elo de ligação entre o passado e o presente, elo que liga os fatos cotidianos ou excepcionais à memória, à ação e à identidade cultural dos grupos formadores da sociedade brasileira” (2009, p. 99).

É indiscutível que nesse modelo temporal (vulgar) um documento datado do presente ano, por mais importante que seja hoje, não possui a mesma importância de um documento do século XV, pois este carrega junto a si um testemunho de outra época, de uma outra forma de pensar. Assim o patrimônio cultural material possui a característica de se valorizar com o passar do tempo, com o distanciamento cada vez maior do momento de sua criação. Esse tempo vulgar, que passa como um dado, enriquece o objeto “único” com a poeira de uma outra época, mas esse modelo temporal não interessa ao patrimônio cultural imaterial.

O patrimônio é uma forma de preservação da memória seja ela artística, histórica ou imaterial. E a memória, ao contrário do que geralmente se pensa,

não é um dado, uma atividade passiva. A memória é ativa e se constrói a partir do presente, da temporalidade original, como historicidade própria. A memória não é algo que acessamos, que está posto no passado, disponível, esperando uma utilização. É uma construção como também é o homem e seu tempo.

O passado do patrimônio cultural material é um passado que se refere não mais ao agora, mas ao passado do agora, ao passado que, selecionado para ser memorado, influi e é relevante ao hoje. Nesse sentido, o passado que acessamos pela memória é também construído e reconstruído constantemente. Cada período histórico possui uma imagem de seu passado e de seus valores, alertando-nos, destarte, do perigo de analisarmos essas sociedades fora de sua mentalidade, incorrendo em possíveis anacronismos. Essa contextualização da mentalidade de uma época também repercute sobre a constante reinterpretação do passado. Essas várias interpretações cabíveis sobre o passado, todas possíveis e verossímeis ao tempo de sua interpretação cria um paradoxo sobre a verdade dos fatos. Esse paradoxo remete também ao fato de, segundo Schaff, que o passado é uma tela sobre a qual o presente projeta sua visão presente sobre sua realidade e sobre o passado. Projetam-se os problemas presentes, a atual consciência coletiva, sobre o passado (1991, p. 271).

Heidegger aponta que, se há consciência graças à memória, ela pode pensar, ainda, o que existiu antes. A memória, quanto tradição, é construída, e essa construção se dá necessariamente no presente e é como presença que se referirá ao passado do patrimônio como um hoje, que trará, quanto tradição, o passado para o hoje, presentificando-o. Assim, o passado é uma construção do presente, sobre as questões do presente e que influi nas questões do presente. Guriêvitch, neste mesmo sentido, afirma que

Cada época cria a sua concepção de passado histórico” escreveu Febvre. “Ela tem sua Roma ou sua Atenas, sua Idade Média e sua Renascença”. Por que a história não é composta em torres de marfim, é criada por homens pertencentes a sua sociedade, esta sociedade lhes fornece os critérios de julgamento e, partindo do presente, os homens formam a sua ideia de história; eles não a “re-cordam”, não a conservam em sua memória em forma inalterada do modo como se conservam nas geleiras os restos dos antigos mamutes; eles a reconstroem e as interpretam (2003, p. XX).

Entretanto, o fato de nossa compreensão não lidar com um prédio que representa nossa tradição como um dado, como um prédio oxidado pelos anos, não significa dizer que sobre ele influi o tempo originário da presença. A compreensão do prédio se dá no tempo originário. O prédio teve sua concepção e construção num tempo que foi originário e passou, mas sua compreensão se dá, no hoje, como vigor-de-ter-sido, inserindo-se novamente no tempo originário. Destarte, se é vigor-de-ter-sido, esse prédio, possibilita novos afetos e compreendê-lo é também um compreender-se.

Uma tradição projeta dentro do mundo o que é o seu mundo. Para Heidegger tradição não representa nenhum sujeito coletivo, “trata-se simplesmente de um coletivo para designar cada vez um texto concreto (no sentido mais amplo de texto, incluindo uma obra de pintura, um edifício, e até mesmo um acontecimento natural)” (1992, p. 429). Desta maneira, toda a tradição, inclusive o patrimônio, é o elemento do qual o *Dasein* nutre as possibilidades de se projetar. O mundo do ser-aí constrói e é construído pela tradição. Não nos interessa, nesse estudo, um prédio por que ele passou pelo mundo como um dado que é passado, mas como pre-sença que retorna incessantemente à consciência, referendando a identidade e o sentimento de pertencimento de uma comunidade. Os interessa um patrimônio como acontecimento, como aquilo que nos indaga quem somos. Deste modo, é importante, nesse contexto, a reflexão de Heidegger a respeito das antiguidades que estão postas no museu como objetos históricos.

O caráter histórico das antiguidades ainda conservadas funda-se, portanto, no “passado” da pre-sença, a cujo mundo elas pertenciam. Em consequência, somente a pre-sença “passada” e não a “presente” seria histórica. Mas será que a pre-sença pode ser um passado se nós determinamos o “passado” como o que não é mais simplesmente dado ou que não mais está à mão? Manifestamente a presença nunca pode ser um passado. Não porque não passe, mas porque, em sua essência, ela nunca pode ser algo simplesmente dado. Pois sempre que ela é, existe. Em sentido rigorosamente ontológico, a pre-sença, que não mais existe, não passou mas vigora por ter sido pre-sente. As antiguidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter “passado” e histórico, com base em sua pertinência instrumental e proveniência de um mundo que vigorou numa pre-sença que vigora por ter sido pre-sente. Isso é o primordialmente histórico (2005, p.186).

O patrimônio cultural constitucional (material ou imaterial) deve ser preservado por ser o “passado” da pre-sença e, deste modo, ser vigor-de-ter-sido, podendo constituir o ser-aí. A seleção ideológica da memória, do que deve ou não ser perpetuado, do que será preservado, é um arbítrio dos donos do poder que elegem dentre tantos fatos que serão esquecidos, quais representarão e continuarão a ressoar como elemento identitário/coesivo do grupo. Essa tradição selecionada, se incorporada ao grupo, tornar-se-á elemento presente na compreensão do mundo.

Essa relação fica ainda mais clara ante o patrimônio cultural imaterial, pois o tempo do patrimônio cultural imaterial é o agora, é o tempo da experiência, da pre-sença. A proteção sobre a qual incide o patrimônio cultural imaterial não pode existir, ao contrário do patrimônio material, em outro momento que não seja o tempo de experiência. É no tempo originário que o bem cultural imaterial encontra guarida.

O bem cultural imaterial está na presença de forma tão clara que há no processo de registro/inventário de uma determinada prática cultural – como o ofício de fazer “louça” de Dona Maria Alves de Paiva, o boi Ideal de mestre Panteca, o entalhar do artesão Manuel Graciano, do penitente Joaquim Mulato etc (CARVALHO, 2005) – a previsão de o registro ser desprotegido quando não mais referendar ou interessar a comunidade a que pertence. As coisas mudam, a memória muda, o homem muda, nada permanece como é, a realidade humana é um sendo do ser-aí não interessando os entes da cotidianidade impessoais que passam.

O tempo do patrimônio cultural imaterial, como observa Carvalho “não pode ser mensurado pelos relógios, em um contexto em que prevalece outra contagem e outro registro. Por que ora se distende, ora se arrasta, como que imobilizado e ora se contrai a ponto de desorientar os padrões de medida” (1999, p. 89). O tempo originário, como também assevera Heidegger, não se submete a medição do tempo vulgar. Pelo contrário esse é que se origina do tempo originário. No mesmo sentido, para Aloísio Magalhães, “o tempo cultural não é cronológico” (1985, p. 75). É preciso entender o bem cultural em um tempo multidimensional, pois, para ele, “a relação entre a anterioridade do passado, a vivência do momento e a projeção que se deve introduzir é uma coisa só. É preciso transitar o tempo todo nessas três faixas, porque o bem cultural não se mede pelo tempo ecológico” (1985, p. 75). Nesse mesmo sentido, Gilmar de Carvalho afirma que “a Juazeiro do romeiro é invisível ao olhar apressado do homem contemporâneo, com seus compromissos inadiáveis, seu medo da violência e seu projeto de futuro” (1999, p. 89), pois está inserida em um outro tempo e em um outro espaço.

Esse tempo, que não é o tempo cronológico, é originário da experiência e o único que pode ser a guarida do bem cultural imaterial porque é nele em que a manifestação das formas de expressão e dos modos de criar, fazer e viver tem existência. O bem cultural imaterial não se enriquece com o passar do tempo. Em sua fugacidade, ele passa, deixando de existir, pois só existe enquanto ação, não deixando vestígio algum, visto que sua produção já não é imaterial, mas bem cultural material. A proteção imaterial recai não sobre o resultado da manifestação, mas sobre a própria manifestação, daí algumas matrizes de madeira da xilogravura de mestre Walderêdo estarem protegidas em museus, mas seu modo de fazer “xilo” não estar, necessitando da política protetiva do patrimônio.

A proteção do bem cultural imaterial repercute sobre o tempo da própria experiência, sobre o modo de fazer, de criar e de viver, sobre a ação no instante em que ela está acontecendo, dando reconhecimento e suporte do modo de ser, fazer e criar que mobiliza a identidade nacional ou de determi-

nado grupo. O processo de criação imaterial, do fazer e das formas de expressão se dá no instante da experiência, não importando a possível materialização desse processo.

O patrimônio se insere na vivência da construção da identidade do indivíduo como um elemento que é construído e se constrói do mundo de hoje, conseqüentemente, o patrimônio cultural, material ou imaterial, deve possuir sentido hoje, ainda que represente uma memória construída socialmente de um passado que, em função da compreensão, é presentificada. Mas o bem cultural material decorrente da experiência não desaparece depois de sua criação, pelo contrário, a manifestação do modo de fazer ou criar do bem cultural imaterial é que gera toda espécie de bem cultural material e o tempo sobre esse produto da expressão imaterial consegue agregar “valor” cultural com o passar do tempo, ao contrário da criação em si, que finda logo após de sua existência.

Deste modo, cada espécie de bem cultural surge em momentos diversos e sentem sobre si um tipo diferente de implicação temporal. O bem cultural imaterial surge no momento da criação em si, do fazer, do viver ou nas formas de expressão do grupo, no momento da pre-sença, tendo sobre si a repercussão do tempo originário, pois esse é o tempo em que acontece a experiência. Finda esta, desintegrado está o bem cultural imaterial. Do bem cultural imaterial surge o bem cultural material, já inserido no tempo vulgar, derivado da experiência imaterial, agregando com o passado dado valor pelo acúmulo de instantes. O bem cultural material só retorna à experiência do tempo originário quando, a partir dele, como tradição, a compreensão traz o tempo vulgar novamente à pre-sença como vigor-de-ter-sido.

O pensamento heideggeriano se opõe claramente ao tempo cronológico, situando-se mais especificamente ao tempo kairológico, o tempo da decisão. É no instante que está o tempo original de Heidegger. Tendo ainda em vista que a temporalidade heideggeriana é a experiência de que toda experiência é finita, ou seja, a experiência de que as possibilidades de experiência são finitas. Deste modo, as manifestações imateriais da cultura a que se pretende proteger inserem-se no tempo originário e por tanto são mutáveis, fugazes, finitos. É por esse caráter finito, limitado e fugaz que os bens imateriais podem receber ou perder, como explicita a Lei de proteção cearense, “Tesouros Vivos da Cultura” (artigo 10 da Lei nº 27.229/03), pois a Secretaria da Cultura do Estado reavaliará os bens registrados, podendo revalidar ou não o título de “Patrimônio Cultural do Ceará”. Isso se repete em outras leis estaduais e federais.

O bem material aglutina as características de ser perene, perpetuando-se no tempo (agregando valor com o passar do tempo); autêntico, almejando a sua inalterabilidade com o passar do tempo (agrega valor por ser o contato direto de outra época). O bem imaterial, ao contrário do material, é fugaz, desaparecendo imediatamente após a sua criação ou manifestação; é mutável,

sendo esperada a sua mudança junto ao tempo, apropriando as inovações culturais, alterando a tradição. O bem cultural imaterial não representa a tradição de um grupo dez anos atrás, mas representa essa tradição hoje, todo o passado da tradição é re-significado na cultura atual. Daí poder se dizer que o patrimônio cultural imaterial é o vigor-de-ter-sido de toda a tradição, pois a manifestação do bem imaterial atualiza todo o passado do grupo em sua manifestação hoje.

## 5. CONCLUSÃO

Aproximando-nos do fim, podemos afirmar que expusemos algumas abordagens filosóficas sobre o tempo, para podermos compreender e depois aprofundarmo-nos no pensamento heideggeriano. Heidegger entende que a filosofia sobre o tempo, até então, é toda derivada de um primeiro tempo: o tempo originário. Deste advém o tempo vulgar, abordado por todos os demais filósofos.

É essencial, para se entender o tempo originário heideggeriano, entendermos os conceitos de *Dasein*, pre-sença e historicidade. O tempo originário heideggeriano é o tempo da experiência, da vivência, da finitude (antecipando a si mesmo – a morte) de onde se originam os demais tempos. Deste modo, o tempo do patrimônio material, apesar de possuir uma existência no tempo da experiência, existe e já está no mundo independente da fugacidade do tempo.

Já o tempo no qual se insere o patrimônio cultural imaterial é o tempo existencial de Heidegger. Ao contrário do patrimônio material que se perpetua no tempo e por isso ganha um caráter protetivo, o patrimônio cultural imaterial é um patrimônio do presente, do aqui-agora, que não se permite cair no tempo vulgar heideggeriano, pois só possui sentido na finitude de sua manifestação. Invoca o patrimônio cultural imaterial toda a tradição para se relacionar com o seu hoje.

O tempo heideggeriano repercute sobre o bem cultural protegido constitucionalmente expondo sua finitude e a efemeridade de sua manifestação. O próprio registro do bem imaterial como patrimônio cultural é temporário, reversível, haja vista que esse bem não tem interesse em manter-se autêntico, sendo a mudança cultural de seus atores ínsito ao seu existir.

A pretensão desta pesquisa foi contribuir com o estudo do patrimônio cultural imaterial. Os estudos sobre os bens culturais intangíveis encontram-se em construção, preenchendo este trabalho uma lacuna na bibliografia brasileira, já que há poucas pesquisas que abordam especificamente esse tema.

O patrimônio cultural imaterial é uma proteção que implica a observância do tempo originário heideggeriano a fim de que o modo de criar, de

fazer e de viver ou as formas de manifestação estejam disponibilizadas para que as demais gerações possam tomar conhecimento e decidir pela continuidade ou ruptura com a tradição. O escopo constitucional dessa proteção não é dar continuidade à tradição, mas possibilitar a escolha das demais gerações, seja como continuidade, seja como ruptura e inovação.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro**. São Paulo: Abril, 1980.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929 – 1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Unesp, 1997.
- CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. Foucault e a noção de acontecimento. In: **Tempo Social**. São Paulo: 7, 53-66, outubro de 1995.
- CARVALHO, Gilmar de. **Artes da Tradição: Mestres do Povo**. Fortaleza, CE: Expressão Gráfica, 2005.
- CARVALHO, Gilmar de. **Madeira matriz: cultura e memória**. São Paulo: Annablume, 1999.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- ELIAS, Norbert; SCHRÖTER, Michael. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault (1926- 1984): 0 Dossier - últimas entrevistas**. Rio de Janeiro, Livraria Taurus.
- GADAMER, Hans Georg; FRUCHON, Pierre. **O problema da consciência histórica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.
- GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método II: complementos e índices**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GURIÊVITCH, Aaron. **A síntese histórica e a escola dos anais**. São Paulo: Perspectiva. 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **¿Qué significa pensar?** Buenos Aires: Ed. Nova, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo: parte II**. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2005
- MAGALHAES, Aloísio; Fundação Nacional Pró-Memória (Brasil). **E triunfo?: a questão dos bens culturais no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1985.

- MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. **Tutela do patrimônio cultural brasileiro: doutrina, jurisprudência, legislação.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- OLIVEIRA, David Barbosa de. A metamorfose do patrimônio cultural até a Assembleia Nacional Constituinte de 1987. **Revista de informação legislativa: RIL**, v. 53, n. 210, p. 81-92, abr./jun. 2016.
- RANGEL, Helano Márcio Vieira. Proteção da cultura ou proteção da fauna? Uma análise da farra do boi à luz da ponderação e da jurisprudência do STF. **Revista Nomos**. v. 30 n. 1 (2010): jan./jun. 2010.
- REIS, Robson Ramos dos, ROCHA, Ronai Pires da (orgs). **Filosofia Hermenêutica.** Santa Maria: UFSM, 2000.
- REIS, José. O tempo em Heidegger. **Revista Filosófica de Coimbra.** Porto: Tipografia Lousanense, 2005.
- REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão.** Campinas: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul *et al.* **As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO.** São Paulo: Vozes, 1975.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (Tomo I).** Campinas: Papirus, 1994.
- SCHAFF, Adam. **Historia e verdade.** 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- SILVA, José Afonso da. **Ordenação constitucional da cultura.** São Paulo: Malheiros, 2001.
- SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) patrimônio cultural brasileiro.** Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica.** 6.ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica II.** São Paulo: Loyola, 1992.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosófica da Tradição Ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.